

Совет муфтиев России  
Институт всеобщей истории РАН  
Фонд Марджани

---

# ОАЗИСЫ ШЕЛКОВОГО ПУТИ

Современные проблемы этнографии,  
истории и источниковедения Центральной Азии

---

К 100-летию доктора исторических наук  
Балкис Халиловны Кармышевой



УДК  
ББК  
О

**Редакционный совет:**

Рушан Аббясов (канд. филос. наук, Россия)  
Абылабек Асанканов (д-р ист. наук., академик АН Республики Кыргызстан, Кыргызстан)  
Лариса Додхудоева (д-р ист. наук, Таджикистан)  
Татьяна Котюкова (канд. ист. наук, Россия)  
Эдвард Ртвеладзе (д-р ист. наук, академик АН Республики Узбекистан, Узбекистан)  
Марат Сафаров (канд. пед. наук, Россия)  
Чжао Сяоцзя (канд. филол. наук, Китай)  
Анна Цеслевская (канд. социол. наук (PhD), Польша)

**Научные рецензенты:**

канд. экон. наук Наталья Космарская  
д-р искусствоведения Тигран Мкртычев  
канд. ист. наук Ахмет Ярлыкапов

**Составители:**

канд. ист. наук Т.В. Котюкова  
канд. пед. наук М.А. Сафаров

**Ответственный редактор:**

канд. ист. наук Т.В. Котюкова

**О Оазисы Шелкового пути:** современные проблемы этнографии, истории и источниковедения народов Центральной Азии: К 100-летию доктора исторических наук Балкис Халиловны Кармышевой, 2018: сб. науч. ст. / отв. ред. Котюкова Т.В. – М., 2018. – 848 с.: ил.

Сборник посвящен памяти советского и российского этнографа и востоковеда-тюрколога, одного из крупнейших исследователей этнографии и истории народов Центральной Азии, доктора исторических наук, научного сотрудника Института истории АН Таджикской ССР (1945–1956), Института этнографии АН СССР (1956–1990), Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (1990–1992 – АН СССР, 1992–2000 – РАН) Балкис Халиловны Кармышевой.

В сборнике представлены статьи отечественных и зарубежных (Германия, Израиль, Италия, Казахстан, Кыргызстан, Китай, Польша, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан, Франция) авторов.

Книга рассчитана как на специалистов-этнографов, источниковедов, историков и востоковедов, преподавателей вузов, аспирантов и студентов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами истории и этнографии народов Центральной Азии.

ISBN

© Совет муфтиев России, 2018  
© Исламская книга, 2018

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>Муфтий шейх Равиль Гайнутдин.</b> Вступительное слово .....	7
<b>Рушан Аббясов.</b> Вступительное слово .....	8
Предисловие .....	9
<b>ВСПОМИНАЯ БАЛКИС КАРМЫШЕВУ</b> .....	13
<b>Елена Лунина.</b> О Балкис Халиловне Кармышевой .....	15
<b>Стелла Губаева.</b> Слово об учителе .....	21
<b>Эдвард Ртвеладзе.</b> Балкис Халиловна Кармышева (малоизвестные страницы биографии и экспедиционной деятельности) .....	26
<b>Турсун Салимов.</b> Воспоминание о Б.Х. Кармышевой.....	32
<b>Сергей Абашин.</b> «В лабиринтах этногенеза и этнической истории»: труды Б.Х. Кармышевой как наследие советской этнографии.....	34
<b>Ольга Наумова.</b> «...Считаю преступлением, что я до сих пор не кончила своих локайцев...»: Б.Х. Кармышева о работе этнографа в письмах к О.А. Сухаревой, 1961–1970 гг. ....	46
<b>Лариса Додхудоева.</b> «Фокусный центр» исследований профессора Б.Х. Кармышевой в Таджикистане.....	68
<b>Зинатмо Юсуфбекова, Мумина Шовалиева.</b> Карлуки в дневниковых записях Б.Х. Кармышевой .....	81
<b>Людмила Чвырь.</b> О книге воспоминаний Г.Ш. Кызы Кармышевой .....	91
<b>СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ, ИСТОРИИ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ</b>	
<b>РАЗДЕЛ I</b>	
<b>Чжао Сяоцзя.</b> Переселение согдийцев в Китай и их влияние на культурную и бытовую жизнь династии Тан.....	105
<b>Стелла Губаева.</b> Этнический состав населения Ферганы (со времен Великого Шелкового пути до начала XX в.).....	111
<b>Азим Маликов.</b> Генеалогические предания тюркоязычного населения долины Зерафшана (XVIII – начало XX в.) .....	121
<b>Гайратдин Хожаниязов, Аскар Джумашев.</b> Этнический состав Аральско-Кунградского владения в XVII–XIX вв.: Забытая страница истории .....	131

## РАЗДЕЛ II

- Семен Гитлин.** «Среднеазиатские», «бухарские» или «туземные» евреи?  
(Из истории евреев в Средней Азии) ..... 142
- Татьяна Емельяненко.** Бухарские евреи в социокультурном пространстве Средней Азии:  
стратегия и экология культуры ..... 151
- Рубен Назарьян.** Армяне в туркестанском крае (на примере Закаспийской области и г. Самарканда)..... 171
- Ринат Шигабдинов.** Татарский аул Ногай-Курган близ Ташкента: страницы истории с этнографией  
(конец XVIII – начало XXI в.) ..... 179
- Зуфар Махмутов.** Торговая и благотворительная деятельность татарского купечества Петропавловска ..... 184
- Юлия Цыряпкина.** Русские переселенцы в Сырдарьинской области Туркестана в конце XIX – начале XX в.:  
адаптация и основные социокультурные характеристики..... 194
- Дилором Иноятова.** Формирование немецкой диаспоры в Туркестане: миграционные процессы,  
адаптация, взаимоотношения с местным населением..... 201
- Валерий Хан.** Коре сарам на земле Средней Азии ..... 213

## РАЗДЕЛ III

- Эмма Зиливинская.** Караван-сарай: происхождение, линии развития, классификация ..... 222
- Эльмира Гюль, Ербулат Смагулов.** «Степная мандала»: к интерпретации универсального символа ..... 249
- Ирина Богословская.** Орнамент в искусстве каракалпаков: мир символов и знаков..... 274
- Земфира Курбанова.** Традиционный костюм каракалпаков в литературных источниках и музейных  
коллекциях..... 295
- Екатерина Ермакова.** Уникальная коллекция туркестанской керамики из собрания Государственного  
мемориального историко-художественного и природного музея-заповедника  
**Василия Дмитриевича Поленова**..... 306
- Рисалят Каримова.** Традиционные виды обработки металлов у уйгуров Семиречья  
(на материалах ленинградских, московских и казахстанских этнографических экспедиций, 1976–1990-е гг.) .... 312
- Баходыр Эргашев.** О бухарских школах узбекского языкознания и литературоведения..... 328
- Валерия Прищепова.** Культура народов Узбекистана в коллекциях Кунсткамеры..... 335
- Константин Васильцов, Дмитрий Федкевич.** «Пиала идет по кругу»: среднеазиатские чайханы  
в фотографиях 1930–40 гг. (По материалам коллекций МАЭ РАН) ..... 358

## РАЗДЕЛ IV

- Тамила Джани-Заде.** По следам Великого Шелкового пути: исламская музыкальная классика узбекской  
и таджикской национальных культур и сарты Русского Туркестана ..... 368
- Александр Джумаев.** От увлечения экзотикой к музыкальному востоковедению: из истории изучения  
традиционной музыки народов Центральной Азии российскими учеными..... 394

<b>Виолетта Юнусова.</b> Музыкальные инструменты Центральной Азии в исследованиях российских ученых...	414
<b>Сауле Утегалиева.</b> Феномен звука и музыки в специальной музыкальной терминологии тюркских народов ....	428
<b>РАЗДЕЛ V</b>	
<b>Светлана Капырина.</b> Русский художник Василий Васильевич Верещагин в Туркестане .....	445
<b>Элеонора Шафранская.</b> Николай Каразин – писатель-этнограф .....	461
<b>Татьяна Котюкова.</b> «Ташкент и его обитатели», или «Уходящая натура»... Образы Русского Туркестана в воспоминаниях Елизаветы Николаевны Маллицкой .....	477
<b>Светлана Горшенина.</b> Первые путешествия «туземцев» – «любителей археологии» в Россию: европейские практики патримонизации и колониальная ситуация.....	491
<b>Ойбек Махмудов.</b> «...Все было против нас»: Большая памирская экспедиция 1883 года (Пребывание и деятельность на Восточном Памире) .....	503
<b>Снежана Атанова.</b> Один день в Самарканде»: Туркестан в записках французского путешественника Наполеона Нея.....	519
<b>Татьяна Емельяненко.</b> Отчет С.М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. как этнографический источник .....	529
<b>Антон Ихсанов.</b> Материалы Александра Николаевича Самойловича (1880–1938) по истории и этнографии туркмен в архивах Санкт-Петербурга.....	540
<b>Павел Дятленко.</b> Евгений Дарновский: путевые заметки пешего путешествия по Омской, Акмолинской и Семипалатинской областям в 1927 г. ....	550
<b>Мурадгелди Соегов.</b> Об этнографических сведениях, содержащихся в сочинениях русских писателей, путешествовавших по Туркменистану в 1930 г.....	568
<b>Ирина Аржанцева.</b> Там, где была вода: работы Хорезмской экспедиции в Южном Приаралье в 1950–1960-х гг. ....	573
<b>Елена Кубель.</b> Этнографические экспедиции старшего научного сотрудника ГМЭ народов СССР С.И. Илюшенко в Джиргатальский р-н Таджикской ССР (1987, 1988 гг.).....	586
<b>Виктор Дубовицкий.</b> Андрей Евлампиевич Маджи: рядовой науки.....	603
<b>Марат Сафаров.</b> Муршида Бикжанова: жизнь этнографа в контексте времени и науки .....	611
<b>Ольга Брусина.</b> Вклад Шохрата Кадырова в этнологию народов Средней Азии .....	623
<b>РАЗДЕЛ VI</b>	
<b>Аблет Камалов.</b> Мужские собрания- <i>маширабы</i> в истории уйгуров Семиречья .....	634
<b>Чолпон Турдалиева, Аниса Бикбулатова.</b> Роль и положение киргизской женщины в XIX – начале XX в. Образы и стереотипы .....	645
<b>Гульчехра Зунунова.</b> Критерии и механизм выбора брачного партнера у узбеков.....	656

<b>Барно Убайдуллаева.</b> Взаимоотношения родителей и детей в узбекских семьях .....	669
<b>Амантур Жапаров, Элмира Токтакунова.</b> Традиционные весенне-летние календарные обряды и связанные с ними верования киргизов .....	678
<b>Лариса Попова.</b> Контроль над информацией в повседневной жизни традиционного казахского общества.....	694
<b>Инга Стасевич.</b> Граница внутри границ. Представления о родовых, культурных и символических рубежах в современной Киргизии (На материалах экспедиций петербургских этнографов, 2011–2016 гг.) .....	700
<b>Абылабек Асанканов.</b> Традиционное хозяйство киргизов Синьцзяна (КНР).....	709
<b>Галина Ксенжик.</b> Модернизационные процессы среди скотоводов казахской диаспоры Монголии .....	719
<b>Али Джон.</b> Изменения в традиционной культуре дунган и миграционные процессы .....	731
<b>РАЗДЕЛ VII</b>	
<b>Руслан Мурадов.</b> Регенерация святынь (Современное состояние мест поклонения в Хорезме).....	744
<b>Анна Цеслевская.</b> Биби Отун – традиционные женские религиозные лидеры в Таджикистане (Между традицией и современностью) .....	756
<b>Юрий Аверьянов, Эрик Сеитов.</b> Обрядовая жизнь шиитов <i>ирони</i> Бухары по данным полевых исследований....	762
<b>Тахир Каландаров.</b> Исмаилиты Памира в постсоветское время: будущее начинается в прошлом.....	774
<b>Айдарбек Кочкунов.</b> Современная религиозная обрядовая культура киргизов .....	787
<b>Елена Ларина.</b> Иеротопия святых мест и новые основания казахской идентичности .....	802
<b>Александр Селезнев, Ирина Селезнева.</b> Антропология ислама в Сибири: импульсы центральноазиатского влияния.....	824
Сведения об авторах .....	842

Во Имя Аллаха Всемилостивого, Милосердного!  
Уважаемые читатели!  
Мир Вам, милость Аллаха и его благословение!

Книга, которую вы держите в руках, – плод труда нескольких десятков ведущих специалистов в области истории и этнографии Центральной Азии. Коллективная работа ученых со всего мира, представляющих разные научные институты и школы, объединена доброй памятью и почтением к личности доктора исторических наук Балкис Халиловны Кармышевой (1916–2000).

Зимой 2017 г. в стенах Московской Соборной мечети состоялась научная конференция, посвященная наследию Балкис Кармышевой и результатам современного изучения обширного пространства Великого Шелкового пути. Так сложилось, что эта встреча, проведенная под эгидой Совета муфтиев России, стала первой после долгого перерыва возможностью для ученых обменяться своими новыми исследованиями по истории и этнографии Центральной Азии. Их благодатные изыскания, посвященные разным народам, культуре и традициям, жизни древних городов нашли отражение в докладах, вызвавших большой интерес в академическом сообществе. Тогда же возникла идея издания книги, содержащей статьи, ранее не опубликованные источники, полевые материалы, редкие иллюстрации, добытые в экспедициях.

Изданная книга вбирает в себя гораздо больше материалов, подготовленных к печати уже после проведения конференции, – имя Балкис Кармышевой продолжает собирать вокруг ученых, лично знавших ее или воспитанных на ее фундаментальных монографиях.

Традиционно научные проекты, инициированные и поддерживаемые Советом муфтиев России, имеют помимо очевидных академических смыслов и сугубо прикладное значение. Данная работа стоит в этом ряду. Познакомившись с ее содержанием, можно существенно расширить свои представления не только об особенностях истории, но и о современном развитии многих народов Центральной Азии, в том числе об их религиозной жизни. Сборник научных статей «Оазисы Шелкового пути» восполняет большой пробел. Это особенно ценно, учитывая долгие годы отсутствия подобных изданий, существующие стереотипы, трансформации, которые происходят в государствах Центральной Азии, нынешнее стремление к активизации интегративных процессов в гуманитарной сфере и познанию друг друга.



Через всю книгу сквозной линией проходит желание авторов полно и основательно проследить роль Балкис Кармышевой и других представителей татарской интеллигенции в изучении истории мусульманских народов. Сама судьба нашей выдающейся соотечественницы, начавшаяся в 1916 г. в татарской слободе Кульджи и прошедшая в путешествиях по узбекским, киргизским и таджикским городам и селениям, владение языками и глубокое понимание культуры и традиций народов – пример для современных ученых, стремящихся к познанию.

Отрадно, что традиции и высокий научный уровень, заданный Балкис Кармышевой, сохраняются, чему примером являются разделы и статьи этой содержательной и полезной книги.

Муфтий шейх Равиль Гайнутдин,  
председатель Совета муфтиев России  
и Духовного управления мусульман Российской Федерации



Во Имя Аллаха Всемилостивого, Милосердного!  
Уважаемые читатели!



За последние годы в рамках международного проекта «Духовный Шелковый путь» осуществлено издание нескольких серьезных работ, способствующих изучению древнего и самобытного пространства, включающего ныне территории нескольких государств. Сама идея обмена знаниями, активизация научных контактов – одна из важнейших миссий столь глобального проекта. Выход в свет сборника научных статей «Оазисы Шелкового пути» как нельзя лучше отражает стремление к сотрудничеству в духовной сфере, ведь в центре внимания авторов – тщательное, скрупулезное исследование истории и культуры этносов, живущих вдоль древней артерии – Шелкового пути.

Современное желание многих стран возродить в новых формах Шелковый путь опирается на богатейший опыт контактов, добрососедства, интереса друг к другу. Авторы настоящей книги рассказывают о разных сюжетах (религиозной и материальной культуре оседлого и кочевого населения Центральной Азии, искусстве древних ремесленных центров, современных этнодемографических процессах и о многом другом), но интерес к духовным традициям прослеживается через содержание всей работы.

Важно подчеркнуть, что читатель книги получает информацию от наиболее авторитетных в своих областях знаний ученых, признанных специалистов, исследователей истории и этнографии мусульманских народов Центральной Азии. Кроме авторов из ведущих отечественных научных и образовательных центров в работе над книгой приняли участие исследователи из различных стран ближнего и дальнего зарубежья (КНР, Узбекистана, Кыргызстана, Казахстана, Таджикистана, Туркменистана, Израиля, Польши, Франции, Германии и Италии). Не будет преувеличением сказать, что выход данной работы становится историографическим событием.

Вспоминая богатейшее наследие Балкис Кармышевой, современные ученые стремились следовать ее обширным научным интересам. Несмотря на столь многочисленный авторский коллектив, книга «Оазисы Шелкового пути» отличается целостностью, в ней каждый интересующийся историей и этнографией народов Центральной Азии найдет для себя полезные страницы. Именно поэтому это издание можно рекомендовать и для использования студентами-гуманитариями, и молодыми учеными, только подступающими к изучению цивилизаций Шелкового пути.

Помимо очевидной географической близости большинства этносов, представленных в книге, существует и важный духовный фундамент единства – многовековая опора на мусульманскую идею умеренности, милости и терпимости, выраженная в ханафитском мазхабе, исповедуемом большинством народов пространства Великого Шелкового пути. Данный сборник научных статей являет пример академического издания, отражающего объективный взгляд на историю и современную повседневность региона, способствующего складыванию корпуса современных исследований о Великом Шелковом пути.

Рушан Аббясов,  
первый заместитель председателя Совета муфтиев России  
и Духовного управления мусульман Российской Федерации

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Прошло больше года, как мы, лично знакомые и знающие ее только по книгам, вспоминали Балкис Халиловну Кармышеву в благословенных стенах Московской Соборной мечети.

Балкис – это кораническая Билкис, царица Савская. Балкис Кармышева, без преувеличения, стала царицей этнографии Средней Азии.

Работа Б.Х. Кармышевой «Каратегинские киргизы» вышла в свет в 2009 г., уже после ухода ее из жизни. А ведь еще опубликованы капитальные исследования «Узбеки-локайцы Южного Таджикистана» (1954 г.), «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана» (1976 г.) и десятки статей. Научное наследие Балкис Халиловны давно и прочно признано классикой отечественной этнографии.

В наше время былые полевые исследования, составлявшие славу и гордость русской и советской этнографии, многими воспринимаются как архаика. Знание о народах, их духовной и материальной культуре подменяются различными социологическими выборками, а то и новомодными этногенетическими построениями. Поэтому работы Балкис Кармышевой и ученых ее поколения приобретают на этом фоне еще большую ценность...

Балкис Халиловна, родившаяся в 1916 г. в Кульдже (ныне это Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая), буквально обошла всю Среднюю Азию. Горные кишлаки, юрты кочевников, махалли древних городов – везде у нее были друзья, с которыми она (в прямом смысле) находила общий язык.

Ее отец – Халиль Фатыхович Кармышев – родился в семье муллы, в степном Заволжье, в старинной татарской деревне Алтата Самарской губернии (ныне Саратовской области). Окончив медресе, Халиль в поисках работы отправился на знаменитую Макарьевскую ярмарку в Нижний Новгород, где нанялся приказчиком к уйгурскому купцу из Кульджи. Мать Балкис Халиловны, Галия Шахмухаммедовна, происходила из Казанской губернии. Ее семья также переселилась в Кульджу. Многонациональный город, где жили уйгуры, казахи, дунгане, татары, русские, стал для Балкис первым опытом познания разных цивилизаций. В семье Кармышевых читали газету «Тарджеман» Исмаила Гаспринского, выписывали журналы из Казани, Оренбурга, Баку. Джадидский уклад семьи формировал особое мировоззрение, в рамках которого Восток воспринимался и понимался без косности и снобизма. Интеллектуальность и широта взглядов, заложенные еще в детстве родителями, привели Балкис в науку.

В 1930 г. отец был репрессирован и сослан на Колыму. Балкис помогала матери, работала в Андижане на текстильном комбинате, в сельсовете, в школе. Нужно было поднимать многодетную семью, оставшуюся без кормильца.

В годы Великой Отечественной войны она смогла продолжить учебу. В это время в эвакуации в Узбекистане находились ученые, составившие славу советского востоковедения, – А.Ю. Якубовский, А.А. Семенов, С.П. Толстов, И.И. Зарубин и другие. Балкис было у кого учиться. И она училась...

В 1946 г. Кармышева окончила в Ташкенте исторический факультет Среднеазиатского государственного университета по кафедре археологии, которой в то время руководил легенда археологии Средней Азии М.Е. Массон. Так совпало, что сборник, посвященный памяти Балкис Халиловны, выходит в год столетия старейшего высшего учебного заведения Центральной Азии. Несколько раз за век своего существования университет менял название – Туркестанский, Среднеазиатский, Ташкентский, а ныне Национальный университет Узбекистана. Кармышева никогда не забывала свою альма-матер, и университет-юбиляр может гордиться своей выпускницей!

Конференции и издание трудов – лучшая память об ученом. В феврале 2017 г. в Московской Соборной мечети коллеги и ученики Балкис Халиловны отметили ее 100-летие проведением конференции с символичным названием «Оазисы Шелкового пути». Организаторами конференции выступили Совет муфтиев России, Духовное управление мусульман Российской Федерации, Институт всеобщей истории РАН, Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани. Подобное масштабное научное мероприятие не случайно проводилось в пространстве Московской Соборной мечети, и не только учитывая «восточный» характер представленных исследований. Совет муфтиев России инициирует и проводит различные научные исследования и проекты, а обращение к этнографии Центральной Азии не только актуально, но и закономерно. Во многом площадка мечети стала в ходе конференции авторитетным местом для встречи представителей научного сообщества, исследователей Центрально-Азиатского региона для обсуждения вопросов этнографии истории и источниковедения.

Разные доклады звучали в стенах Московской Соборной мечети. Этнический состав населения Ферганы; музыкальные традиции мусульман Туркестана; этнография и декоративно-прикладное искусство узбеков, киргизов; «туркестанский текст» в русской литературе; мир дореволюционного Ташкента в воспоминаниях чиновников рубежа XIX–XX вв.; взаимодействие Московской Соборной мечети и мусульман Центральной Азии в 1960-80-х гг. и др.

Участие в работе конференции приняли только российские коллеги из Москвы и С.-Петербурга. Но интерес к конференции за пределами Российской Федерации был настолько велик, что при подготовке настоящего сборника мы решили выйти за рамки юбилейной программы и прозвучавших на конференции докладов и расширить тематику сборника, его географию, а также авторский состав.

В сборнике представлены 66 статей 72 отечественных и зарубежных авторов из Германии, Израиля, Италии, Казахстана, Кыргызстана, Китая, Польши, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана и Франции. Он состоит из двух частей. Первая, мемориальная, посвящена самой Балкис Халиловне, ее научной биографии и наследию. В ней собраны воспоминания о ней ее близких, учеников и коллег, с которыми долгие годы она работала в экспедициях и академических кабинетах. Здесь же представлено документальное наследие Кармышевой, хранящееся в архивах Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан и Института этнологии и антропологии РАН. Сотрудником этих учреждений Балкис Халиловна была с 1945 по 1956 и с 1956 по 2000 год.

Вторая часть сборника поделена на семь самостоятельных разделов и наглядно демонстрирует, насколько велик интерес к современной проблематике в области этнографии, истории и источни-

коведения Центральной Азии. Первый раздел посвящен вопросам этнического состава населения нескольких субрегионов Центральной Азии – Восточного Туркестана, Ферганской долины, долины Зеравшана, Арало-Кунградского владения.

С древнейших времен через территорию Центральной Азии проходили торговые пути, связывавшие Восток и Запад. Интенсивное взаимодействие приводило к переселению и миграциям. Так, в здешних оазисах появились общины евреев, армян, татар, а во второй половине XIX в., после включения Туркестана в состав Российской империи, – русских, немцев и др. В XX в., когда целые народы в СССР подверглись репрессиям, в Центральной Азии появились крупные диаспоры, например, корейская. Диаспорам посвящен следующий раздел сборника.

Издревле народы Центрально-Азиатского региона были известны как искусные зодчие и ремесленники. Вышивальщицы, гончары, мастера, занимавшиеся обработкой металлов и т.д. были известны далеко за пределами своих городов и кишлаков. Наследию материальной и нематериальной культуры народов Центральной Азии посвящен третий раздел сборника.

Неповторимость музыкальной культуры региона, ее своеобразие, уникальность и самобытность музыкальных инструментов – обо всем этом можно узнать, знакомясь с четвертым разделом второй части сборника «Оазисы Шелкового пути».

Пятый раздел посвящен источниковедению в широком понимании этого слова. В нем речь идет о восприятии Центральной Азии и населявших ее народов русскими художниками и писателями, иностранцами и «туземными» путешественниками. Начиная со второй половины XIX в. здесь побывали сотни ученых и десятки научных экспедиций. Отчеты, записки, составленные по итогам этих поездок, ныне хранятся в музеях и архивах стран Европы и Азии, а так же в частных собраниях и коллекциях. Неоценим и персональный вклад порой незаслуженно забытых или, в силу различных обстоятельств, неполучивших достойного признания при жизни исследователей. Они были «рядовыми науки». Но ведь «армия науки» и состоит из таких «рядовых». Усилия каждого такого рядового открыли миру и высокие горы, бескрайние степи и плодородные равнины Центральной Азии.

Традиции русской и советской научных школ по изучению Центрально-Азиатского региона, воспитанницей которых была Балкис Халиловна Кармышева, продолжают и сегодня как в Российской Федерации, так в государствах Центральной Азии. Это наглядно демонстрируют статьи шестого раздела второй части сборника, посвященные этнографии узбеков, киргизов, уйгуров, казахов и дунган.

Ислам – это фундамент, на котором уже более тысячи лет зиждется культурная, духовная, повседневная и общественно-политическая жизнь народов Центральной Азии. Времена процветания сменялись годами упадка и иноземных завоеваний, а XX век стал для ислама в Центральной Азии и вообще в СССР эпохой гонений со стороны светского атеистического государства. Но ислам как в условиях господства традиционных социальных институтов и отношений, так и в эпоху IT-технологий, продолжает оказывать основополагающее влияние прежде всего на духовную и нравственную жизнь коренного населения. Народы Центральной Азии почитают и бережно хранят свою религиозную идентичность. Не случайно, что исследования, посвященные сохранению народами Центральной Азии религиозных традиций и практик, объединены в самостоятельный, завершающий, раздел сборника.

На фоне очевидной нехватки публикаций о Центральной Азии подготовленный сборник статей, надеемся, займет особое место в современной историографии изучения региона.

Составители и ответственный редактор выражают благодарность всем зарубежным коллегами, конечно, российским исследователям, за то, что они откликнулись, нашли время, силы и прислали разные, порой дискуссионные, но интересные и, безусловно, нужные, особенно начинающим свой путь в науке молодым этнологам, антропологам, историкам, источникововедами т.д., статьи. Ряд авторов практически в режиме «реального времени» полемизируют друг с другом. Сборник стал своеобразной площадкой для настоящих научных дискуссий.

Также слова признательности мы адресуем рецензентам сборника Наталье Космарской (канд. экон. наук, ИВИ РАН), Тиграну Мкртычеву (д-р искусствоведения, ГМВ), Ахмету Ярлыкапову (канд. ист. наук, МГИМО(У))

Думается, что уже пришло время заново открывать мир оазисов на древнем Шелковом пути...

*От составителей и ответственного редактора*

---

# ВСПОМИНАЯ БАЛКИС КАРМЫШЕВУ

---







## Елена Лунина О БАЛКИС ХАЛИЛОВНЕ КАРМЫШЕВОЙ

Рассказывать об ученом как о личности, о человеке лучше всего, наверное, получится у коллег, работавших с ним бок о бок. Они видят его близко в творческом процессе, в научном общении, в залах конференций и в поле, причем именно с той стороны его личности, которая может быть общеинтересна. Членам семьи говорить об этом сложнее: они находятся слишком близко, их отношения неизбежно до известной степени погружены в быт. И все-таки влияние личности, если она значительна, ощущается в любых отношениях, в том числе и в семье. Мне посчастливилось: у меня была такая бабушка, которой можно гордиться, которая оставила о себе память как о большом ученом и замечательном человеке; ее влияние на становление моей личности безусловно.

Я помню бабушку с детства; мне было четырнадцать лет, когда она получила возможность купить кооперативную квартиру и стала жить отдельно от семьи моих родителей. Благодаря судьбу, что и детские, и самые важные для формирования личности подростковые годы мы жили под одной крышей, рядом. Хотя, конечно, большую часть времени она посвящала любимой работе, нас объединяла общая жизнь семьи, и взрослые (она и мои родители) в значительной мере вместе эту жизнь обсуждали и строили. Нельзя сказать, что бабушка каким-то особым образом специально воспитывала своих внуков – меня и позже моего брата, – ведь в семье взрослые влияют на



Подпись

детей в первую очередь своим примером, а самое главное определяется их отношением, их любовью. Сама она воспитывалась в семье, где любовь и добрые отношения между всеми – взрослыми и детьми – были естественны как воздух, и так же она относилась ко всем нам и не только к нам, но и к разной живности и даже к растениям.

Когда она была девочкой, ее родители жили в городе (Кульдже), а на лето детей старались

отправить на джайляу (как сейчас родители вывозят детей на дачу). И, думаю, из этого мира горных пастбищ с его стадами и пастушьими собаками, юртами, простым бытом и максимальным приближением к природе она вынесла особую любовь и интерес ко всему живому (и, наверное, поэтому всегда понимала наши с братом детские желания завести собаку или кошку). Иногда она приводила нам примеры отношений в семье из своего детства, где у всех были свои семейные обязанности: например, младшие члены семьи, еще не умевшие помогать маме на кухне, могли чистить обувь или подметать пол. И такими примерами она подсказывала мне и брату, чем и как можно было помочь родителям. Вспоминая

сейчас эти и другие подробности, понимаю, как значим был для нее опыт ее детства и родительской семьи, и насколько важен был он в формировании принципиальных черт ее личности – доброго отношения и уважения к людям, чувства человеческого достоинства и ответственности. Портрет бабушкиной мамы в красивой раме, подобранной с особым чувством, всегда находился в ее комнате над рабочим столом.

События моей детской жизни, связанные с бабушкой, хотя по-своему и важны, однако, думаю, не могут сравниться с тем, чем обогатило меня общение с ней в моем отрочестве. Моя бабушка умела дружить. Скорее всего, именно из отношений с ней я вынесла первый опыт насто-



ящей дружбы, который сделал возможным для меня и все последующие мои дружеские союзы. Она по-настоящему интересовалась тем, что происходило в моей подростковой жизни, и находила время, несмотря на свою занятость, разговаривать со мной; читала мои первые поэтические опыты и что-то обязательно советовала; мы с ней могли обсуждать не только важные темы, но и фасоны юбки или блузки. Однако дело не только в этом. Я приходила к ней в сектор (в Институте этнографии), или она брала меня в гости к друзьям-коллегам, или везла меня, школьницу, показывать Ленинград – и я видела, как она общается с теми, с кем разделяет общие ценности и интересы. Это тоже была прекрасная школа дружбы и человеческих отношений. Благодаря моей бабушке я увидела и в какой-то мере узнала (насколько в подростковом возрасте, с его эгоистической сосредоточенностью на себе, можно узнавать и понимать взрослых) удивительных и замечательнейших людей, о которых вспоминаю и сейчас с особым трепетом и благодарностью: Елену Михайловну Пещереву, Фаню Давыдовну Люшкевич, Владимира Николаевича Басилова и его жену Ирину Андреевну, Елену Абрамовну и Бориса Анатольевича Литвинских, Татьяну Владимировну Станюкович. Думаю, что эти имена о многом говорят этнографам. Встречи с ними меня, подростка, убеждали в том, что между людьми могут быть отношения настолько глубокие и крепкие, бескорыстные и чистые, что над ними не властны никакие враждебные силы.

Позже, наблюдая, как бабушка работала с архивом Ф.А. Фиельструпа – замечательного русского этнографа, мужа Е.М. Пещеревой, – над статьей, посвященной его жизненному пути, я училась понимать, насколько тесно, неразрыв-

ными нитями связаны в ее жизни, с одной стороны, дружба и чувство долга перед друзьями, а с другой – научные интересы и ответственность ученого. И еще я чувствовала и понимала, как она счастлива и как умеет все это ценить и быть благодарной людям, судьбе.

Главным предметом мебели в комнате бабушки был письменный стол, и это отличало ее в моих глазах от многих взрослых, которых с детства мне приходилось видеть. Это был большой стол, заложённый книгами и бумагами; на нем часто можно было видеть целые слои черновиков – машинописных листов, с вычеркнутыми целыми абзацами, с приписками от руки на полях, подклеенными кусочками тоже исписанной бумаги и белыми пятнами корректирующей жидкости. Вокруг него стояли стол поменьше с пишущей машинкой (впоследствии – компьютер) и стулья с ящиками картотеки, полевыми материалами. Вдоль стен в комнате располагались стеллажи, сделанные моим отцом, и всюду, где можно, висели полки с множеством книг, словарей, альбомов, фотоматериалов, которые все время так или иначе были в работе, и это тоже было необычно. Всегда чувствовалось, что здесь идет какая-то особая жизнь, не связанная с узкими материальными интересами, творческая, одухотворенная. Мои родители приучали меня и брата относиться к ней с особым уважением, а сами старались освободить бабушку от домашних хлопот, чтобы она могла заниматься только научной работой. Моя мама вспоминает: «Эту работу мы как могли ей облегчали. С большим трудом (из-за дефицита) купили для нее пишущую машинку “Optima”, на которой она довольно быстро научилась печатать. С появлением персональных компьютеров мы купили один

из первых РС “Пентиум-286”, на котором мама освоила текстовые редакторы – сначала “Лексикон”, а затем и Word. Это значительно облегчило и ускорило выпуск ее научных материалов».

Напряжение вокруг бабушкиного письменного появлялось только тогда, когда возникала ситуация цейтнота: надо было сдавать статью, а времени оказывалось в обрез. Но это, как потом я поняла, происходило каждый раз, потому что бабушке была свойственна чрезвычайная добросовестность, стремление к точности в каждой детали, пусть даже «малозначимой», как могло бы показаться со стороны. Ко всему, о чем она писала, она относилась бережно, стремясь к тому, чтобы ни в чем не погрешить против научной истины. А кроме того, она считала своим долгом работать и над стилем изложения.

Родным языком был для нее татарский, русский она выучила позже, училась в русской школе, говорила и писала по-русски она превосходно, но всю жизнь считала себя обязанной совершенствовать свое владение русским языком, не расставалась со словарями. Полка с ними – как сейчас перед моими глазами: «Словарь живого великорусского языка» В.И. Даля, толковые словари Д.Н. Ушакова и С. Ожегова, орфографический, синонимов, антонимов, словарь грамматических трудностей русского языка, «Этимологический словарь» М. Фасмера – и это еще не полный список. По существу, русский стал для нее вторым родным, и в ее работе с языком никогда не было мертвой методичности, она увлекалась творческим процессом изложения, может быть, не менее чем самим предметом науки, любила слово, в его точности и целесообразности видела красоту и силу. Думаю, что это все не могло не отразить-

ся и на моем выборе жизненного пути – филологии.

Вообще удивительно, что, несмотря на напряженную работу, бабушка всегда старалась успевать читать или хотя бы пролистать художественные новинки или знаковые мемуары. Особенно мне запомнилось ее чтение, когда с середины 80-х гг. стало выходить много такого, о чем и подумать не могли еще недавно. Были у нее и любимые стихи, причем не обязательно самых известных поэтов, например, именно от нее я впервые услышала фамилию Бориса Чичибабина.

Бабушка довольно регулярно ходила на художественные выставки, в музеи, на концерты в консерваторию, в театр, и я не очень сейчас понимаю, как она все успевала. С какого-то времени она стала брать меня с собой, и я видела и чувствовала: все, что она смотрела и слушала, ее по-настоящему интересовало. Именно она приучила меня к классической музыке: дома включала проигрыватель и сажала меня слушать, а через некоторое время уже стало не нужно заставлять, я сама выбирала музыку, которую хотелось прослушать еще раз. У нее была любопытная коллекция виниловых пластинок, где, кроме Генделя и Баха, Вивальди и Моцарта, Бетховена и Шопена, Верди и Листа, Чайковского и Шостаковича, Рахманинова и Кабалевского, классических русских романсов и огромного шаляпинского альбома, нашли себе место татарские народные песни и песни коми, венгерская народная музыка и ростовские колокольные звоны, песни Вертинского. Некоторые произведения были в записи нескольких разных исполнителей, и я видела, что различия между ними для нее были значимы, хотя она и не получила музыкального образования.

Что касается живописи, то мне с бабушкой одинаково интересно было ходить и в большую Третьяковку, и в маленький уютный музей Тропинина в Замоскворечье, а потом просто бродить по Москве, многие особенные места в которой мне показала именно она (например, гончарную слободу и церковь горшечников – храм Успения Пресвятой Богородицы в Гончарах). А еще бабушка приводила меня в свое время на выставки на легендарной Малой Грузинской, 28, где можно было познакомиться с работами представителей неофициального искусства. Среди ее друзей тоже были художники (например, Рубен Агабекович Акбальян, муж О.А. Сухаревой, а также Ирина Федоровна Кибальник), она неизменно интересовалась их творчеством, а они дарили ей свои работы. От бабушки я впервые услышала многие имена, без которых немислима русская культура XX века, такие как Майя Плисецкая, Святослав Рихтер, Иннокентий Смоктуновский, Георгий Товстоногов, Николай Акимов, Николай Вавилов и другие.

Бабушка была в моем отрочестве тем человеком, который раздвигал мои горизонты и в переносном, и в прямом смысле. Так, когда мне было пятнадцать лет, она взяла меня в экспедицию в Башкирию, куда ее пригласили уфимские коллеги, и для меня это был месяц необыкновенного путешествия и приключений, поразительных впечатлений, радости прикосновения к совершенно новому и уникальному миру. И, конечно, вспоминаются часы общения между собой таких интересных этнографов, как Раиль Гумерович Кузеев, Светлана Николаевна Шитова, Наиль Валеевич Бикбулатов, на встречи с которыми брала меня бабушка. Глядя на этих людей, я чувствовала, что в их руках вещи более или менее



Подпись

обыкновенные: посуда и одежда, украшения и обувь, пища и упряжь, а порой даже самые незначительные, на взгляд непосвященных, черепки – приобретают какое-то особое, духовное, измерение, потому что осмысляются не прагматически, не утилитарно, а как элементы культуры. Теплый прием в Уфе, необыкновенная духовно-подъемная атмосфера творческого и дружеского обмена впечатлениями и мнениями, обсуждение экспедиционных планов и затем сама экспеди-

ция, в ходе которой мне, например, посчастливилось увидеть своими глазами знаменитую Капову пещеру с древней наскальной живописью, известную мне по учебнику географии, до сих пор не изгладились из памяти.

Вообще, несмотря на такую работу, которая самой сутью своей связана была с перемещениями в пространстве, бабушка и вне работы оставалась всегда неутомимой путешественницей. О поездке в Ленинград к Е.М. Пещеревой, куда она меня взяла в 1982 г., я упомянула, а еще мы летали в Алма-Ату (к родственникам и для знакомства с природой окрестностей города и высокогорного Медео) и во Львов – и все это в мои школьные годы в старших классах. И кроме этого, помню, с кем-то из приятельниц в середине лета она старалась на неделю-другую выбрать в тихое место, куда-нибудь в Вологду, или Торжок, или Верею, и просто отдохнуть, уйти от головных болей, которые ее мучили после падения и из-за переутомлений, насладиться среднейрусской природой. Тяжелые последствия для ее здоровья имела и авиакатастрофа, в которую она попала. Вот как вспоминает об этом ее дочь – моя мама: «О том, что наука была для нее самым главным в жизни, свидетельствует и трагический случай, произошедший с ней в Бухаре в 1978 г. Самолет Як-40, на котором она возвращалась из командировки, при взлете не набрал высоту и врезался в бетонное ограждение аэродрома. Возник сильный пожар. Так как мамино место находилось недалеко от аварийного выхода, ее быстро эвакуировали из горящего самолета. И вдруг, как мама сама рассказывала, она вспомнила, что в самолете остались черновые материалы для завершения ее докторской диссертации. Мама снова бросилась в заполненный продукта-

ми горения самолет, чтобы их спасти. Схватив портфель, она снова направилась к аварийному выходу. Ее удалось эвакуировать одной из последних в очень тяжелом состоянии. Она долго лежала в больнице Бухары: ожоги дыхательных путей. Защита докторской диссертации была отложена».

То, что она сравнительно быстро оправилась после таких тяжелых потрясений и приступила вновь к работе, видимо, лучше всего свидетельствует о ее бесконечной любви к делу, которым она занималась. Она не только отдавала ему все свои силы, но и получала от него ни с чем не сравнимую радость. Но неверно думать, что радость она получала только от работы, нет, она умела радоваться жизни во всех ее проявлениях: она наслаждалась дружбой, общением, искусством, путешествиями, а для моего брата, когда он был маленьким, выдумывала сказки. Она умела видеть красоту в малом, в какой-нибудь травинке, полевом цветке, жаворонке, невидимо, но звонко поющем в небе. Кстати, жила она недалеко от Алешкинского леса и старалась, делая перерывы в работе, выходить на прогулки в лес или поле. В летнюю пору иногда возвращалась домой, собрав букетик лесных или полевых цветов. И всегда прибавляла к цветам высокие травинки с метелками или султанчиками, создававшими объем букета и придававшими ему особую поэтичность и изящество. Если мы гуляли вместе, она, заметив рядом что-то достойное особого внимания, какую-нибудь росинку на листке манжетки или нежные белые цветочки звездчатки, только кратко говорила: «Смотри!» – и улыбкой и взглядом давала понять свое отношение, не отвлекаясь от разговора. Она научила меня видеть прекрасное, потому что то, как она любовалась миром, было

необыкновенно заразительно. «Наслаждаться», как заметила Стелла Ситдиковна Губаева, действительно было очень бабушкиным словом.

Возможно, что и оно, и сама эта способность – наслаждаться жизнью – пришли из семьи родителей. И думаю так вот почему. Перечитывая недавно письмо бабушкиного брата, призванного в 1941 г. в армию (и погибшего в Польше в 1944 г.), я обратила внимание на такие строки в конце: «Трудновато с табаком, а такого табаку, какого ты, мама, прислала... и в Ташкенте найти трудно. <...> ...если есть у вас табак, то обязательно пришлите, курить такой табак – это большое удовольствие и наслаждение». Жизнелюбие соединялось в ее личности с требовательностью к себе, умением отказаться от второстепенного ради главного. Ей было за семьдесят, но по утрам она делала зарядку, говорила, что без усилий воли у человека толком ничего в жизни не получится.

Моя бабушка умела уважать и ценить людей, была открытым, чутким человеком, поэтому располагала к себе тех, с кем сводили ее научные интересы, были ли это коллеги или те, от кого она получала этнографически ценные сведения. Она не пользовалась людьми, искренне проникалась их заботами и поэтому умела делать подарки, зная, кого и чем может порадовать; умела быть благодарной. Огорчалась, если сталкивалась с проявлением начальнической заносчивости и чванства или если видела, что человек не может разумно распорядиться своей жизнью, не в силах

найти себя и реализовать-ся. Глубоко печалилась, если гибли культурные ценности или природа. Ее трогали в людях искренность и простодушие. Она ценила хорошую шутку и вообще была веселым человеком,

могла над кем-то подтрунить, но всегда по-доброму, иногда рассказывала занятные истории из экспедиций. Помню, например, такую историю, которую она рассказывала с улыбкой: однажды в Средней Азии они были недалеко от тех мест, откуда родом был молодой аспирант, участник экспедиции. Он отпросился на один день, чтобы съездить к родным, и пропал. Не приехал ни к вечеру, ни на следующий день, ни через два дня. Когда он догнал экспедицию через несколько дней и его спросили, где же он пропадал и что случилось, молодой человек, не очень хорошо говоривший по-русски, застенчиво краснея и улыбаясь, ответил: «*Охазывается, я женился...*»

Конечно, черты характера человека проявляются во всем, что он делает. Бабушкина открытость как качество личности проявлялась в науке как широта взглядов, отсутствие предрассудков и предубеждений – как понимание ценности разнообразия культур и культуры в целом. Думается, эти смыслы продолжают быть актуальными и в наше время.



## Стелла Губаева

### СЛОВО ОБ УЧИТЕЛЕ

**В** далеком 1970 г. мне крупно повезло. Во-первых, я поступила в аспирантуру Института этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), где царил атмосфера удивительно теплая, доброжелательная и работали специалисты высочайшего класса. А во-вторых, я стала аспиранткой Балкис Халиловны Кармышевой. Научный сотрудник Института Владимир Андреевич Никонов, с которым я уже была знакома и который опекал меня, подвел к высокой, статной, красивой женщине, а она мне дружелюбно улыбнулась. Мои волнения и страхи как-то незаметно улеглись. О том, что она талантливый, влюбленный в свою профессию ученый, один из лучших знатоков этнографии Средней Азии, я узнала позже.

За годы аспирантуры она стала не только моим наставником, но и близким другом. И дружба наша продолжалась долгие 30 лет, вплоть до 2000 г., когда ее не стало.

Балкис Халиловна была не педантичным учителем. Она учила прежде всего своим примером. Аккуратность, присущая ей вообще, проявлялась и в работе. Имея богатейшее книжное собрание (многие книги были библиографической редкостью, наличие которых позавидовала бы не одна научная библиотека), она умудрялась во время работы не утонуть в этом море, а быстро найти нужное издание, потому что каждое имело свое определенное место. Словари (а каких только словарей у нее не было!) стояли на особой полке рядом с письменным столом, чтобы в любую минуту, не вставая из-за стола, найти нужную

информацию. Карты, чертежи, фотографии – все было тщательно классифицировано. На столе – компьютер. Ручки, отточенные карандаши всех цветов, фломастеры, ножницы, бумага беловая и черновая, бумага для записок, даже закладки – все имело свое место. Все было чисто, аккуратно, удобно. К книгам она относилась особо, я бы сказала – с пиететом. Небрежно валяющихся, с загнутыми страницами или запыленных книг я у нее не видела. А если она видела мое небрежное отношение к ним, делала мне малопривлекательное замечание.

Для полевых материалов у нее был специальный шкаф наподобие библиотечных каталожных, куда она складывала тематические выписки из полевых тетрадей. Причем старалась это сделать сразу после экспедиции, пока еще свежи были в памяти собранные материалы. Работа эта была трудоемкой, кропотливой, отнимала много времени, но зато значительно облегчала введение полевого материала в оборот, а также была гарантией, что ничто из собранного, будучи не выписанным, не забудется, не пропадет. Кроме того, она понимала, что сама обработать и опубликовать этот громадный материал она вряд ли успеет, а постороннему разобраться в ее тетрадях будет трудно. И чтобы сохранить для науки этот материал, она, не жалея сил, выполняла эту кропотливую работу. Причем старалась выделить на это ежедневно хоть какое-то количество времени. И ей не важно было, кто воспользуется этим материалом и насколько добросовестно воспользуется им. Главное, чтобы он был введен в научный оборот. Балкис Халиловна в этом пла-



не была щедрым человеком и часто делилась с коллегами и идеями, и материалами.

Квартира Балкис Халиловны имела яркий, нарядный, я бы сказала, праздничный вид. Каждая вещь, которая, казалось бы, никак не подходила к интерьеру, удивительным образом, благодаря вкусу Балкис Халиловны находила свое место и удачно гармонировала со всей обстановкой. Она не любила бесхозных, никак не устроенных вещей.

Поражало ее честнейшее отношение к работе. Она была способна часами рыться в словарях, справочниках, специальной литературе (что, кстати, доставляло ей истинное удовольствие), чтобы уточнить какую-нибудь небольшую деталь для очередной статьи; не ленилась, если была необходимость, запрашивать или уточнять какие-либо сведения у коллег (в том числе – и у живущих в других городах), у информаторов и терпеливо ждала ответа (а ответы она получала всегда, причем очень обстоятельные). Она без устали переделывала написанное, стремясь к совершенству, причем даже тогда, когда рукопись была уже у редактора. При этом не стеснялась просить прочитать очередной вариант работы коллег, друзей, родственников – всех тех, кто мог своими замечаниями улучшить работу. Эта кропотливость и тщательность, бесконечная шлифовка поглощали значительную часть ее времени, и она писала несколько медленнее, чем могла бы. Но зато все ее работы были филигранны. Они были выверены до предела, небрежных, наспех сделанных работ среди них не было.

В жизни деликатный и мягкий человек, Балкис Халиловна была требовательна и даже нетерпима, когда дело касалось науки. Особенно она была придирчива к своим ученикам. Балкис Халиловна совершенно не выносила недобросовестности, поверхностности, приспособлен-

чества, неуважительного отношения к достижениям предшественников. Она заставляла делать ссылки на автора, даже если информации у него было всего-то на одно предложение. Не всегда это было приятно, но это была школа, ее школа.

Балкис Халиловна и сама очень много вкладывала в своих учеников. Читала их часто слабые опусы тщательно и быстро, понимая, как важно для аспиранта время. Заметки на полях были самые разнообразные, часто довольно жесткие. Здесь же она делала ссылки на новые источники. Писала и о своих впечатлениях по поводу того или иного абзаца, раздела, часто эмоциональных, типа: «Здесь я хохотала до слез».

Кстати, учениками Балкис Халиловны были не только официальные аспиранты. Ими (учениками) можно считать и всех тех, кто обращался к ней за помощью. В первую очередь это были этнографы из Средней Азии и Казахстана. Каждому обратившемуся к ней, она, несмотря на свою бесконечную занятость, старалась помочь по мере своих возможностей, без устали читала и правила их работы. И, будучи выправленными ею, они неизменно обогащались, приобретали основательность. Можно сказать, что почти все этнографы Средней Азии прошли через ее руки. И все они считают ее, и вполне справедливо, своим учителем.

Балкис Халиловна была этнографом от Бога. Несмотря на то, что собранного ею материала хватило бы не на одну книгу, она почти каждый год выезжала в новую экспедицию, в первую очередь – по велению души: не могла не ездить. Но, главное, она понимала, что старые традиции, обычаи довольно быстро исчезают, и надо успеть хоть что-то сохранить для науки. Ей, как настоящему этнографу, нравилось общение с информаторами. Она получала истинное наслаждение (кстати, слово «наслаждаюсь» было ее люби-

мым словом) от долгих и неторопливых бесед с мудрыми стариками и старухами.

Причем общение с информаторами не было одноразовым, как чаще всего бывает в экспедициях. Многих из них Балкис Халиловна считала своими друзьями, постоянные связи с которыми сохранялись у нее не один год. Если ей приходилось бывать в тех краях снова, она обязательно навещала их. Некоторые из информаторов приезжали в Москву по каким-нибудь делам или на консультацию к врачам и останавливались у нее. И она, оставив свои неотложные дела, ходила с ними по разным инстанциям, по больницам и врачам, понимая, что жителю маленького глухого кишлака трудно ориентироваться в таком городе, как Москва. Такая широта души есть не у каждого.

Наслаждение, получаемое Балкис Халиловной от поездок в поле, было так велико, что они практически заменяли ей отпуск. А положенный отпуск она проводила безвылазно за рабочим столом, получая теперь наслаждение от того, что может, никуда не выходя из дому (только разве что иногда в магазин), работать, работать, работать. Эта преданность науке и самозабвенность, с которой она ею занималась, были примером для нас, ее учеников, не позволяли нам работать спустя рукава.

Диапазон творчества Б.Х. Кармышевой был очень широк. Скотоводство и земледелие, различные промыслы, в том числе женские, одежда и жилище, брак и семья, жизнь детей, погребально-поминальные обряды, ислам и служители ислама, конные игры, фольклор, ономастика, терминология и т.д., и т.д. Пожалуй, очень мало разделов в этнографии, где она не оставила бы след. Я не знаю, хорош или плох такой разброс тем, но многие ученые (Т.А. Жданко, О.А. Сухарева, Б.А. Литвинский, Е.А. Давидович и др.), не отрицая того, что ее статьи прекрасны и являются

серьезным вкладом в науку, все же считали, что она должна сосредоточить свои силы на написании монографий, тем более что у нее были горы материала. Но Балкис Халиловна была очень увлекающимся человеком. А ежегодные экспедиции подбрасывали ей новый изумительный, по ее мнению, материал, перед которым она не в силах была устоять и начинала писать очередную статью. Такой это был человек, пытающийся объять необъятное.

Самозабвенно занимаясь наукой, Балкис Халиловна, тем не менее, жила не только ею. Она любила, когда выдавалась такая возможность, ходить в театры, музеи, на выставки, слушать классическую музыку. У нее была любимая коллекция записей. И, конечно, очень любила читать художественную литературу – и стихи, и прозу. Времени на это у нее было мало, только час-другой перед сном, но ежедневно. Правда, часто художественная литература заменялась научной, когда срочно надо было прочитать книги, подаренные ей авторами (а ей дарили свои книги не только этнографы и не только специалисты по Средней Азии), чтобы как можно скорее сообщить автору свое мнение (а оно очень ценилось) и дать, если нужно, какие-то советы. Но все-таки чтение художественной литературы было ее хобби.

Балкис Халиловна страстно любила природу и при первой возможности она старалась выбраться в лес (зимой на лыжах), который был недалеко от ее дома. Но особенно она наслаждалась в экспедициях: горы, речные долины, холмистые степи, полупустыни и пустыни – все это неизменно приводило ее в восторг. Она вообще любила все совершенное и гармоничное, тонко чувствовала красоту.

Балкис Халиловна и сама была очень гармоничным, разносторонним человеком. И этим она в значительной степени была обязана семье, в ко-

торой выросла. Она родилась в 1916 г. в Кульдже (Китай, провинция Синьцзян) в образованной татарской семье<sup>1</sup>. Родители ее, Халиль Фатыхович Кармышев и Галия Шахмухамедовна Кармышева, были из семей сельских учителей и имамов. В семье Балкис Халиловны высоко чтилась мусульманская мораль, ценилась непреодолимая тяга к образованию. Живя в далекой Кульдже, Кармышевы выписывали газеты и журналы из Казани, Оренбурга, Баку, Крыма, являвшихся тогда центрами мусульманского образования. А вечерами, после работы, члены семьи, друзья, соседи горячо обсуждали прочитанное.

В семье царил дух доброжелательности к людям, независимо от их национальности, конфессиональной принадлежности и социального положения. Родители постоянно твердили своим детям: «Надо учить язык своих соседей, петь их песни, но нельзя забывать и своей культуры, надо ценить ее». Уважались искренность, сердечность, стремление к справедливости, добросовестное отношение к труду и порицались высокомерие, жадность, леность.

В этой семье культивировалось почитание памяти предков, знания о них передавались из поколения в поколение. Это было свято, что между прочим является одним из существенных признаков общей культуры. Для детей и внуков, чтобы они знали о своих корнях, писали свои воспоминания родственники со стороны матери и отца Балкис Халиловны. Для детей и внуков писали свои воспоминания и ее родители. Причем

очень интересные, полные метких наблюдений, мудрых мыслей, юмора. Например, в мемуарах матери Балкис Халиловны, опубликованных в 2004 г.<sup>2</sup>, мы читаем: «В те времена, когда невежественным людям была дана власть, частенько хозяева превращались в слуг, а слуги – в хозяев». Как удивительно точно сказано и верно на все времена. Или: «Недаром сказано, что, пока человек не стал путешественником, он не мусульманин (и вообще не верующий. – С. Г.)... В опасных местах человек искренне обращается к Богу, кается в своих грехах, обязуется совершать только благие дела, если благополучно минует опасность. Это и значит, что он становится истинным мусульманином и вообще верующим».

Предназначенные для детей и внуков, мемуары матери Балкис Халиловны, тем не менее, не ограничены только сведениями о предках, а представляют увлекательный рассказ о времени, в котором жили авторы, и людях, их окружавших. Талантливо написанные, они читаются на одном дыхании.

Завершить эти небольшие воспоминания о Б.Х. Кармышевой мне хотелось бы строками Назыма Хикмета: «Если я не буду гореть, если ты не будешь гореть, если он не будет гореть, кто ж тогда рассеет мрак?» Эти замечательные слова прекрасно характеризуют весь облик Балкис Халиловны. Она горела, горела постоянно, горела во всем, и прежде всего – в работе. И это ее горение, ее страстность, с какой она делала все, были примером для нас, ее учеников.

<sup>1</sup> Отец – Халиль Фатыхович Кармышев, родился в семье муллы, в степном Заволжье, в старинной деревне Алтата Самарской губернии (ныне Саратовской области). Окончив медресе, Халиль в поисках работы отправился на знаменитую Макарьевскую ярмарку в Нижний Новгород, где нанялся приказчиком к уйгурскому купцу из Кульджи. Мать Балкис Халиловны, Галия Шахмухамедовна, происходила из Казанской губернии.

<sup>2</sup> Кармышева Г.Ш. К истории татарской интеллигенции. (1890–1930-е годы): мемуары / отв. ред. С.С. Губаева. М., 2004.

Эдвард Ртвеладзе

## БАЛКИС ХАЛИЛОВНА КАРМЫШЕВА

(Малоизвестные страницы биографии и экспедиционной деятельности)

Я знал Балкис Халиловну Кармышеву с давних пор – еще со студенческих лет. Ее имя не раз упоминала в своих лекциях по этнографии народов Средней Азии, читавшихся нам в 1962–1963 гг. на кафедре археологии исторического факультета ТашГУ, замечательный этнограф Анна Сергеевна Морозова – ныне полузабытая, но яркая и самобытная личность<sup>1</sup>. Не раз добрым словом вспоминал Б.Х. Кармышеву и патриарх среднеазиатской археологии Михаил Евгеньевич Массон, у которого Балкис Халиловна училась в начале 1940-х гг. Ведь большое место в научном творчестве Б.Х. Кармышевой занимала проблема этносов, еще живущих или уже исчезнувших в пучине времени, племен и народов Средней Азии. Вышедшая в 1976 г. ее книга «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана» пользовалась огромной популярностью, причем, отмечу, не только у ученых, но и среди так называемого массового читателя. Я видел ее, к немалому своему удивлению, даже на книжных полках у жителей кишлаков Сурхандарьинской области, которые в оживленных спорах по поводу этнической принадлежности и давности проживания того или иного тюркского племени на данной территории – будь то юзы, карлуки или токчи, – апеллировали к авторитету Б.Х. Кармышевой и ее книге.

О популярности этой книги свидетельствует и одно показательное обстоятельство. Балкис Халиловна подарила ее мне одному из первых, с благожелательной надписью авторской рукой. Но спустя короткое время я обнаружил, что книга была цинично украдена из моей библиотеки. Несколько позже мне удалось приобрести у букинистов второй экземпляр этой книги. Но и ее украли – уже из моего кабинета в Институте искусствознания. Третий экземпляр, который мне посчастливилось купить в книжном магазине кишлака Дехканабад, постигла та же участь. Совершенно отчаявшись, я как-то в разговоре с Еленой Абрамовной Давидович посетовал на эту досадную закономерность, связанную с книгой Б.Х. Кармышевой. А некоторое время спустя Балкис Халиловна подарила мне книгу вторично, с трогательной дарственной надписью.

Лично же мы познакомились во второй половине 1970-х гг. в гостеприимной квартире (со временем ставшей родным домом для всех приезжавших из Средней Азии ученых) замечательных людей и выдающихся ученых Бориса Анатольевича Литвинского и Елены Абрамовны Давидович. С этой встречи и началась наша с Балкис Халиловной дружба, скрепленная общими научными интересами, экспедиционными поездками и принадлежностью к Ташкентской научной школе, внесшей огромный вклад в развитие археологии, этнографии, истории архитектуры и других исторических дисциплин.

<sup>1</sup> Краткий очерк об А.С. Морозовой помещен в моей книге: Вспоминая былое. Кн. II. Ташкент, 2014. С. 19–20.

Впоследствии перед каждым моим приездом в Москву Елена Абрамовна звонила Балкис Халиловне – назначалась встреча. Вчетвером за чашкой ароматного чая и прекрасно приготовленным Еленой Абрамовной пловом, обильно обогащенным зирой, мы неустанно говорили о науке. Борис Анатольевич выносил из своего кабинета книги, постоянно присылаемые ему из разных стран мира его зарубежными коллегами, и знакомил нас с ними. Елена Абрамовна рассказывала о нумизматических новостях, о курируемой ею «Эпиграфике Востока» и учрежденной недавно востоковедческой конференции «Бартольдские чтения». Балкис Халиловна докладывала об этнографических исследованиях в Средней Азии, а я – о своих маршрутных поездках по Сурхандарье, исследованиях на Дальверзинтепа, Будраче (средневековый Чаганиан) и начавшихся в то время раскопках на Кампыртепа.

Нередко в беседах упоминалось имя нашего общего учителя Михаила Евгеньевича Массона. Надо сказать, что Б.А. Литвинский и Е.А. Давидович, несмотря на возникшие у них с Михаилом Евгеньевичем противоречия, всегда относились к нему с большим уважением, причем Елена Абрамовна часто не без гордости вспоминала его слова, сказанные им о ней еще в начале 40-х гг. прошлого столетия: «Мал золотник, да дорог!»

Завязалась постоянная переписка. В моем архиве сохранилось множество (но далеко не все) писем Балкис Халиловны. В них она в первую очередь интересовалась результатами моих маршрутных поездок, во время которых я обследовал многие малодоступные места Сурхандарьи, в частности горные районы – Аманхана, Дербент, Вахшувар, Хуфар, Пашхурд, Вандоб,

и прежде всего этническим составом посещенных мной кишлаков.

Началось и совместное творческое содружество между сотрудниками УзИскЭ (Узбекистанской искусствоведческой экспедиции) и Института этнографии. По рекомендации Б.Х. Кармышевой в журнале «Советская этнография» была помещена статья З.А. Аршавской о народной архитектуре кишлака Хуфар, дома которого раскинулись террасами вдоль гор. Тогда же я рассказал Б.Х. Кармышевой о моем ученике Шакире Устаевиче Устаеве, с юных лет изучавшем этнографию народов Южного Узбекистана и особенно культовые обряды. Будучи начальником вневедомственной охраны поселка Гагарина, майор Ш.У. Устаев с первых лет включился в тематику работы нашей экспедиции. Ему были поручены сбор и обработка материалов по теме «Культовые обряды домусульманского происхождения у народов и племен Западного Гиссара» на примере известной монографии немецкого ученого Карла Йетмара «Религии Гиндукуша». В результате он опубликовал ряд статей<sup>1</sup>, в которых дана характеристика многих культовых обрядов и обычаев, среди которых особо интересна его статья об обрядах, связанных с почитанием и укрощением змей, что прежде вообще не было освещено в этнографической литературе.

Балкис Халиловна высоко оценивала научную деятельность Ш. Устаева.

Настала пора и личного знакомства сотрудников Отдела этнографии народов Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР с участниками нашей экспедиции. Первым приехал

<sup>1</sup> Статьи Ш.У. Устаева опубликованы в Трудах Байсунской научной экспедиции, Материалах Тохаристанской экспедиции, журналах «Советская этнография», «Общественные науки в Узбекистане» и различных научных сборниках.

Владимир Басилов – заведующий отделом. В те годы он завершал свою монографию о шаманизме у народов Сибири, и его чрезвычайно интересовали остатки шаманских верований у различных тюркских племен Средней Азии. Носителями этих верований были фолчи – шаманы, которые еще существовали в кишлаках Байсуна и Кугитанга.

Вместе с Ш. Устаевым Володя совершил ряд поездок к фолчи, присутствовал при обряде камлания и записал особенности их верований, которые позднее частично поместил в своей книге, посвященной шаманизму. Эта книга, с его подписью, бережно хранится в моей библиотеке. Есть и его статьи, среди которых я особо выделяю статью о культе отрезанной головы, написанную автором с присущим ему глобальным охватом и глубоким анализом. Кстати, этот культ был с древности присущ и Бактрии – Тохаристану и зафиксирован на ряде археологических памятников.

В. Басилов был прекрасным ученым и превосходным рассказчиком – его рассказы по вечерам о странствиях по европейским городам, путешествиях на борту океанографического судна по Тихому океану, где он занимался этнографией Полинезии и Меланезии, просто завораживали всех участников экспедиции, живших тогда в доме старого друга Шакира Устаева – Ахмеда, прошедшего вместе с ним суровую школу жизни в детдоме Байсуна.

Замечу попутно, что Ахмед тоже внес свою лепту в открытия археологических памятников Сурхандарьи. Как-то он рассказал мне, что в 1950-х гг. детдомовцы совершили экскурсию в местность Нон-дахана (дословно «Хлебный проход»), получившую свое название от таможни бухарского хана, сарбазы при которой кормились от проходящих через нее караванов. Там, на крутой скале он видел развалины

крепостных стен, которые были сложены из сырцового кирпича. Позднее мы совершили обследование этой местности и нашли не только крепость с хорошо сохранившимися помещениями<sup>1</sup>, но и прилегающее к ней, обведенное стеной поселение, датированное I–VII вв. н.э.

Наконец пришел черед и Балкис Халиловны. Она приехала к нам на экспедиционную базу в мае 1983 г. и оставалась до конца первой декады июня. В первый же день ее пребывания мы разработали план маршрутных поездок: в туркменский Келиф для исследования обычаев общины лодочников – кимечи, работавших еще до революции на знаменитой переправе через Амударью в Пашхурте, где Б.Х. Кармышева еще в 1956 г. зафиксировала малоизвестный праздник роз, в Кугитанг для изучения мавзолея Чупан-ата, в Дербент и его окрестности, в Аманхану – священное место мусульман Западного Гиссара, а также в Вахшувар и окрестные кишлаки Музрабадского района, что было полностью ею осуществлено.

В тот год мной проводились раскопки большого дома (P-1) на городище Кампыртепа, обогатившего науку находками самых ранних бактрийских рукописей на бересте, относящихся к первой половине II в. н.э. Поэтому я не всегда мог сопровождать Балкис Халиловну в ее поездках. Чаще всего ее проводником был Шакир Устаев, обеспечивавший эти поездки знаменитым «ГАЗ-69», прозванным в народе «козлом» за его невероятную проходимость по трудным горным дорогам. И тем не менее – мы побывали вместе в Келифе, Дербенте и Аманхане. Также мы совершили поездку в ущелье Тургандарьи и обследовали ряд святых мест,

<sup>1</sup> О ее открытии см.: *Ртвеладзе Э.В.* Александр Македонский в Бактрии и Согдиане. Ташкент, 2002. С. 65.

явно связанных с домусульманскими верованиями.

В Дербенте мы жили в гостеприимном доме Шарафа, где жила и мать жены Шакира Устаева – Норай. Будучи довольно властной женщиной, она управляла всем домом, как и многочисленным потомством всей семьи. Но несмотря на суровый вид, она была весьма доброжелательной. Глядя на нее, Балкис Халиловна говорила мне: «Вот, Эдвард Васильевич, вы, археологи, при раскопках часто находите терракотовые статуэтки, интерпретируемые вами как образ богини-матери – “mano”. А вот вам и живой ее пример, воплотивший в себе древние черты этого образа». Умение Б.Х. Кармышевой распознать в современнике черты отдаленного от нас веками образа или увидеть в, казалось бы, чисто мусульманских обрядах обряды, связанные с домусульманскими верованиями, было поразительным. Поэтому я всегда внимательнейшим образом читал все ее статьи, стремясь найти в археологических данных свидетельства культовых обрядов, зафиксированных этнографами. Это особенно помогло в написании моей статьи, посвященной культово-мемориальным сооружениям Кампыртепа.

Вечера в Дербенте Балкис Халиловна проводила в беседах с «mano» и приходившими к ней аксакалами – старейшими жителями кишлака. Днем же, в свободное от поездок время, она приезжала ко мне на раскоп и, усевшись на раскладной парусиновый стульчик, вела со мной беседы «за науку». Раскопки тогда шли медленно, поскольку работал я большей частью один, не считая двух-трех совсем юных, не окончивших еще школу мальчишек (кстати, двое из них работают у меня и сейчас – Сергей Худойназаров и Чары Буриев). Привлечь

взрослых ребят, а тем более мужчин, на археологические раскопки было тогда почти невозможно, поскольку работы для них в поселке в то время было предостаточно и оплачивалась она гораздо выше.

В последующие годы я не раз еще встречался с Балкис Халиловной – в Москве, Ташкенте и даже в Сурхандарье. В 1985 г. вместе с Борисом Анатольевичем Литвинским она приезжала к нам на проводимую нами на Дальверзинтепа научную конференцию «Вклад народов Средней Азии в мировую цивилизацию» (Рис. 1).

В последний раз в Ташкент Балкис Халиловна приезжала в начале 1990-х гг. – ей надо было поработать в архиве и съездить в Фергану. Мы долго бродили с ней по «старому» и «новому» городу, сохранявшему тогда еще черты былой планировки и старые дома. Глядя на них, Балкис Халиловна вспоминала свою ташкентскую юность.

Ее образ навсегда сохранился в моей памяти не только потому, что она принадлежала к славной плеяде ученых, заложивших основу подлинной науки в Средней Азии, но и потому, что была добрейшим, отзывчивым ко всем человеком, «Царицей Савской» нашего времени.



Рис. 1. Лагерь. В дни конференции. Соловьев В., Ртвеладзе Э., Литвинский Б., Запаров Ш., Ильясов Дж., Хакимов З., Пугаченкова Г., Кармышева Б. Дальверзинтепе. 1985 г.  
Фото автора

## Турсун Салимов

# ВОСПОМИНАНИЕ О Б.Х. КАРМЫШЕВОЙ

Весной в 1985 г. меня, тогда еще молодого преподавателя исторического факультета Ташкентского государственного университета, на 3 месяца направили на стажировку в Институт этнографии и антропологии АН СССР. Приехав в Москву, я представился заведующему отделом «Народов средней Азии и Казахстана» Т.А. Жданко. Побеседовав со мной, она назначила научными консультантами Н.П. Лобачеву и А.Н. Жилину. На следующий день я прибыл в отдел пораньше и стал ждать ответственных за меня патронесс. Раньше патронесс на работу в тот день пришла Балкис Халиловна Кармышева. Мы познакомились, и она спросила, откуда я родом, к какой этнической группе я принадлежу и т.д. Затем вынула из портфеля какие-то документы и начала работать над ними, а я продолжал терпеливо ждать своих наставниц.

Вдруг Б.Х. Кармышева подняла голову и обратилась ко мне деликатно: «Молодой человек, можно вам сделать замечание? Я вижу, что вы столько времени проводите без дела, вы молоды, вам кажется, что все еще впереди, поверьте, время быстро проходит, поэтому берите с собой книгу или что-нибудь еще, только дорожите временем!» Сначала слова Балкис Халиловны задели, а может, даже и обидели меня где-то в глубине души. Однако очень скоро я понял, насколько правильными были эти слова, сказанные ею, прожившей к тому времени почти семидесятилетнюю, порою такую непростую жизнь.

Стажировка моя была очень плодотворной. Вначале в отделе обсудили черновой вариант моей диссертации, раскритиковав ее по делу. Я усиленно работал в Государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина в диссертационном зале и через год защитил кандидатскую диссертацию в Московском государственном университете им М.В. Ломоносова.

В конце 1980-х гг. мы начали организовывать этнографические экспедиции с моим коллегой Абдужаббором Кабировым, с которым работали на историческом факультете Ташкентского государственного университета. Кабиров долгие годы участвовал в археологических раскопках и утверждал, что традиционные этнографические обычаи и обряды продолжают еще сохраняться в далеких селениях горных районов Узбекистана. Мы брали в экспедицию по 15–16 студентов и совершали поездки в кишлаки Нуратинского, Фаришского, Зааминского, Шахрисабзского, Байсунского и других высокогорных районов Узбекистана.

Во время экспедиции в Нурату на меня произвело большое впечатление традиционное хозяйство населения горных сел, их земледельческие приемы на полях, увлажненных весной селевыми потоками горных речек (*лойқа*). Вернувшись в Ташкент, я начал собирать материалы для научной статьи и обнаружил, что в сборнике полевых исследований Института истории АН Узбекской ССР за 1978 г. опубликована статья Б.Х. Кармышевой на эту тему. Самое интересное, что ин-



форматором, и моим, и Балкис Халиловны, был один и тот же житель села Темиркаул Кубай Турсунов, только Балкис Халиловна общалась с ним в 1975-м, а я в 1989 г.

Когда я был в экспедиции в селении Мачай Байсунского района Сурхандарьинской области Узбекистана, местные жители вспоминали, что две русские женщины (одна из которых была Балкис Халиловна) бывали в их селе, жили в палатке и беседовали со старожилками, собирали этнографические материалы. Этот материал наверняка вошел в монографию Кармышевой «Очерки этнической истории юга Таджикистана и Узбекистана».

И сегодня, когда я провожу занятие со студентами-историками и этнологами, вспоминаю мудрые слова Балкис Халиловны о том, что жизнь и время быстротечны и мы должны использовать с пользой каждое ее мгновение. Сам беспрекословно следую этому совету, всегда беру с собой что-то почитать и занимаюсь каждую свободную минуту. Студентам всегда рекомендую читать научные статьи, монографии Б.Х. Кармышевой, чтобы они вбирали пример того, как должен работать настоящий ученый над своими исследованиями.

Балкис Халиловна Кармышева, посвятившая всю свою жизнь изучению народов Средней Азии, навсегда оставила след в моей жизни.



Сергей Абашин

## «В ЛАБИРИНТАХ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ»: ТРУДЫ Б.Х. КАРМЫШЕВОЙ КАК НАСЛЕДИЕ СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

**Б**ыла ли советская этнография служанкой государства или, наоборот, его жертвой? Выполняли ли советские этнографы те задания, которые им спускались сверху или же они проводили свои исследования, исходя из собственных интересов, иногда вопреки официальному заказу? Должны ли мы в конце концов отбросить труды советской этнографии как идеологизированное знание или можно многое взять из этого знания в сегодняшний день? Ответы на эти вопросы требуют, видимо, специальных историографических исследований и нового внимательного перечитывания советских этнографических текстов.

Чтобы понимать тексты, написанные в советское время, необходимо иметь в виду, что у советской этнографии сложился ряд формальных особенностей, которые воспроизводились во многих исследованиях в качестве образца. Во-первых, это, конечно, отсылки к марксизму, в частности особое внимание к экономической детерминации всех социальных процессов, классовым отношениям и формационным этапам развития. Марксизм при этом не понимался всегда одинаково, эта методология в ее советском издании постоянно корректировалась и уточнялась, иногда принимая более жесткие формы, а иногда более дискуссионные<sup>1</sup>. Во-вторых, это особое

внимание к проблематике этнической истории и этногенеза, так как считалось, что этнография связана с «национальной политикой» и «межнациональными отношениями». Причем понятийный аппарат изучения этногенеза менялся от концепций Н.Я. Марра о постоянном смешении народов до теории Ю.В. Бромлея о преемственности этносов<sup>2</sup>. В результате в позднесоветское время сложилась на практике смесь из марровских и бромлеевских понятий и идей, которые имели статус полуофициального учения, обязательного для формальной отсылки и использования. В-третьих, в понятийном языке и практике советской этнографии важное место занимало эволюционистское понятие «пережитка», подчеркивающее, что этнографы, будучи историками, занимаются преимущественно реконструкцией прошлого через собирание материалов в настоящем<sup>3</sup>. Попытки перенаправить взгляд этнографов на современность удавались лишь

---

Knowledge in Imperial Russia and the USSR / Roland Cvetkovski and Alexis Hofmeister (eds.). Budapest–New York: Central European University Press, 2014. P. 121–144.

<sup>2</sup> О развитии российской и советской этнографии, основных ее идейных этапах см.: *Слезкин Ю.* Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М., 2008.

<sup>3</sup> Подробный разбор идеи «пережитков» в советской этнографии см.: DeWeese D. Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia // *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia* / Florian Mühlfried and Sergey Sokolovskiy (eds). Münster: Lit Verlag, 2011. P. 35–58; *Алымов С.* Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950–1960-е гг. // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 261–287.

---

<sup>1</sup> О том, как марксизм влиял на советскую этнографию, см.: Gellner E. *State and Society in Soviet Thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1988; Alymov S. *Ethnography, Marxism and Soviet Ideology* // *An Empire of Others: Creating Ethnographic*

частично, а многие из них продолжали заниматься историческими реконструкциями, причем основной точкой внимания был рубеж XIX–XX столетий, доступный для устной истории и безопасный в смысле идеологических претензий.

Перечисленные особенности структурировали и полевые практики сбора данных, и практики написания и рецензирования текстов, создавая общую дисциплинарную рамку, внутрицеховой теоретический язык и опознавательные знаки этнографичности. Сегодня все эти элементы нередко выглядят и критикуются как догматические, но в свое время благодаря им можно было отстаивать дисциплинарную самостоятельность, иерархию и границы, а также, как ни странно, скрываться от слишком пристального внимания идеологической цензуры. К этому нужно добавить, что отношение к тем или иным дисциплинарным обязательствам со стороны отдельных ученых могло быть как достаточно внимательным, с попытками внести изменения и уточнения, для того чтобы учесть новые вопросы и темы, а могло быть формальным, своеобразным прикрытием для самых разнообразных этнографических интересов.

Соотношение идеологического контроля, дисциплинарной лояльности и индивидуальных предпочтений определяло в каждом конкретном случае и конкретном контексте смысловую нагруженность и ценность той или иной академической работы. Степень вовлеченности этнографов в теоретические дебаты была очень разной, и все прекрасно понимали, где отвлеченные споры о понятиях, а где сбор эмпирического материала, который мог говорить порой сам за себя без каких-либо дополнительных разъяснений. К тому же некоторая изолированность небольшого советского этнографического сообщества,

где все друг друга знали, позволяли добавлять к письменным текстам постоянную устную, формальную и неформальную, дискуссию, с помощью которой уточнялись и корректировались скрытые смыслы и намерения.

Конечно, чтение советских текстов спустя много лет представляет трудности. Уже сложно восстановить весь внутрицеховой контекст дебатов, особенно в устной их части. Не всегда легко считывать эзопов язык, спрятанный за идеологическими клише. Однако попытки такого прочтения необходимы. Они нужны как для сохранения дисциплинарной преемственности и идентичности, так и для включения переработанного и иногда переосмысленного советского гуманитарного знания в новые академические и политические условия<sup>1</sup>.

В данной статье я предлагаю свой опыт чтения некоторых работ известного советского этнографа, специалиста по Средней Азии Балкис Халиловны Кармышевой. В сфере ее интересов были разные темы, но, пожалуй, основной была проблема этногенеза и этнической истории народов региона, о чем она думала и писала на протяжении всей своей академической карьеры. Я попытаюсь в виде небольшого эссе суммировать основные вопросы, выводы, открытия и способы говорения, которые, на мой взгляд, содержатся в трудах Б.Х. Камышевой. Своей задачей я вижу рассказ о научном творчестве одной из важных фигур в советских исследованиях Средней Азии

<sup>1</sup> Интересно было бы, например, сопоставить опыт советской школы изучения этнических идентификаций в Средней Азии и новых работ по этой теме. См., например: *Абашиш С.* Рецензия на: P. Finke. *Variations on Uzbek Identity: Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes.* New York and Oxford: Berghahn, 2014 // *Этнографическое обозрение.* 2015. № 4. С. 177–181.

и одновременно анализ наследия советской этнографии в этой области знания.

**Локайцы.** Первым серьезным большим исследованием Б.Х. Кармышевой была работа «Узбеки-локайцы Южного Таджикистана», изданная в Сталинабаде (Душанбе) в 1954 г.<sup>1</sup>

Как писала сама исследовательница в предисловии к своей книге, задача изучения локайцев, особой группы узбеков, живущих на территории Южного Таджикистана, была ей поставлена в 1945 г. Этот выбор, сделанный в такое тяжелое время для страны – в год окончания большой войны, был продиктован, скорее всего, не какими-то теоретическими соображениями, а сугубо практической логикой. Именно локайцы составляли основную силу антисоветского движения в Восточной Бухаре (на территории будущего Таджикистана) в начале 1920-х гг., и их лидер Ибрагимбек, который со своими отрядами бежал в Афганистан и оттуда продолжал сопротивление, был арестован и расстрелян только в 1931 г. Советские чиновники имели очень поверхностную, скорее всего полную предубеждений, картину об этой группе местных жителей, беспокоились о сохранении ее лояльности и думали о том, как полнее интегрировать локайцев в таджикостанское общество. Очевидно, что интерес этнографов проистекал из этой практической необходимости составления полноценного научного портрета локайцев как отдельной группы, с описанием хозяйства, культуры и социальных отношений.

Этот социальный заказ, в который уже была вписана идеология и ожидаемый результат, особенно заметен в заключительной части изданной

книги, написанной как будто бы специально для контролирующего взгляда. Чеканные формулы, которые уже не несли никакого авторского смысла, легитимировали статус работы: «...в атмосфере дружбы народов, воспитанной в трудящихся массах великой Коммунистической партией, узбеки-локайцы чувствуют себя равноправным членом дружной семьи различных национальностей, населяющих Таджикистан, и с большим энтузиазмом и трудолюбием участвуют в общем деле построения коммунизма в СССР»<sup>2</sup>. При этом содержание самого исследования существовало отдельно от этих выводов, не противоречило им, но и не было их доказательством. Текст словно находился в двух разных измерениях – в идеологическом и собственно академическом.

Чтение текста показывает, что главным интересом Б.Х. Кармышевой было выяснение истории происхождения локайцев. На тот момент единого мнения на этот счет не существовало: в одних публикациях утверждалось, что они являются одним из узбекско-даштикипчакских племен, которые мигрировали в Среднюю Азию с севера в XVI в., в других – что они относятся к более ранним переселенцам, то ли эпохи завоевания Чингисхана в XIII в., то ли даже самых ранних периодов проникновения тюрков в регион в первой половине I тыс. н.э. Способом решения этого спорного вопроса стала реконструкция всего родо-племенного состава локайцев, выявление основных названий его подразделений и сопоставление их с названиями других тюркских народов. Исследовательница исходила из того факта, что родо-племенные структуры могут быстро распасться и потом легко объединяться

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Вып. 1. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Вып. 1. С. 149.

в новых комбинациях, включая в свой состав новые компоненты, поэтому, прослеживая схожие названия родов, можно восстановить их прежнюю принадлежность. Проведя такой анализ, Б.Х. Кармышева выявила наибольшее число совпадений с казахами, особенно Среднего джуза, а также частично с киргизами и татарами Южной Сибири, но не обнаружила существенных совпадений ни с ранними тюрками, ни с даштикипчацкими узбекскими племенами.

Найденное решение было простым по своей логике и вполне аргументированным. Оно объясняло все особенности культуры и самосознания локайцев. Изначально они стояли особняком от ранних тюрков и даштикипчацких узбеков, были близки скорее к казахам, но, переместившись на юг (это могло произойти в XVII–XVIII вв., как Б.Х. Кармышева написала позднее, в другой книге<sup>1</sup>), в собственно Среднюю Азию, вступили в более тесные отношения с переселившимися сюда ранее, в XVI в., племенами кочевых узбеков и стали их частью. Возникшие здесь же после переселения тесные взаимоотношения с ранними тюрками и даже с местными таджиками дополнили специфику локайской культуры. При этом для Б.Х. Кармышевой не стоял вопрос об узбекскости локайцев, узбеки были «конгломератом тюрко-монгольских племен и родов» – последние часто объединялись в новые конфигурации, и из них потом возникали различные тюркские народы, поэтому локайцы, чьи предки когда-то были близки казахам, вполне органично вошли в состав узбеков.

Значительное место в книге занимал рассказ об истории локайцев в XIX и начале XX в., когда

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С. 235.

они играли важную военно-политическую роль в регионе. Благодаря этому за ними закрепился воинственный образ, который в свою очередь выделял их из других тюркоязычных племен и способствовал сохранению у них отдельного самосознания. «Привыкнув считать себя в этой стране победителями или потомками победителей, будучи обычно в привилегированном положении благодаря своим связям с правящими феодальными кругами... локайская кочевая знать, – подчеркивала этнограф, – не стремилась завязывать культурно-экономические отношения с соседями»<sup>2</sup>. Эта часть книги была насыщена марксистским языком, включающим отсылки к феодализму и классовому неравенству. Сложно сказать, действительно ли Б.Х. Кармышева пыталась найти причину длительной устойчивости локайской самоидентификации в анализе социальных и политических реалий или же это была дань идеологизированному заказу, когда нужно было объяснить, почему локайцы оказались вовлечены в антисоветское движение, что было невозможно без отсылок к марксизму. В своих последующих работах, написанных в менее политически строгую эпоху, исследовательница реже использовала классовый анализ и формационные определения, при этом ее труды все же не вступали в противоречие с официальной марксистской риторикой, но и не диктовались последней.

**Восточная Бухара.** В следующей книге, которая была опубликована в Москве спустя 22 года, в 1976 г., и называлась «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана», Б.Х. Кармышева перешла на более высокую ступеньку обобщения своих пред-

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Вып. 1. С. 43.

ставлений об этногенезе и этнической истории народов Средней Азии. В фокусе внимания были теперь не только Таджикистан и не одна группа, а большая историко-этнографическая область, известная как Восточная Бухара, и все ее население. Задачей был заявлен анализ «формирования этнического состава» районов, которые долгое время считались малоизученной среднеазиатской периферией. Хотя исследовательница называла свою цель «скромной», имея в виду относительную ограниченность изучаемой территории, но в действительности область являлась, по ее же словам, «местом стыка больших массивов таджикского и узбекского народов, местом стыка двух культур – оседлой земледельческой и кочевой скотоводческой». Таким образом, на примере Восточной Бухары можно рассмотреть «многовековой процесс взаимовлияния и взаимопроникновения». Иными словами, одна историко-этнографическая область стала фактически моделью всей Средней Азии, и сделанные выводы относились ко всему ее населению.

При чтении этой книги бросаются в глаза некоторые нестыковки структуры, за которой проглядывают проблемы с классификацией местных племен и народов. Первая глава книги была посвящена общей классификации народов Восточной Бухары, их расселению и численности на момент рубежа XIX–XX вв. В этой части этническая классификация отражала каноническое уже для советского времени национальное разделение среднеазиатских народов. Она включала в себя таджиков, узбеков и «другие народы», такие как арабы, ирани, цыгане, афганцы, индийцы, а также русские, туркмены, казахи, киргизы и евреи. Таджики в свою очередь были поделены на жителей «историко-культурных областей» (кулябцы, каратегинцы и др.) и «районов мень-

шего размера» (варзобцы и др.), жителей городов и крупных населенных пунктов (байсунцы и др.), а также «этнографические группы генетического типа» (чагатаи, хардури, плюс ходжи и сейиды). Чагатаев Б.Х. Кармышева предпочла рассматривать именно в разделе о таджиках, хотя многие из них, по ее же словам, были двуязычными или говорили преимущественно на узбекском языке. Узбеки были поделены на три слоя: население без родо-племенного деления (те же чагатаи, ходжа, каршинцы), ранние племена (тюрки, кальтатаи, карлуки, барласы и др.) и поздние племена (даштикипчакские узбекские племена, такие как кунграты, юзы/джузы, локайцы, катаганы, дурмены и др.). Б.Х. Кармышева отметила, что в узком значении слово «узбек» употреблялось в Восточной Бухаре только в отношении последней, третьей группы, вторых чаще называли тюрками, первую же группу обычно было принято в литературе называть сартами, но в Восточной Бухаре их называли чагатаями или даже таджиками, что объясняло, почему последние более подробно рассматриваются в разделе о таджиках. Несмотря на такое различие (само)наименований, исследовательница тут же уточнила, что нет сомнений, что они все принадлежали в указанный период, т.е. на рубеже XIX–XX столетий, «к единой узбекской народности»<sup>1</sup>.

Во второй главе реконструировалась «история формирования населения» Восточной Бухары. Причем здесь вдруг структура текста и классификация народов приобрела другой характер. В отдельную группу были выделены «таджики и узбеки – чагатай и ходжа», потом уже были описаны отдельно таджики, узбеки и другие народы. Появление отдельного раздела о чагатаях

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 67.

было явной попыткой решить двусмысленность структуры/классификации первой главы, в которой чагатаи были названы частью узбекской народности, при этом их описание было помещено в раздел о таджиках<sup>1</sup>. Строгое следование советской национальной классификации не позволяло корректно описать эту особую группу, и она оказывалась то среди узбеков, то среди таджиков. Вторая глава радикально решила эту дилемму, выделив чагатаев и ходжей как самостоятельную группу/раздел и нарушив, таким образом, советскую каноническую схему. И хотя деление чагатаев на узбеков и таджиков (или узбекоязычных и таджикоязычных) сохранилось в названии раздела, но оно было сделано уже внутри группы, т.е. язык перестал быть главным основанием для определения самой этой группы как единого целого.

Не делая специальных теоретических экскурсов в теорию этничности, Б.Х. Кармышева, по сути дела, своей этнографической конкретикой создавала свое понимание этнической проблематики. Она уделяла особое внимание идентификации местного населения, считая его более важным, как я полагаю, чем языковой признак, который был ключевым в советском понимании нации. Термин (исследовательница использовала понятия «термин» и «название», а не «идентичность») «чагатай», по ее мнению, охватывал сначала привилегированное тюрко-монгольское окружение правителя-Чингисида Чагатайхана, потом всех тюрков Мавераннахра, т.е. междуручья рек Амударья и Сырдарья, или практически всей Средней Азии, а потом уже он стал (само)

<sup>1</sup> Схожие проблемы с национальным определением были у ходжей. Подробнее об этой группе см.: *Абаишин С.* Потомки святых в современной Средней Азии // *Этнографическое обозрение.* 2001. № 4. С. 62–83.

названием определенной группы оседлых «тюрков и таджиков»<sup>2</sup>. Последние две группы активно смешивались друг с другом на протяжении длительного периода: таджики усваивали узбекский (тюркский) язык, а тюрки, оседая, – таджикский. Причем, как отмечает Б.Х. Кармышева, такое взаимное смешение усилилось после прихода даштикипчакских узбеков, которые вытеснили тюрков из кочевьев и вынудили их оседать в оазисах и предгорьях, где жило ираноязычное население. При этом еще на рубеже XIX–XX вв. в Восточной Бухаре бытовало активное двуязычие, а выбор предпочтительного языка в том или ином районе и местечке диктовался демографическим соотношением разных групп населения.

Стоит также заметить, что Б.Х. Кармышева указала на сходство термина «чагатай» с терминами «сарт» и «тат», которые не были известны в Восточной Бухаре и употреблялись в северных областях Средней Азии<sup>3</sup>. Здесь же она писала, что и термин «таджик» тоже нередко употреблялся в этом регионе относительно оседлого населения без родо-племенного деления, независимо от языка<sup>4</sup>. Последнее замечание, правда, запутывает читателя, поскольку исследовательница сама предпочитала называть местный иранский язык таджикским, используя одновременно каноническое советское определение, которое, видимо, опасалась нарушить из-за возможных упреков и недовольств.

<sup>2</sup> *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 125.

<sup>3</sup> О сартах подробнее см.: *Абаишин С.* Проблема сартов в русской историографии XIX – первой четверти XX в. // *Абаишин С.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007. Гл. 4. С.95–176.

<sup>4</sup> *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 141–142.

В раздел об узбеках Б.Х. Кармышева поместила рассказ о ранних тюрках, которые, в отличие от чагатаев, не оседали, а сохраняли кочевой и полукочевой образ жизни долгое время, вплоть до начала XX в., имели отдельное «этническое самосознание и самоназвание», а «окружающее население рассматривало каждую из этих групп как самостоятельную этническую единицу»<sup>1</sup>. Некоторые из ранних тюрков, такие как тагчи, смешались с таджиками, а потом примкнули к даштикипчакским узбекам-катаганам, сохранив или восстановив тюркский язык и кочевой (горный) образ жизни. Этих ранних кочевых тюрков, следуя опять же канонической истории, исследовательница назвала «ядром узбекском народности».

Интересным было наблюдение Б.Х. Кармышевой по поводу того, что поздние узбекские племена включали в себя не только переселенцев XVI в., известных как даштикипчакские узбеки, но группы казахов и каракалпаков, которые мигрировали в Восточную Бухару позднее, уже в XVII–XVIII вв., и присоединились к даштикипчакским узбекам. Такими более поздними переселенцами были кунграты, локайцы и катаганы. Сами же даштикипчакские узбеки не столько оседали и растворялись среди оседлого населения, как это было в центральных областях Средней Азии, сколько сохраняли свой образ жизни и включали в себя новые группы, в том числе отдельные группы оседлого населения, «что еще больше осложняло и без того сложный и пестрый родо-племенной состав узбеков»<sup>2</sup>.

Итак, узбеки и таджики, как следует из содержания книги, в прошлом отличались «чрезвычайным разнообразием и сложностью этнического состава», смешанностью и дробностью. Родо-племенное деление позволяло включать новые элементы в родовой состав, что было особым типом этнической консолидации, племена распадались и воссоздавались в новых комбинациях с включением новых групп, некоторая часть из них при этом теряла родо-племенные названия/идентичности и сливалась с оседлым населением. Оседлое население тоже было дробным и включало множество этнографических групп территориального и генетического типа, некоторые из них приравнивались к племенам при взимании налогов, несении трудовых повинностей и выставлении людей в войска и в других сферах общественной жизни. На постоянное смешение влияли миграции и оседание кочевников. Оттеснение даштикипчакскими узбеками ранних кочевых тюрков в горы и предгорья способствовало тому, что последние оседали среди таджиков и сливались с ними, при этом в одних случаях новые общности переходили на таджикский язык, в другом – на узбекский/тюркский. Причем даштикипчакские узбеки не утрачивали родо-племенные деления и сохранялись большими массивами отдельно от других групп местного населения. Констатируя эту сложность, Б.Х. Кармышева нисколько не ставила под сомнение общую логику этногенеза и этнической истории, которая неминуемо вела к объединению всех этих разных групп в узбекскую и таджикскую нации, завершившемуся в результате «активизации этнических процессов» под влиянием Российской империи и потом в составе СССР<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 258.

<sup>2</sup> Там же. С. 211.

<sup>3</sup> Там же. С. 265.



Хотя Б.Х. Кармышева изучала преимущественно регион бывшей Восточной Бухары, ее интерес им не ограничивался. Она проводила исследования в средней части долины Зеравшана, в Нурагинских предгорьях, в Ферганской долине и среди каратегинских киргизов<sup>1</sup>. Ее полевой этнографический опыт охватил значительную часть Средней Азии и позволял увидеть как общие процессы, так и специфику тех или иных территорий.

Я упомяну лишь одну работу. В очерке о долине Среднего Зеравшана, опубликованном в 1969 г., исследовательница обратила внимание на специфику формирования местного населения<sup>2</sup>. В анализе она использовала ту же схему, что и по отношению к Восточной Бухаре, указав на то, что вместе «с преобладающим процессом отторжения по языку местного ираноязычного населения частично происходил и переход тюркоязычного населения на таджикскую речь»<sup>3</sup>. Б.Х. Кармышева упомянула три волны переселения тюрков: ранние миграции, миграции в период монгольского нашествия и миграцию даштикипчакских узбеков, при этом каждая раз часть более поздних кочевников сохраняла свою самостоятельность на новом месте, часть смешивалась с группами из предыдущих волн, а часть смешивалась с местным оседлым населением, принимала их язык или передавала им свой язык.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков // Советская этнография. 1960. № 1; Кармышева Б.Х., Пещерова Е.М. Этнографические материалы о таджиках Нурагинского хребта // Советская этнография. 1964. № 1; Кармышева Б.Х. Новые материалы по этнографии населения Нурагинского хребта // Полевые исследования Института этнографии. 1976. М., 1978; Она же. Каратегинские киргизы. М., 2009.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Население // Этнографические очерки узбекского сельского населения / Б.Х. Кармышева и Г.П. Васильева (ред.). М., 1969. С. 17–47.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Этнографические очерки узбекского сельского населения. С. 17.

И хотя к 1917 г., по ее словам, «процесс консолидации узбекской нации не был завершен», перечисленные группы имели много общего и уже представляли собой некое сообщество<sup>4</sup>.

Спецификой Среднезеравшанской долины было то, что даштикипчакские узбеки являлись здесь преобладающей группой и ранние тюрки, за исключением барласов, слились с ними. Причем это произошло не столько в XVI в., сколько в XVIII и XIX вв., когда после нашествий, внутренних войн, хозяйственного запустения и разрушения ирригационных систем население долины сформировалось заново. В это же время сюда стали переселяться и оседать, помимо даштикипчакских узбеков, каракалпаки, туркмены, арабы, цыгане, кипчаки и юзы, афганцы, бухарцы, а также ирани из Мерва, таджики из Верхнего Зеравшана и Каратегина, тюрки из Хиссара и Ура-Тюбе. Все эти группы сохраняли внутреннюю замкнутость, и только в годы советской власти стало происходить «постепенное изживание обособленности родо-племенных групп внутри узбекского народа», а к 1960-м гг. «единое национальное самосознание и самоназвание» уже полностью господствовало<sup>5</sup>. «Процесс постепенного сближения и частичного слияния рассмотренных малочисленных национальных групп с преобладающим населением – узбеками – неизбежный и естественный, – писала Б.Х. Кармышева. – Протекает он безболезненно, без какого-либо вмешательства со стороны официальных учреждений»<sup>6</sup>.

**Мавераннахр.** В своих трудах Б.Х. Кармышева всегда сохраняла три элемента: советскую номенклатуру национальностей, указание на три

<sup>4</sup> Там же. С. 20.

<sup>5</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>6</sup> Там же. С. 45.

волны или три группы тюрков, из которых образовался узбекский народ, и тезис о постоянных разнонаправленных миграциях и смешении тюрков и иранцев (узбеков и таджиков). Если первый и второй элементы были скорее обязательными формулами, которые должны были вписать работу в официальные и общепринятые рамки, то третий составлял суть исследовательского метода. Между первыми двумя и третьим элементами возникали некоторые нестыковки и противоречия, которые чаще всего Б.Х. Кармышева не пыталась как-то однозначно решить, а сохраняла их все одновременно в одном тексте, избегая, таким образом, прямых столкновений своего полевого материала с официальной точкой зрения.

Со временем труды Б.Х. Кармышевой перешли на следующий уровень обобщения, который охватывал уже всю Среднюю Азию. Опыт исследования отдельных историко-этнографических областей позволил сформулировать идею целостного подхода к изучению этнических процессов, взаимосвязи разных группы населения друг с другом, обусловленность этих взаимосвязей экономикой и ландшафтом.

В статье «“Кочевая степь” Мавераннахра и ее население в конце XIX – начале XX в.», опубликованной в 1980 г., Б.Х. Кармышева предложила свое общее видение закономерностей формирования населения всего региона<sup>1</sup>. Интересно, что она использовала при этом термин «Мавераннахр» (арабскую версию слова «Междуречье») вместо «Средней Азии». Было ли это осознанной попыткой уйти от официальной советской географической и национальной номенклатуры или такая замена рассматривалась только как литера-

турный образ – не очень ясно. Но эффект, независимо от замысла, выглядел вполне концептуальным. В статье исследовательница обратила внимание на то, что «степь» находилась не только за пределами земледельческого ареала, к северу от Мавераннахра, но и внутри него – там оазисы перемежались степными и полупустынными пространствами с кочевым и полукочевым населением. Устойчивость кочевого образа жизни здесь определялась недостатком земли для оседания и потребностью в товарах скотоводческого производства. Экономический симбиоз двух экономик был важным, в свою очередь, для всей социальной жизни. Взаимодействие между двумя укладами представляло широкий репертуар отношений, включало в себя торговлю и обмен, аренду земли и скота, наем работников и «торговую дружбу», браки, совместные ритуалы-соствязания. Такой симбиоз, с одной стороны, «стимулировал интеграционные, консолидационные и ассимиляционные процессы», с другой – обуславливал хозяйственную специализацию и культурные особенности разных групп<sup>2</sup>.

Хозяйственный дуализм предопределял, по мнению исследовательницы, и двусторонний характер этнических процессов, постоянное смешение и размежевание. В среднеазиатском Междуречье все группы были расселены островками между численно преобладавшими даштикипчакскими узбеками, более мелкие группы кочевников «находились в той или иной стадии слияния с узбеками, которые выступали здесь в роли ассимилятора», но эта роль не была монопольной: в западной части региона ту же функцию выполняли туркмены, на севере – казахи, на востоке – киргизы и таджики. В тексте в качестве примера Б.Х. Кармышева показала исто-

<sup>1</sup> «Кочевая степь» Мавераннахра и ее население в конце XIX – начале XX в. (по этнографическим данным) // Советская этнография. 1980. № 1. С. 46–55.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

рию расселения туркмен вверх по Амударье и по Зеравшану, отметив, что одни из них долго сохраняли самостоятельность, а другие – ассимилировались и превратились в одно из узбекских племен. Другим примером стали каракалпаки, которые после миграции в Самарканд и Ташкент были ассимилированы узбеками и казахами, в Фергане же, заняв нишу степных кочевников, они сохранили самостоятельность. Казахи тоже переселялись в Междуречье, но быстро там ассимилировались с даштикипчакскими узбеками. Киргизы в оазисах ассимилировались с узбеками и таджиками, а в горах, наоборот, сами ассимилировали тех и других. Упомянула Б.Х. Кармышева и сартов: «...нельзя согласиться с мнением некоторых исследователей, что сарты – это тюркизированные иранцы. Сарты сложились в результате взаимодействия тюркских и иранских групп, а не чьего-либо одностороннего влияния»<sup>1</sup>. Все эти примеры должны были опровергнуть распространенную точку зрения об одной исторической линии этнических процессов – тюркизации кочевниками ираноязычного оседлого населения – и доказать наличие множества различных линий, которые образовывали «исключительно сложные этнокультурные процессы»<sup>2</sup>.

В статье «Об этнических процессах у населения горной зоны Средней Азии в новое время», опубликованной в 1991 г., накануне распада СССР, Б.Х. Кармышева сосредоточилась на анализе взаимосвязи ландшафта, хозяйства и этнического самосознания<sup>3</sup>. В нарисованной картине вся Средняя Азия (термин «Мавераннахр» уже не

использовался) представляла собой «зону активных межэтнических контактов», которые происходили на границах хозяйственной трехчленной структуры: город – сельская округа – кочевая степь, между которыми существовало разделение труда и одновременно экономический симбиоз. Горные территории не нарушали эту структуру, так как в них тоже была своя кочевая степь и свои земледельческие округа, т.е. свои кочевые/полукочевые экономики и горное/предгорное земледелие. Очередная миграционная волна степных кочевников, повторяла Б.Х. Кармышева свой любимый тезис, вытесняла прежних кочевников в горы и горные ущелья, там последние становились горными кочевниками, часть из них возвращалась в степь и сливалась с победителями, часть сливалась с оседлыми жителями оазисов и часть – с оседлыми жителями горных долин. Зонально-хозяйственное распределение совпадало с этническим, хотя в каждой историко-этнографической области оно имело свою собственную классификацию. Например, в Ферганской долине высокогорье занимали киргизы и иногда таджики, средний ярус гор – киргизы, таджики, сарты и иногда тюрки, нижний ярус и предгорья – сарты, узбеки даштикипчакского происхождения, таджики, иногда тюрки и киргизы<sup>4</sup>. Казахи обычно не поднимались в горы, узбеки жили в среднем и нижнем ярусе, а высокогорье использовали для отгонного скотоводства, тюрки же, напротив, отгоняли скот в предгорья и степь, а жили на среднем и нижнем ярусе гор и в долинах горных рек рядом с таджиками, в результате сливаясь с ними. «Длительный процесс оседания кочевников и слияние их с оседлым населением, – повторяла Б.Х. Кармышева, – обычно

<sup>1</sup> «Кочевая степь» Мавераннахра и ее население в конце XIX – начале XX в. С. 54.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Об этнических процессах у населения горной зоны Средней Азии в новое время // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 3. Этнография. М., 1991. С. 65–74.

<sup>4</sup> Там же. С. 67.

протекал мирно и через стадию двуязычия привел к победе одного из контактирующих языков»<sup>1</sup>.

В этих двух статьях Б.Х. Кармышева уже не упоминала советскую национальную классификацию и не ссылалась на три миграционные волны кочевников-тюрков. Это не означает, что она отказалась от этих схем и вступила с ними в критическую дискуссию. Скорее всего, по умолчанию, эти две базовые идеи, с помощью которых было принято описывать этногенез и этническую историю народов Средней Азии, она продолжала признавать как официальную позицию. Но исчезновение их из текстов, возможно, означало, что они фактически перестали быть необходимыми исследовательнице для анализа конкретного материала и больше не помогали объяснять богатый и разнообразный материал, собранный в поле. Во всяком случае, такую гипотезу я решусь предложить после своего перечитывания упомянутых текстов.

**Заключение.** В своих исследованиях Б.Х. Кармышева редко обращалась к советской истории XX столетия, а если делала это, то формализовала свой текст в соответствии с теми требованиями, которые считались обязательными. Нации узбеков и таджиков в советское время уже, безусловно, сложились, согласно официальной доктрине, все прочие идентичности исчезли или сохранились в виде «пережитков», прежние локальные и племенные группы в некоторых случаях лишь остались в виде постепенно исчезающих этнографических групп. Никто открыто не обсуждал и не ставил под сомнение такой вывод, когда речь шла о советской современности. Анализ этнического многообразия и культурной

сложности был возможен только для досоветских эпох. Это был принципиальный уход в прошлое, которое ограничивалось, самое позднее, началом XX в., периодом, как я уже отмечал, относительно идеологически безопасным и относительно свободным для исследований. Такую стратегию избирали многие советские этнографы, открывая для себя возможность заниматься наукой без пристального внешнего контроля.

Однако парадокс этнографического знания состоял в том, что, говоря об истории, этнографы использовали материал, собранный среди людей, живущих вместе с ними в одно время. Не случайно подзаголовком во многих работах Б.Х. Кармышевой было указание на «этнографические данные», что подразумевало именно собранные самим автором полевые материалы и опору на них в выводах. Иными словами, неизменно повторяя слова об утрате значения прежних – региональных и родо-племенных – идентичностей, этнографы, тем не менее, сами же фиксировали их в изучаемом, современном для них, обществе. Б.Х. Кармышева собирала детальные живые данные о том, как люди понимают такого рода идентичности и в 1940–1950-е, и в 1970–1980-е гг., хотя, казалось бы, успело смениться целое поколение и советские трансформации уже глубоко проникли в Среднюю Азию.

Это внутреннее противоречие ставит вопрос о том, в какой степени сегодня мы можем использовать собранные советскими этнографами материалы для понимания уже советского времени и общества. Должны ли мы следовать прямолинейно логике написанного в то время, не замечая того контекста, в котором ученым приходилось что-то умалчивать, что-то писать эзоповым языком? Или же, как раз учитывая специфику эпохи, мы можем увидеть в этнографических текстах,

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Об этнических процессах у населения горной зоны Средней Азии в новое время. С. 68.

которые повествуют о «пережитках прошлого», свидетельства, которые позволяют реконструировать жизнь в той же Средней Азии в советский период? Наверное, любой однозначный ответ был бы в этом случае опрометчивым. Требуется кропотливая историографическая, и текстологическая в том числе, работа со всеми материалами, опубликованными и неопубликованными, которые оставили после себя классики советской

этнографии. Только тщательный анализ поможет более или менее основательно интерпретировать написанное ими. Сейчас мы можем сказать лишь, что, конечно, в советское время общество не было таким простым и однородным, каким оно представало часто в официальных описаниях, но из этого не следует, что оно было архаичным и неизменным и что официальная точка зрения не отражала какую-то часть реальности.



Ольга Наумова

«...СЧИТАЮ ПРЕСТУПЛЕНИЕМ, ЧТО Я ДО СИХ ПОР  
НЕ КОНЧИЛА СВОИХ ЛОКАЙЦЕВ...»:  
Б.Х. КАРМЫШЕВА О РАБОТЕ ЭТНОГРАФА  
В ПИСЬМАХ К О.А. СУХАРЕВОЙ, 1961–1970 гг.

Балкис Халиловна Кармышева с 1956 г., а Ольга Александровна Сухарева с 1969 г. работали в секторе Средней Азии и Казахстана Института этнографии (далее – ИЭ) АН СССР в Москве и, можно без преувеличения сказать, составляли его элиту. Среди других сотрудников их выделала особая связь с регионом, который они изучали, с людьми, которые там жили. Они не были приезжавшими в среднеазиатское поле наблюдателями, пусть и очень внимательными, но с рождения жили среди этих людей, свободно общались с узбеками и таджиками на их родных языках, знали их жизнь досконально.

О.А. Сухарева (1903–1983) – в советский период ведущий отечественный специалист по этнографии Средней Азии<sup>1</sup>. В 1950–1960-е гг. она жила в Ташкенте, была зав. сектором этнографии Института истории и археологии (далее – ИИА) АН Узбекской ССР, вела активную переписку с учеными Москвы, Ленинграда, Душанбе. В 1969–1970 гг. переехала в Москву<sup>2</sup>, где стала

работать в секторе Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР; ее корреспондентами в это время становятся среднеазиатские коллеги. Старшая дочь О.А. Сухаревой, Елена Рубеновна Акбальян, сберегла ее переписку<sup>3</sup>. Всего сохранилось 94 письма, адресованных О.А. Сухаревой такими известными исследователями, как Е.А. Давидович, Т.А. Жданко, Б.Х. Кармышева, Н.А. Кисляков, Б.А. Литвинский, А.С. Морозова, Е.М. Пещерева, А.К. Писарчик, Г.П. Снесарев, а также 35 писем учеников и других коллег. Письма охватывают период с сентября 1949 по декабрь 1981 г. Из этого собрания мною опубликованы письма А.К. Писарчик<sup>4</sup>.

В данной публикации представлены 23 из 24 писем Б.Х. Кармышевой (1916–2000)<sup>5</sup>, первое из которых датировано 10 декабря 1961 г., а последнее – 2 ноября 1970 г. В это время Б.Х. Кармышева – кандидат исторических наук (1951),

<sup>1</sup> Подробнее о жизни О.А.Сухаревой см.: *Наумова О.Б.* Ольга Александровна Сухарева (к 100-летию со дня рождения) // *Этнографическое обозрение*. 2003. № 6. С. 94–114; *Она же.* Жизнь, отданная науке: страницы биографии Ольги Александровны Сухаревой // *Выдающиеся этнологи и антропологи XX века*. М., 2004. С. 517–543.

<sup>2</sup> По материалам личного дела, хранящегося в Научном архиве Института этнологии и антропологии РАН (далее – НА ИЭА РАН), в 1968 г. О.А. Сухарева была зачислена в ИЭ АН СССР консультантом на общественных началах, а с августа 1969 г. – штатным консультантом. Окончательный переезд в Москву, вероятно, состоялся позднее.

<sup>3</sup> Сердечно благодарю Елену Рубеновну за возможность работать с письмами, которые после предварительной обработки будут переданы в НА ИЭА РАН.

<sup>4</sup> *Наумова О.Б.* Среднеазиатская этнография 1960–1970-х годов в письмах А.К. Писарчик к О.А. Сухаревой // Три века российской этнографии: страницы истории / Серия: «Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии». Вып. 1. / отв. ред. А.А. Сирина. М., 2017. (Электронное издание) С. 246–277.

<sup>5</sup> О Б.Х. Кармышевой см.: *Губаева С.С.* Балкис Халиловна Кармышева (13.07.1916–09.10.2000) // *Этнографическое обозрение*. 2001. № 3. С. 154–157; *Она же.* Б.Х. Кармышева и ее творчество // *Кармышева Б.Х.* Каратегинские киргизы. М., 2009. С. 3–18.

старший научный сотрудник (с 1957 г.) работала в секторе Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР в Москве. Все это десятилетие (с 1959 г.) она была начальником Среднеазиатской этнографической экспедиции ИЭ<sup>1</sup>, сама не раз выезжала в поле.

Письма Б.Х. Кармышевой могут послужить источником для восстановления некоторых деталей научной и научно-организационной жизни ИЭ в 1960-х гг. С разной степенью подробности она пишет об организации полевых исследований в кишлаках под Самаркандом, подготовке по этим материалам коллективной «колхозной» монографии<sup>2</sup>; работе над глоссарием для томов по Средней Азии и Казахстану в серии «Народы мира», планировании и написании собственных докладов, статей и книг, а также сборников статей, готовившихся вместе с коллегами. В письмах есть упоминания об обсуждении диссертаций сотрудников сектора, ее мнения об отдельных диссертационных работах, о некоторых коллегах-ученых, отношении к тем или иным событиям научной жизни. Два письма посвящены довольно подробному обсуждению работы над Историко-этнографическим атласом – распределению районов Узбекистана и Таджикистана, в которых предполагалось развернуть полевые исследования, между участниками этого фундаментального труда. Б.Х. Кармышева помогала О.А. Сухаревой в организации защиты ее докторской диссертации в Институте, начиная с 1965 г.

<sup>1</sup> НА ИЭА РАН. Личное дело Б.Х. Кармышевой. Л. 231–232.

<sup>2</sup> Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969. Подробнее о работе по подготовке «колхозных» монографий в ИЭ АН СССР см.: *Алымов С.С.* Павел Иванович Кушнер: между наукой и идеологией // *Выдающиеся этнологи и антропологи XX века.* М., 2004. С. 505–509.

хлопотала вместе с Т.А. Жданко о ее переезде из Ташкента в Москву и устройстве на работу в ИЭ, что также отразилось в переписке.

Несомненно, все эти материалы могут пригодиться историку отечественной этнографической науки для уточнения отдельных вопросов организации изучения среднеазиатской этнографии головными институтами страны. Однако основная ценность ее писем в том, что они дают портрет самой Б.Х. Кармышевой как человека эмоционального, страстного, иногда резкого в суждениях, деятельно любящего друзей и близких. Письма характеризуют ее и как ученого – раскрывают ее научные приоритеты, тематические предпочтения, отношение к своей работе и профессии.

Главный интерес полевых исследований для Б.Х. Кармышевой был в сборе материалов по традиционной этнографии, фиксации «уходящей природы». *«В этих районах произошли огромные преобразования. В ближайшие годы они изменятся неузнаваемо»*, – пишет она Сухаревой. Но для Б.Х. Кармышевой это не означает, что нужно заниматься этими преобразованиями, их влиянием на жизнь людей. Вывод из этой ситуации другой: *«Поэтому надо подытожить предыдущее»* (17.05.1962). Как и другие этнографы ее круга, она была всецело за «пережиточную» этнографию. Характерно в этой связи ее замечание о сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований 1963 г.: *«Часть сессии была очень неинтересной и даже убогой, увы (между нами). Тем более на фоне археологии. Что-то очень грустно»* (06.04.1964). Очевидно, что тут речь идет о предпринимаемых тогда попытках этнографического изучения современности, выливавшихся в идеологизированные выхолащенные формы и часто сводившихся

к набору идеологически выверенных в духе того времени штампов. Почти дословно она повторяет слова А.К. Писарчик, написанные Ольге Александровне Сухаревой о сессии 1960 г. в Киеве: *«Киевская сессия произвела на меня удручающее впечатление в этнографическом плане. Самый интересный этнографический доклад сделал Рыбаков – на основе фольклора – былин, и археологического материала – дал очень интересные иллюстрации историческим событиям <...> Свой век мы доработаем, а что будет дальше? Надо довести до конца начатое?»*<sup>1</sup>

Занятия этнографией Б.Х. Кармышева ощущала как любимое дело жизни, относилась к своей работе очень страстно. *«Излюбленным районом»* называет она место своих полевых исследований – территорию Южного Узбекистана и Таджикистана. Слова «научная тема» и «мечта» в ее письмах – это синонимы: *«Я давно лелеяла мечту написать обширное введение к своим карлукам: история формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана на позднем этапе (XVI–XIX вв.). И вот решила выдвинуть эту тему на конгресс»; «На днях с нами, среднеазиатами, беседовал шеф по тому же вопросу. Я ему тоже рассказывала о своей теме и мечте»*, – пишет она в 1962 г. (17.05.1962. Выделено мной. – О. Н.). (Книга Б.Х. Кармышевой на эту тему вышла в 1976 г.)

Работа ощущается ею как радость, и это очень чувствуется в письмах: *«Дорогая Ольга Александровна! Я вчера пережила много радостных минут и продолжаю быть в этом состоянии»*. Речь в письме (03.09.1965) идет о знакомстве с коллекцией негативов дореволюционных фото-

графий Средней Азии, но эти слова могли бы стать эпиграфом ко всей этнографической работе Б.Х. Кармышевой.

Омрачала эту радость острая нехватка времени. Почти каждый год Б.Х. Кармышева выезжала в экспедиции, и обработка огромнейшего и ценнейшего полевого материала висела над ней дамокловым мечом. *«Столько интереснейшего материала накопилось за без малого 20 лет работы по этим районам! Многое вчерне написано. А все лежит»*, – пишет она про «излюбленный район» (17.05.1962). Написать все, что задумано, по своим полевым материалам Б.Х. Кармышева считала долгом и перед наукой, и перед теми людьми, среди которых работала. Поэтому тема времени красной нитью проходит через всю переписку: *«Мне самой жаль, что я отказываюсь от Ваших узбеков, но нельзя объять необъятного, как Вам известно, и нельзя жадничать. Я считаю преступлением, что я до сих пор не кончила своих локайцев. Мне потребовался бы всего год, чтобы оформить (включая обновление материала) II выпуск их, уже полунаписанный давно. А карлуки? А тюрки? Все это и еще многое другое ждет своей очереди»* (10.12.1961).

*«В экспедицию собираюсь опять на Сурхан. Удивительно там интересно. Материалы прошлого года еще и не думала обрабатывать. Время летит просто невозможно»* (08.03.1965).

*«Мне так жаль, что я так много времени потратила на колхозную монографию, а главное – тратила и трачу на домашнюю работу, и выхода никакого нет»* (04.06.1966).

*«Дорогая Ольга Александровна! Вам от “Самарканда” отвлекаться нельзя. Я надеюсь, что если не будет войны, мы с Вами лет до 75 не потеряем работоспособности, и надо за это бороться. Но рассчитывать точно на это нельзя,*

<sup>1</sup> Наумова О.Б. Среднеазиатская этнография 1960–1970-х годов в письмах А.К. Писарчик к О.А. Сухаревой. Вып. 1. С. 246–277.



конечно, и надо доводить до конца начатые или почти завершенные дела, ибо время, увы, летит с невероятной быстротой» (04.06.1966).

Собственная работа продвигалась медленно, потому что приходилось отвлекаться на другие дела, но, и занимаясь другими темами – собирая и обдумывая материал, Б.Х. Кармышева извлекала пользу для своей научной работы: «Я на днях сдаю глоссарий. Очень много труда я в него вложила, но не без пользы и для себя. <...> Все остальные дела стоят на месте. Увы, увы!» (04.08.1962). Написав заказанную ей статью по животноводству, она пишет: «Правда, работа и размышления над этой статьей не прошли даром, и в этом плане я не жалею, что потратила на нее время: она помогла мне многое уяснить себе относительно плана моей плановой монографии по югу» (08.03.1964).

Болезнь тоже рассматривается по тем же критериям: насколько она помогает или мешает работе. Б.Х. «страшно расстраивается», что болезнь выбила ее из колеи на целую неделю, но радуется, что можно подождать с операцией, пока не «сдадим колхоз» (т.е. коллективную «колхозную» монографию) (09.12.1963). А вот о болезни в январе 1964 г. она говорит с иронией: «Диссертация Файзиева пришла перед Новым годом. К его счастью, я заболела (грипп), поэтому имела возможность читать всю работу подряд и почти кончаю» (05.01.1964). В этом же письме рассказывает, что во время болезни писала статью о типах скотоводства. Болезнь помогает спокойно поработать дома, отложить текущие, не важные дела. А в обычное время – «Работаю я над материалами с удовольствием, но, увы, спешка портит все настроение и дело» (08.03.1964).

Балкис Халиловна работала, по ее мнению, не достаточно быстро – «Я тружусь, но очень медленно, и это портит настроение» (02.11.1970), – потому что тщательно обрабатывала материал, строго подходила к написанному. Она не терпела халтуры. В начале 1980-х гг. сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана рассказывал мне, что Б.Х. Кармышева отговаривала его публиковать статью, считая ее слабой: «Зачем вам позорить свою фамилию?» – говорила она ему. Достоверность материала была для нее прежде всего. Она пишет О.А. Сухаревой об одном среднеазиатском коллеге: «... я с Вами согласна: не нужно с ним связываться и на него рассчитывать. Он, к сожалению, относится к разряду тех, чьим материалам нельзя доверять. Это самые опасные люди» (04.06.1966).

Некоторые ее характеристики нелицеприятны, она не скрывала своего мнения: «Я не могу не говорить то, что я думаю, и, увы, не умею сдерживать свой темперамент. Поэтому я прошу не зачитывать мой отзыв» (06.04.1964); «Роза, наверно, обиделась на меня за откровенные замечания, которые я ей писала по поводу ее главы» (21.12.1965). Но и видела собственные недостатки, отказывая себе, например, в организационных способностях: «Я уж поклялась никогда не руководить коллективными монографиями и не редактировать их. Как Т.А. и Вы вынесли тома народов мира и “Узбеков”, не знаю» (08.12.1965); «Я плохой критик и поэтому не го- жусь в руководители и решила больше никогда не иметь аспирантов» (28.05.1966).

Письма Б.Х. Кармышевой со всей очевидностью свидетельствуют, что главное в ее жизни – научная работа. Это ее внутренняя потребность, которая не зависит от внешних условий, не обусловлена материальным вознаграждением

или здоровьем. Перестать работать – думать, писать – большое горе. С огромным огорчением пишет она о почитаемой ею Елене Михайловне Пещеревой: *«Елена Мих. <...> совсем устроилась, но, увы, еще не пишет. Неужели уже все? А ведь голова прекрасная! Что делать? Как заставить ее писать каждый день, с утра, хотя бы 2–3 часа. Писать свою вторую книгу»* (04.08.1962).

Идеальная жизнь для Б.Х. Кармышевой – работать «для души», «без начальства»: *«Моя близкая приятельница, профессор-настбищник О.И. Морозова, 4 года т<ому> н<азад> вышла на пенсию и вот кончает уже вторую книгу, не говоря о статьях. Кроме того – аспиранты, рецензии, оппонирования. Она очень довольна, что отдалась от всякого начальства и работает для души и одновременно продолжает писать работы и печататься»* (не позже 03.1965). Вопрос этот возник в связи с возможностью переезда О.А. Сухаревой в Москву; однако с ее трудоустройством в ИЭ АН СССР возникли трудности. И Балкис Халиловна пишет ей по этому поводу: *«Не лучше ли это время и силы потратить на “Самарканд”»? На книгу? Если Вы выйдете на пенсию, то сможете ведь все равно ездить в экспедицию и печататься у нас»*. Именно так стремилась работать сама Б.Х. Кармышева – сосредоточившись на главных научных темах, не оглядываясь на конъюнктуру и околонучные соображения, не отвлекаясь на второстепенные дела.

\*\*\*

Письма содержат также сведения личного характера – о событиях, обстоятельствах и перипетиях личной жизни Ольги Александровны Сухаревой, Елены Михайловны Пещеревой, Розы Яковлевны Рассудовой, а также о родных

и близких О.А. Сухаревой и самой Б.Х. Кармышевой. Эти материалы в данную публикацию не включены.

Все письма, кроме оговоренных специально, написаны из Москвы.

## Письма Б.Х. Кармышевой

### 1

10.12.1961

Дорогая Ольга Александровна!

<...>

Мне самой жаль, что я отказываюсь от Ваших узбеков<sup>1</sup>, но нельзя объять необъятного, как Вам известно, и нельзя жадничать. Я считаю преступлением, что я до сих пор не кончила своих локайцев<sup>2</sup>. Мне потребовался бы всего год, чтобы оформить (включая обновление материала) II выпуск их, уже полунаписанный давно. А карлуки? А тюрки?<sup>3</sup> Все это и еще многое другое ждет своей очереди.

От редактирования используемых моих материалов я, конечно, не отказываюсь.

Мы наметили было работать в своем колхозе<sup>4</sup> февраль-март. Но с 7 февраля – рамазан. Стало

<sup>1</sup> О.А. Сухарева возглавляла коллектив авторов, работавший над главой «Узбеки» первого тома «Народы Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира» (1962). Материалы Б.Х. Кармышевой были использованы для разделов «Исторические сведения» и «Основные занятия».

<sup>2</sup> Группе локайцев посвящена кандидатская диссертация Б.Х. Кармышевой, послужившая основой монографии (*Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана*. Вып. 1. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954. 167 с. (Труды АН ТаджССР. Т. 28.). Выпуск второй монографии о локайцах не состоялся; сведения о них вошли в ее книгу: *Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана* (по этнографическим данным). М., 1976.

<sup>3</sup> В эту же монографию вошли сведения о карлуках и других тюрках.

<sup>4</sup> С 1960 г. проводилось монографическое изучение колхоза «Коммунизм» Пастаргомского района Самаркандской области УзССР. Начальником экспедиционного отря-

быть, чтобы побывать на нескольких тоях, надо выехать хоть на 2 недели раньше. Если наш шофер сможет выехать в начале января, то мы поедем в колхоз в середине января.

У меня к Вам большая просьба: не могли бы Вы поручить кому-нибудь из Ваших девочек посмотреть в архиве Института, нет ли там материалов поездки Л.П. Потапова<sup>1</sup> с художником в 1929 г. (год точно не помню – 1927, или 28, или 29) по Узбекистану. Тогда с ним ездил и Ходи Тилляевич Зарифов<sup>2</sup>.

Дело в том, что тогда они были в группе кишлаков Казак-найман под Самаркандом, которые теперь входят в наш колхоз. Когда я спросила Л.П. Потапова, где эти материалы, он мне сказал, что их, наверное, сдали в Комитет наук, что точнее должен знать Х.Т. Зарифов. Я сейчас написала Х.Т. Зарифову, но не знаю, он на месте или нет, да и помнит ли он, где эти материалы.

---

да была Б.Х. Кармышева, сотрудниками – Г.П. Снесарев, Р.Я. Рассудова, Л.Ф. Моногарова, Р.Ш. Джарылгасинова, М.А. Синеглазова. Результатом работы стала монография «Этнографические очерки узбекского сельского населения».

<sup>1</sup> Потапов Леонид Павлович (1905–2000) – этнограф, исследователь истории и этнографии народов Сибири. С 1948 г. – директор Ленинградского отделения ИЭ АН СССР. С 1927 по 1930 г. Л.П. Потапов возглавлял отдел научных учреждений Главнауки при Наркомпросе Узбекистана в Самарканде. Собирал полевой материал по всему Узбекистану (см.: «Это была наука, и еще какая!») (Со старейшим российским этнографом Л.П. Потаповым беседует В.А. Тишков) // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 109).

<sup>2</sup> Зарипов (Зарифов) Ходи Тилляевич (1905–1972) – литературовед, основоположник узбекской фольклористики. С 1926 г. участвовал в фольклорных экспедициях. В 1960-х гг. – директор Музея литературы АН УзССР, преподаватель Среднеазиатского государственного университета (далее – САГУ), Ташкентского государственного педагогического института, заведующий отделом фольклора Узбекской Советской энциклопедии.

Если бы в Ташкенте эти материалы нашлись, я бы по дороге в колхоз заехала в Ташкент дней на 5. Очень хочется с Вами встретиться.

Будет жаль, если из-за противных групповых отношений не удастся привлечь Вам Вахабова<sup>3</sup>. Я, как и Вы, отношусь к нему с большим уважением, как к ученому, а как человека я знаю его с Ваших слов, т.к. сама с ним незнакома.

Я сейчас продолжаю писать каратегинских киргизов<sup>4</sup> и еще спешно пишу в Сов<етскую> этнографию отчет о работе Среднеазиатской экспедиции за 5 лет<sup>5</sup>. Страшно не люблю такие отвлекающие дела, а их всегда бывает так много!

<...>

Крепко Вас целую  
Ваша Б. Кармышева

2

17.05.1962

Дорогая Ольга Александровна!

<...> вот-вот должна поступить верстка тома. Гонят и второй полутом. Мне надо срочно составить глоссарий по казахам, уйгурам и т.д.<sup>6</sup> Все сейчас сидим над томом. Очень мне, конечно,

---

<sup>3</sup> Вахабов Мавлян Гафарович (1909–1991) – специалист по новой и новейшей истории Средней Азии. С 1961 г. – зав. отделом новой истории ИИА АН УзССР. О.А. Сухарева привлекала его для работы над главой «Узбеки».

<sup>4</sup> Б.Х. Кармышева собирала материал по каратегинским киргизам в 1952–1954 гг. в составе Гармской этнографической экспедиции Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. Осуществить публикацию этих материалов удалось только в 2009 г. усилиями ученицы Б.Х. Кармышевой С.С. Губаевой (подробнее см. *Губаева С.С. Б.Х. Кармышева и ее творчество*. С. 15–16).

<sup>5</sup> *Кармышева Б.Х.* Работы Среднеазиатской этнографической экспедиции (1957–1961 гг.) // Советская этнография. 1962. № 2. С. 137–140.

<sup>6</sup> Речь о двух томах «Народов Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира». Второй том включал глоссарий, над которым работала Б.Х. Кармышева.

жалъ что мечты мои о поездке на Алтай не сбылись.

Дорогая Ольга Александровна, слышала, что обсуждение Ваших книг прошло хорошо. Только не знаю, согласился ли И.П. Петрушевский<sup>1</sup>.

К Вашей идее о словаре я, конечно, отношусь более чем положительно и согласна с Вами, что это единственный путь собрать материалы и выбрать их из людей, от самих же этнографов и прежде всего – получить от Ел. Мих.<sup>2</sup>

Говорила я с Е.И. Маховой<sup>3</sup>. Она тоже очень одобряет. Глеб Павлович<sup>4</sup> – тоже. Дело это надо обдумать.

На днях с нас потребовали заявки (тема доклада) на конгресс<sup>5</sup>. У меня не было определено намеченного, т.к. думала, что заставят делать что-нибудь по колхозу. Я начала думать и просматривать свои материалы по моему излюбленному р-ну – Южный Узбекистан и Южный Таджикистан. И, как всегда, страшно расстроилась: столько интереснейшего материала накопилось за без малого 20 лет работы по этим районам! Многое вчерне написано. А все лежит.

<sup>1</sup> Петрушевский Илья Павлович (1898–1977) – историк-востоковед. В 1961–1977 гг. – зав. кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Ленинградского государственного университета.

<sup>2</sup> Пещерева Елена Михайловна (1897–1985) – этнограф, специалист по этнографии Средней Азии. Работала в Ленинградском отделении ИЭ АН СССР с 1942 по 1966 г.

<sup>3</sup> Махова Елена Ивановна (1906 г.р.) – специалист по этнографии казахов и киргизов. В 1946–1967 гг. сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.

<sup>4</sup> Снесарев Глеб Павлович (1910–1989) – этнограф, специалист по религиозным верованиям народов Средней Азии. С 1953 г. работал в секторе Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.

<sup>5</sup> Имеется в виду VII Международный конгресс антропологов и этнографов, который должен был состояться в 1964 г. в Москве. Доклад Б.Х. Кармышевой «К истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана» был заслушан в секции «Западная Азия».

Я давно лелеяла мечту написать обширное введение к своим карлукам: история формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана на позднем этапе (XVI–XIX вв.). И вот решила выдвинуть эту тему на конгресс. Когда я сказала об этом Татьяне Ал-не<sup>6</sup> и рассказала в общих чертах, как я мыслю эту работу (т.е. обширное введение, а доклад на конгрессе должен быть квинтэссенцией этого исследования) и кое-какие интересные моменты из материалов изложила, то Т.А. сказала, что я должна написать не введение, а книгу на эту тему, и она должна быть докторской.

Будет она докторской или нет, это покажет время, а вот то, что Т.А. одобрила эту мою мечту, меня очень окрылило.

На днях с нами, среднеазиатами, беседовал шеф<sup>7</sup> по тому же вопросу. Я ему тоже рассказывала о своей теме и мечте. Он очень поддержал, очень много расспрашивал и утвердил мою тему доклада на конгресс.

Худо хохласа<sup>8</sup>, после того, как сдадим колхоз, я примусь за монографию<sup>9</sup>. Думаю, что туда войдут материалы по карлукам и локайцам в значительной мере. Много у меня материалов по таджикам различных районов и почти по всем другим группам, проживающим в этих районах. Материалы самые разнообразные. После написания, конечно, нужно будет совершить еще 1–2 поездки.

<sup>6</sup> Жданко Татьяна Александровна (1909–2007) – историк, этнограф, исследователь народов Средней Азии, с 1953 по 1987 г. – зав. сектором Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.

<sup>7</sup> Толстов Сергей Павлович (1907–1976) – историк, археолог, этнограф, исследователь истории народов Средней Азии. С 1942 по 1965 г. – директор ИЭ АН СССР.

<sup>8</sup> Дай бог (узб.).

<sup>9</sup> Эти замыслы вылились в книгу: *Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным)*.

Как Вы относитесь к этой теме, вернее, к такой книге, т.к. над этой темой я работаю все время.

В этих районах произошли огромные преобразования. В ближайшие годы они изменятся неузнаваемо. Поэтому надо подытожить предыдущее.

Татьяна Ал. рада, что Вы прислали ей уточнения по узбекам.

<...>

3

30.05.1962

Дорогая Ольга Александровна!

<...>

Я очень польщена высокой оценкой Вами моих возможностей. Я знаю Вашу объективность и искренность. Поэтому Ваше мнение и Ваши надежды будут мне всегда моральной поддержкой, придадут больше уверенности в своих силах, а это, конечно, немаловажный фактор для осуществления замыслов.

Вы правы: Вам нужно защищать<sup>1</sup> так, чтобы наверняка все было в полном порядке. Очень уж досадно, что Вашу книгу, плод стольких лет работы, так исковеркали. «Ремесло»<sup>2</sup> – само по себе – хорошая книга, только досадно, что цельная монография, так интересно получившаяся, не выходит в полном варианте.

Получила письмо от Елены Мих. <Пещерной>. Она получила ордер на комнату. Может, уже и переехала. Завтра должен приехать Н.А. Кисляков<sup>3</sup>. От него узнаем о переезде. Я не

стала поздравлять Ел. Мих., пока не переехала и не обосновалась на новом месте.

Здесь Н.Н. Ершов. Приехал по делам издания альбомов и Каратегина<sup>4</sup>. Поедет на днях в Л-д.

Верстки тома еще нет. Я сижу над глоссарием. С Ел. Ивановной Маховой написали рецензию на 2 сборника казахских этнографов<sup>5</sup>. На это ушло несколько дней. Посылаю Вам несколько экземпляров своего отчета о работе экспедиции. Может, есть в отделе товарищи, которые не выписывают Советскую этнографию, но для справок не прочь иметь мой отчет. Передайте, пожалуйста.

<...>

4

04.08.1962

Дорогая Ольга Александровна!

<...>

Чем мы здесь занимаемся, Вам известно. Не буду писать. Я на днях сдаю глоссарий. Очень много труда я в него вложила, но не без пользы и для себя. Потом буду помогать тем, кто занимается указателем. По всему тому выверила термины, но не везде они, к сожалению, учитывают выверку. Надеюсь в сверке еще поймать блох. Все остальные дела стоят на месте. Увы, увы!

И колхоз наш забыт, и все другое.

<...>

Дорогая Ольга Александровна! У нас с Т.А. <Жданко> большая просьба к Вам: когда уви-

<sup>1</sup> Речь идет о защите О.А. Сухаревой докторской диссертации, которая состоялась в Москве в 1963 г.

<sup>2</sup> Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX – начала XX в. Ремесленная промышленность. Ташкент, 1962.

<sup>3</sup> Кисляков Николай Андреевич (1901–1973) – этнограф, историк, иранист. Зав. сектором Средней Азии и Казахстана Ленинградского отделения ИЭ АН СССР.

<sup>4</sup> Ершов Николай Николаевич (1904–1980) – этнограф, таджиковед. С 1951 г. – сотрудник Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. В 1965–1972 г. – зав. сектором этнографии этого института. Один из авторов монографии «Таджики Каратегина и Дарваза». В 3 вып. Душанбе. 1966–1976. Готовил альбом по традиционной одежде таджиков.

<sup>5</sup> Кармышева Б.Х., Махова Е.И. Рец. на: Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР, т. 6 и 12 // Советская этнография, 1962. № 6. С. 161–165.

дите М.Г. Вахабова, передайте ему от нас самые искренние поздравления и нашу благодарность за книгу<sup>1</sup>. Из-за занятости Т.А. с версткой, я думала выступить на его защите 18/VI, а защиту перенесли на 25/VI – в этот день я уехала в Л-д (давали мне отпуск в промежуток между гранкой и версткой, и я отложить отъезд не могла) и не смогла пойти на защиту.

Очень просим передать ему это.

Передайте, пожалуйста, при случае Б.В. Лунину, что я очень сожалею о том, что упустила случай лично познакомиться с ним. Елена Мих. <Пещерева> мне много говорила хорошего о Б.В. (да и книга об этом говорит)<sup>2</sup>, и мне очень хотелось встретиться.

<...>

От Антонины Конст.<sup>3</sup> я ничего давно не имею.

Елена Мих. <Пещерева> продолжает температуру. Уже совсем устроилась, но, увы, еще не пишет. Неужели уже все? А ведь голова прекрасная! Что делать? Как заставить ее писать каждый день, с утра, хотя бы 2–3 часа. Писать свою вторую книгу.

<...> А о Елене Мих. я всегда думаю, говорила с ней и писала, но ничего не могу добиться.

<...>

5

05.02.1963

Дорогая Ольга Александровна!

Простите, пожалуйста, что я не ответила на Ваше письмо. Я была больна и передала его Та-

<sup>1</sup> Вероятно, речь идет о книге: *Вахабов М.Г.* Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1961.

<sup>2</sup> Лунин Борис Владимирович (1906–2001) – историограф, источниковед, библиограф. Речь может идти о книге: *Лунин Б.В.* Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность: Конец XIX – начало XX в. Ташкент, 1962.

<sup>3</sup> Писарчик Антонина Константиновна (1907–1995) – этнограф-таджиковед. В 1951–1965 гг. – зав. сектором этнографии Института истории археологии и этнографии АН ТаджССР в Душанбе.

тьяне Александровне <Жданко>, чтобы она выясняла. Она 3-го выехала в Женеву на конференцию, созванную ООН<sup>4</sup>, и перед отъездом была безумно занята, и поэтому не смогла Вам написать. Я же, еще не оправившись толком от болезни, приняла от нее ряд неотложных дел, да глоссарий П полутума, который задержался из-за моей болезни, и поэтому еще не успела Вам ответить.

Сегодня была у Золотаревской<sup>5</sup>. Относительно срока она Вам напишет, а я еще у нее спрошу послезавтра и Вам пишу.

Посылаю Вам список лиц, кому Вы отослали автореферат. Надо, чтобы этот список был завершен ученым секретарем. Ваша подпись не нужна.

Кроме того, наверху нужно написать дату, и желательно самую позднюю. Например: лица, получившие автореферат О.А. Сухаревой 7 февраля 1963. Дело в том, что, согласно инструкции, автореферат может быть разослан только после того, как имеются два предварительных отзыва. А у Вас имеется пока только 1 отзыв – В.А. Шишкина<sup>6</sup>. Сейчас мне секретарь по аспирантуре сказала, что у Вас есть решение Уч. Совета. И этого достаточно для рассылки.

<...>

6

21.02.1963

Дорогая Ольга Александровна!

Автореферат разослали. Протокол из Ленинграда получили. Высказывания не только хорошие,

<sup>4</sup> На конференции ООН по вопросу о применении научных и технических знаний для удовлетворения потребностей менее развитых стран Т.А. Жданко делала доклад «Пути изменения общественно-бытового уклада народов Средней Азии в связи с индустриализацией и кооперированием сельского хозяйства».

<sup>5</sup> Золотаревская Ирина Александровна – специалист по этнографии индейцев Америки. В 1963–1966 гг. – ученый секретарь ИЭ АН СССР.

<sup>6</sup> Шишкин Василий Афанасьевич (1894–1966) – археолог. Зав. сектором археологии ИИА АН УзССР.

а прямо-таки восторженные, что и следовало ожидать: работа этого заслуживает.

Из Душанбе пока нет, но туда послана телеграмма с просьбой срочно выслать.

Сейчас говорила с В.А. Александровым<sup>1</sup>. Он говорит, что предварительно защита намечена на 19/III, точно Вам сообщат в первых числах марта<sup>2</sup>.

Сегодня возвращается Т.А. <Жданко>

<...>

7

05.01.1964

Дорогая Ольга Александровна!

Диссертация Файзиева<sup>3</sup> пришла перед Новым годом. К его счастью, я заболела (грипп), поэтому имела возможность читать всю работу подряд и почти кончаю и постараюсь написать выписку из протокола, чтобы ускорить это дело в секторе. Остальные будут читать отдельные главы – кто чем интересуется. Диссертация на меня произвела хорошее впечатление, хотя она носит сугубо описательный характер. Что меня порадовало, так это то, что он привлекает литературу по другим народам.

Хотя диссертация написана неплохо в отношении языка и стиля, но у меня создалось впечатление

<sup>1</sup> Александров Вадим Александрович (1921–1994) – историк, этнограф, доктор исторических наук (1963); до 1962 г. – ученый секретарь ИЭ АН СССР. Возможно, обращение к нему связано с тем, что в это время он занимался организацией защиты собственной докторской диссертации.

<sup>2</sup> В моих статьях (*Наумова О.Б.* Ольга Александровна Сухарева (к 100-летию со дня рождения). С. 104; *Она же.* Жизнь, отданная науке: страницы биографии Ольги Александровны Сухаревой. С. 532) ошибочно указано, что О.А. Сухарева защитила докторскую диссертацию в 1962 г. (1962 г. был указан самой Сухаревой в ее автобиографии, хранящейся в ее личном деле).

<sup>3</sup> Файзиев Т. – этнограф, сотрудник отдела этнографии ИИА АН УзССР. Тема кандидатской диссертации – «Узбеки-курама (в прошлом и настоящем)».

чтение, что это дело рук кого-то, а сам автор очень плохо знает русский язык. Мне интересно знать, так это или нет. Я не помню, видела я Файзиева или нет. Если он еще молодой человек, надо бы его заставить приналечь на русский язык. Ведь будет мучиться всю жизнь иначе.

Это письмо я пишу только чтобы Вы знали, что диссертация получена.

Сама я сидела над колхозом. Вот вышел у меня перерыв дней 5 из-за болезни (в это время я писала статью, обещанную венграм о типах скотоводства в южных районах Узбекистана и Таджикистана) и снова теперь возьмусь за колхоз.

Утвердить-то нам утвердили монографию на Ученом совете 29/XII, но мне еще много надо работать. В издательство надо сдать в конце февраля.

<...>

8

< Не позже 03.1964. Начало письма утеряно >

– 2 –

Моя близкая приятельница, профессор-пастбищник О.И. Морозова<sup>4</sup>, 4 года т<ому>.н<азад>. вышла на пенсию и вот кончает уже вторую книгу, не говоря о статьях. Кроме того – аспиранты, рецензии, оппонирования. Она очень довольна, что отделалась от всякого начальства и работает для души и, одновременно, продолжает писать работы и печататься.

Так что, может, и Елена Михайловна <Пещерева> ожила бы.

4. Я знаю, что значит добиваться обмена квартиры и что значит переезд. Хватит ли у Вас на это времени и сил? Мне теперь даже страшно подумать.

<sup>4</sup> Морозова Ольга Ивановна (1902 г.р.) – биолог, доктор сельскохозяйственных наук (1948), профессор (1953). Автор нескольких монографий по пастбищам в Средней Азии.

Не лучше ли это время и силы потратить на «Самарканд»? На книгу? Если Вы выйдете на пенсию, то сможете ведь все равно ездить в экспедицию и печататься у нас.

Ольга Александровна! Я осмеливаюсь писать Вам в таком тоне и быть уверенной, что Вы не обидетесь на меня, зная, что: 1) мы с Вами настоящие друзья, а значит, не можем обижаться друг на друга и должны быть откровенны друг с другом; 2) слишком страшусь я хлопот об обмене квартиры и переезда – как бы Вам не подорвать силы (может, тут виновата моя утомленность теперешняя). Но тогда, 7 лет назад, когда это было легче, я дошла до того, что до сих пор мне иногда снится, что я собираюсь переезжать, и я просыпаюсь в страхе (не сам переезд, а хлопоты). 3) по своей приятельнице знаю, что выход на пенсию для такого человека, как Вы, вовсе не есть уход от дел.

<...>

Так что мои мысли, переживания и опасения, связанные с Вашим замыслом, очень противоречивы и субъективны, и они ничуть не должны повлиять на Ваше решение.

В чем я с Вами абсолютно согласна, так это – Вы не должны тратить силы на борьбу с этой мразью, а должны написать книгу, и не одну. Я также жалею Вашу молодежь, конечно, но Вы можете ей помогать и вне коллектива, консультациями.

Вот, Ольга Александровна, друг мой хороший, только не сердитесь на меня. Мне кажется что С.П. <Толстову> Вам еще не нужно писать, пока Т.А. <Жданко> не ска <обрыв слова>

10

08.03.1964

Дорогая Ольга Александровна! Простите, что я так давно не писала Вам, даже зная, что

Вы были в стационаре. Никак не можем кончить наш колхоз, вот и нет хавсала<sup>1</sup> писать. Даже маме<sup>2</sup> давно не писала.

Очень грустно было мне читать Ваше письмо. Сколько зависти и коварства в душе этого поистине проклятого инака!<sup>3</sup> Ему наплевать на труд многих людей. Справедливость, конечно, возторжествует, но сколько сил и здоровья отнимет эта борьба и прежде всего у Вас.

Лежит и устаревает Ваш колхоз. Была здесь Антонина Константиновна <Писарчик> (надеюсь, что Вы встретились с ней), и у них никак не идет Каратегин<sup>4</sup>. У них хоть огромный объем, но у Вас и объем нормальный.

Только бы уж Вас здоровье не подвело.

<...>

Татьяна Александровна <Жданко> вернулась на работу. Отдохнула. С.П. <Толстов> поправляется<sup>5</sup>, но сможет ли вернуться на работу, не знаю. Т.А. всячески пытается убедить всех, что сможет вернуться, но я что-то сомневаюсь (пусть это будет между нами). Дай бог, чтобы мои грустные предположения не оправдались! Во всяком случае, он вернется нескоро.

Колхоз мы, как я уже сказала, еще не кончили. Сроки уже проходят. Особенно много еще

<sup>1</sup> Охота, желание, стремление (*тадж.*).

<sup>2</sup> Мать Б.Х. Кармышевой – Галия Шахмухаммадовна Кармышева (1890–1971). О ней подробнее см.: *Кармышева Г.Ш. кызы*. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы). Мемуары. М., 2004.

<sup>3</sup> Инак – титул вождей узбекских племен; имеется в виду Я.Г. Гулямов – и.о. директора, позже – заведующий отделом истории древних и Средних веков ИИА АН УзССР. У О.А. Сухаревой сложились с ним непростые отношения (подробнее см.: *Наумова О.Б.* Жизнь, отданная науке: страницы биографии Ольги Александровны Сухаревой. С. 529–530).

<sup>4</sup> А.К. Писарчик вместе с Н.А. Кисляковым редактировала рукопись монографии «Таджикки Каратегина и Дарваза», которая вышла тремя выпусками в 1966–1976 гг.

<sup>5</sup> С.П. Толстов к этому времени перенес второй инсульт.



писать у меня. Надо мне еще листа 2 написать. Кроме того, и редактировать. Плохо дело у Розы<sup>1</sup> во всех отношениях.

<...>

Работаю я над материалами с удовольствием, но, увы, спешка портит все настроение и дело.

Мне очень мешает то, что я не знаю города Самарканда, его кварталов, истории их заселения (особенно после запустения XVIII в.) и этнического состава его населения.

Я задержалась с работой<sup>2</sup>, т.к. замахнулась слишком с разделом об этническом составе Самаркандской области и расселением племен. Все это придется сильно сократить. Я хочу после колхоза продолжить это дело и, одновременно с переписыванием самаркандских дневников, расширить это дело и написать листов 6–7 об этническом составе юго-восточных районов Самаркандской области (то, что мы успели обследовать). У Лили Моногаровой по семейным обрядам<sup>3</sup>, а у Розы по одежде тоже много материала остается. Хотим написать отдельные статьи втихаря (простите вульгарное слово), а потом поставить вопрос об издании очередного тома «Материалов к Атласу». Было бы, конечно, очень хорошо, если бы смогли тоже присоединиться. Например, написать о городе Самарканде, об Ургуте и еще, что Вам захочется. Я уговаривала Антонину Константиновну <Писарчик>

<sup>1</sup> Рассудова Роза Яковлевна (1925–2011) – специалист по этнографии узбеков. С 1958 по 2005 г. работала в секторе Средней Азии Ленинградского отделения ИЭ АН СССР (с 1991 г. – в МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). Писала для монографии главу 2 «Занятия населения».

<sup>2</sup> Б.Х. Кармышева писала главы 1 и 3 «Население» и «Бытовой уклад населения».

<sup>3</sup> Моногарова Лидия Федоровна (1921–2011) – этнограф-таджиколог. С 1959 г. — сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР. Писала главу 4 «Семья и семейный быт».

написать о Нурате (о вышивке или об одежде, или др. материалы).

Во время болезни я написала небольшую статью (около листа вместе с фото) о типах животноводства у населения южных районов Узбекистана и Таджикистана. Угораздило меня согласиться на предложение будапештского музея участвовать в сборнике, посвященном животноводству. Я не знала, что надо пройти через Ученый совет и Главлит. Все это затянулось, и я просрочила все сроки и боюсь, что статья опоздает. Она прошла Ученый совет. Теперь в Главлите<sup>4</sup>.

Правда, работа и размышления над этой статьей не прошли даром, и в этом плане я не жалею, что потратила на нее время: она помогла мне многое уяснить себе относительно плана моей плановой монографии по югу. В этом году я должна буду представить проспект ее.

Да, дорогая Ольга Александровна, если Вам попадет в руки гос. план наш общий (всех академий) и если Вы прочтете там аннотацию к моей теме, то прошу не считать меня за самонадеянную дуру. Дело в том, что эту аннотацию писала не я (по-видимому, ученый секретарь), и там написано, что я единолично собираюсь разрешить проблемы этногенеза узбеков и таджиков. Когда я прочла, я хотела провалиться сквозь землю от стыда. Утешаюсь только тем, что редко кто будет смотреть эти планы.

<...>

<sup>4</sup> *Karmysheva B.* Arten der Viehhaltung in den Südbezirken von Uzbekistan und Tadshikistan // *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien.* Budapest, 1969. S. 112–125. На русском языке: *Кармышева Б.Х.* Типы скотоводства в южных районах Узбекистана и Таджикистана (конец XIX – начало XX в.) // *Советская этнография*, 1969. № 3. С. 44–49.

11

06.04.1964

Дорогая Ольга Александровна!

Простите, что я так задержалась с отзывом. Дело в том, что я сидела 3 вечера и одно утро честно над этим делом, но у меня ничего не получилось, т.е. не получилось так, чтобы его можно было зачитать на обсуждении. Я не могу не говорить то, что я думаю и, увы, не умею сдерживать свой темперамент. Поэтому я прошу не зачитывать мой отзыв, тем более что с моими замечаниями Вы согласны, вернее, они уже до меня высказывались (часть их).

Простите, что многие замечания я оставила на полях: нет у меня физически возможности все перечислять: Вы знаете, в каком катастрофическом положении я нахожусь со своей монографией.

Свой опус о типах животноводства не посылаю: Вам тоже не до того, не буду Вам морочить голову.

Новостей нет особых. Ваш Иса<sup>1</sup> неплохо выступил с критикой докладов Г. Васильевой<sup>2</sup> и Снесарева, и вообще этнографии. Часть сессии была очень неинтересной и даже убогой, увы (между нами). Тем более на фоне археологии. Что-то очень грустно.

Ну, ладно, взялась я ныть. Простите.

&lt;...&gt;

12

03.07.1964

(Дорохово)

Дорогая Ольга Александровна, простите, пожалуйста, что я не ответила на Ваши последние письма. У меня просто не было сил, не столько физических, сколько душевных.

<sup>1</sup> Джаббаров Иса Мурадович – узбекский этнограф. В то время был сотрудником сектора этнографии ИИА АН УзССР, возглавляемого О.А. Сухаревой.

<sup>2</sup> Васильева Галина Петровна (1920–2005) – этнограф-туркменовед. С 1947 г. – сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.

Наконец я кончила свой раздел за неделю до отъезда в санаторий, но сократить (у меня получилось 200 стр.) его и отредактировать других уже я не успела.

&lt;...&gt;

Ваше последнее письмо я отдала Т.А. <Жданко> в надежде, что она Вам напишет (она давно собиралась Вам написать). Она хотела разузнать и написать о возможности выплаты гонорара, чтобы Вам не оказаться в затруднительном положении, понадеявшись на гонорар, а он чтобы не был пустым обещанием.

Но я не знаю, написала она Вам или нет. Я думаю, что во время приезда на конгресс Вы могли бы и сами поговорить вместе с Т.А. как в дирекции, так и в издательстве, прежде чем сделать решающий шаг.

&lt;...&gt;

13

04.01.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Вы простите, что я не ответила на Ваше письмо. Во время экспедиции обычно не бывает времени, а вернувшись, окунулась в дела, в частности писала годовой отчет по работе научного совета, финансовый отчет и т.п.

&lt;...&gt;

Т.А. <Жданко> – в Поречье<sup>3</sup>. Должна приступить к работе 10 января. В связи с тем, что с 5 января Айслу перешла в другой Институт (она прошла по конкурсу), мы с Г.П. Васильевой были у Терентьевой<sup>4</sup> относительно Вас. Она говорит, что до тех пор, пока у Вас не будет московской

<sup>3</sup> Санаторий АН СССР «Поречье» около Звенигорода Московской обл.

<sup>4</sup> Терентьева Людмила Николаевна (1910–1982) – специалист по этнографии народов Прибалтики, зам. директора ИЭ АН СССР.

прописки, она не имеет права зачислить Вас на работу.

<...>

14

08.03.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Простите, что давно не писала. <...> Теперь много работы, которую нужно докончить до отъезда в экспедицию, а в экспедицию собираюсь в начале мая.

Сейчас сижу над исправлением замечаний к монографии колхозной.

Ваш отзыв для Е.А. Давидович<sup>1</sup> получили. Защита будет 11<sup>го</sup>.

О Ваших делах мне рассказала Т.А. <Жданко> Очень трудное сейчас время: у нас сокращают 14 человек. С великим трудом пока удалось отстоять Ел. Ив. Махову. Пришлось сектору расстаться с художником.

Людмила Ник. <Терентьевой> сейчас нет, она в отпуске. Относительно возможностей после того, как выйдете на пенсию (если решите так), то, конечно, надо было посоветоваться с Терентьевой. Я не знаю, следует ли идти к юристу в Президиум АН. Сможет ли он что-нибудь сказать.

Казалось, все так хорошо начиналось.

Терентьева уехала, кажется, на месяц, а перед этим она была в командировке и в Институте должна была появиться всего на 1 день. Не думаю, чтобы Т.А. смогла попасть к ней, прорвав цепь бухгалтеров, замдиров, партийных деятелей и т.д. Завтра буду в Институте и

<sup>1</sup> Давидович Елена Абрамовна (1922–2013) – археолог, востоковед, источниковед. В то время – сотрудник сектора археологии и нумизматики Института истории АН ТаджССР. Речь идет об отзыве на ее докторскую диссертацию.

спрошу у Т.А. Может, она сама написала Вам все это.

Лишь бы было здоровье. Все со временем образуется.

<...>

Как дела у Вашего аспиранта Хидоятова?<sup>2</sup> Закончил ли он диссертацию? Я хотела послать ему отгиск из “Советской этнографии” (исправленный и дополненный вариант доклада на конгрессе, который редколлегия сочла нужным напечатать в связи с юбилеем размежевания)<sup>3</sup>.

Вам и другим не посылаю, предполагая, что имеете журнал. Отгисков теперь дают мало. Да, я не знаю, посылать мне Хидоятову в Узун или в Ташкент.

Очень жду от Вас письма. В экспедицию собираюсь опять на Сурхан. Удивительно там интересно. Материалы прошлого года еще и не думала обрабатывать. Время летит просто невозможно.

<...>

15

10.05.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Вчера получила Ваше письмо. Не писала из-за неопределенности своего положения, вернее, выезда. Наконец в конце той недели прояснилось: поездка в Самарканд и далее несколько откладывается. Обсуждение монографии состоится, по всей вероятности, 13/V. Уже из предварительных бесед видно, что нам с Розой <Рассу-

<sup>2</sup> Хидоятов И. – аспирант ИИА АН УзССР, изучал традиционное хозяйство населения долины Сурхандарьи.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. К истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана // Советская этнография. 1964. № 6. С. 95–102.

довой> придется сделать кое-какие добавления. Поэтому нас и не пустили. Только после этого сможем взять рукопись в Самарканд для получения в обкоме отзыва.

После обсуждения будет видно, сколько еще потребуется работы.

Т.А. <Жданко> объезжать республики сможет не раньше осени, конечно, т.к. великое множество у нее дел, часть которых непредвиденных и связанных со всякими запросами внеакадемических учреждений.

Мне тоже очень хочется Вас повидать, и я не сомневаюсь, что встретимся в Самарканде. Сколько Вы думаете там пробыть?

Если Карим<sup>1</sup> и Садир<sup>2</sup> еще не выехали, передайте им, пожалуйста, что я не еду сейчас в Самарканд.

<...>

16

03.09.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Адрес Ромодина Вадима Александровича<sup>3</sup> не нашла (есть, но боюсь, не старый ли), а вот служебный есть – Дворцовая набережная, 18. Институт народов Азии.

Относительно Ваших книг хочу спросить: кому-нибудь Вы давали ли в Армении, Грузии, Азербайджане, Уфе, Казани? Если нет, то я мог-

<sup>1</sup> Шаниязов Карим Шаниязович (1924–2000) – этнограф-тюрколог. Руководил сектором этнографии ИИА АН УзССР после О.А. Сухаревой.

<sup>2</sup> Мирхасилов Садир Мухитдинович (1933–1982) – узбекский этнограф, сотрудник сектора этнографии ИИА АН УзССР.

<sup>3</sup> Ромодин В.А. (1912–1984) – историк, историограф, источниковед, специалист по истории Афганистана и Средней Азии. С 1955 г. работал в Группе по изучению киргизов и Киргизии сектора восточных рукописей Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.

ла бы послать Читая<sup>4</sup>, Робакидзе<sup>5</sup>, Вардумяну<sup>6</sup>, Каракашлы<sup>7</sup>, Кузееву<sup>8</sup>, Валееву<sup>9</sup>. Как Вы на это смотрите?

Один экземпляр «Очерков...»<sup>10</sup> имеет карту, на которой есть пометки (цифры) чернилами. Может быть, этот экземпляр Вам самой нужен? Напишите.

Дорогая Ольга Александровна! Я вчера пережила много радостных минут и продолжаю быть в этом состоянии.

Дело в том, что мы с Галиной Петровной <Васильевой> знакомились (правда, весьма поверхностно) с коллекцией негативов известного фотографа, ныне покойного Виноградова<sup>11</sup> (он в последние годы работал в Институте географии). Он был во многих местах и дважды – в Средней Азии. В 1914 г. он был в Восточной Бухаре и

<sup>4</sup> Читая Георгий Спиридонович (1890–1986) – грузинский этнограф, академик АН ГрССР.

<sup>5</sup> Робакидзе Алексей Иванович (1907–1990) – грузинский этнограф, чл.-корр. АН ГрССР. С 1958 г. – зав. сектором этнографии народов Кавказа Института истории, археологии и этнографии АН ГрССР.

<sup>6</sup> Вардумян Дереник Суренович (1923–2005) – армянский этнограф, основатель и зав. отделом этнографии Института археологии и этнографии АН АрмССР.

<sup>7</sup> Каракашлы Каграман Таги-оглы – азербайджанский этнограф, сотрудник Института истории АН АзССР.

<sup>8</sup> Кузеев Раиль Гумерович (1929–2005) – башкирский этнограф, специалист по этнографии народов Среднего Поволжья и Урала, чл.-корр. РАН. В 1960–1987 гг. – зам. председателя Президиума Башкирского филиала АН СССР

<sup>9</sup> Валеев Фоат Тач-Ахметович (1918–2010) – историк, этнограф, специалист по тюркским народам Сибири, профессор кафедры истории Казанского инженерно-строительного института.

<sup>10</sup> Вероятно, речь идет о книге: *Сухарева О.А.* К истории городов Бухарского ханства (Историко-этнографические очерки). Ташкент, 1958.

<sup>11</sup> Виноградов Захар Захарович (1882–1963) – фотограф, этнограф, путешественник. Член Русского фотографического общества, Русского горного общества. В 1940–1963 гг. работал в Институте географии АН СССР, заведовал фотолабораторией института.

много снимал. Прекрасные негативы! И много этнографий.

Довольно много города Бухары. Не только памятники, но есть жилища, улицы, типы, утварь. Вот Вам иллюстрации для Ваших книг. Может, не поздно было бы и к той, которая печатается?<sup>1</sup>

Очень много негативов для Карима: Карши, Гузар, Касан, Ходжа-Мубарак<sup>2</sup>. И много для меня: Ширабад<sup>3</sup> и окрестности.

Есть и немного Ташкента и Самарканда.

Теперь начнем хлопотать о приобретении. Вот такие дела.

Я продолжаю работать над монографией. Надеюсь скоро кончить. В понедельник думаю ехать в Л-д работать с Розой <Рассудовой>.

<...>

17

20.10.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Я разговаривала с Т.А. <Жданко> относительно Вашей работы по самаркандскому костюму<sup>4</sup>, об издании которой я давно мечтаю, вернее увидеть ее опубликованной.

Т.А. интересуется, каков ее объем (текст + иллюстрации). Если объем 5–6–8, то можно было бы включить ее в сборник. На будущий год Елена Ивановна Махова должна написать статью об украшениях киргизов, я мечтаю закончить своих каратегинских киргизов. Вот и был бы сборник.

Каков объем остальных работ? Тоже можно будет составить тематические сборники. Это легче.

<sup>1</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.

<sup>2</sup> Города Кашкадарьинской обл. Узбекистана. (Правильно: Ходжа-Мубарек).

<sup>3</sup> Правильно: Шерабад. Город в Сурхандарьинской обл. Узбекистана.

<sup>4</sup> Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1982.

Например, «Анимизм» могли бы вместе в какой-нибудь работой Глеба Павловича <Снесарева>.

Одним словом, Вы на всякий случай пришли-те нам название, объем и краткую аннотацию каждой из Ваших работ. При первой возможности постараемся протолкнуть.

Я, переделывая раздел об одежде своей главы в колхозной монографии, вновь штудировала Ваши работы, в частности о головных уборах. Есть для будущего у меня одно маленькое замечание. Вы киргизское чачкеп производите от чач кап (چاق), но киргизы произносят не چاق, а кеп (چىك). Это мягкий слог «к», а не «ч»<sup>5</sup>.

Вышел киргизско-русский словарь Юдахина<sup>6</sup>. По нашей просьбе нам прислала Клавдия Ивановна Антипина<sup>7</sup>.

Дорогая Ольга Александровна! У меня к вам вопрос: что за ткань «алак»? У меня в дневнике записано, что это хлопчатобумажная ткань, изготовляемая на урмаке<sup>8</sup>. Так ли это?

<...>

Я вчера наконец закончила переработку своей главы. Теперь надо редактировать Розину и сдавать. Если одобрят, то пойдет.

<...>

18

08.12.1965

Дорогая Ольга Александровна!

<...>

С колхозной монографией я еще не разделилась окончательно. Надо написать заключитель-

<sup>5</sup> Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Т. I. М., 1954. С. 306.

<sup>6</sup> Киргизско-русский словарь / сост. К.К. Юдахин. М., 1965.

<sup>7</sup> Антипина Клавдия Ивановна (1904–1996) – этнограф-киргизовед, сотрудник Института истории АН КиргССР.

<sup>8</sup> Урмак (ормек) – узконавойный ручной ткацкий станок.

ный раздел Розиной главы и поработать над заключением.

Сейчас последний вариант читает Т.А. <Жданко>, и у нее еще будут замечания, конечно.

Я уж поклялась никогда не руководить коллективными монографиями и не редактировать их. Как Т.А. и Вы вынесли тома народов мира и «Узбеков», не знаю.

Получила книгу Ольги Дмитриевны<sup>1</sup>, а также Зайнаб<sup>2</sup> и очень порадовалась за них. Скоро, наверно, можно будет и Вашу получить.

<...>

**19**

21.12.1965

Дорогая Ольга Александровна!

Вчера получила Ваше письмо. Большое спасибо за советы и поздравления.

Прежде всего о делах:

1) Диссертация Розы<sup>3</sup> нашлась. Дело в том, что та сотрудница в отпуске, и мы не знали, что диссертация в шкафу, но все равно нашли до Вашего письма, т.к. идет разборка шкафа.

Обсуждать мы будем в январе. Сейчас мы обсудили свои работы, заканчивающиеся в этом году по плану (обсудили Винникова<sup>4</sup>, 28/ XII будем об-

<sup>1</sup> Чехович Ольга Дмитриевна (1912–1982) – историк, востоковед, с 1944 г. работала в ИИА АН УзССР. Речь о книге: *Чехович О.Д.* Бухарские документы XIV века. Ташкент, 1965.

<sup>2</sup> Ахмеджанова Зайнаб Кадыровна – преподаватель Ташкентского гос. пед. института. Речь о ее книге: *К истории строительства железных дорог в Средней Азии (1880–1917 гг.)*. Ташкент, 1965.

<sup>3</sup> Курбангалиева Роза – узбекский этнограф. Тема кандидатской диссертации – «Быт и культура рабочих-узбеков шелковой промышленности».

<sup>4</sup> Винников Яков Романович (1900–1981) – этнограф-туркменовед. Работал в ИЭ АН СССР с 1946 г. В 1960-е гг. выезжал в этнографические экспедиции в Туркмению. Речь идет об обсуждении его темы «Социалистические преобразования хозяйства, быта и культуры сельского населения Туркменской ССР».

суждать Борозну<sup>5</sup>). Думаем, что не будет необходимости в приезде Розы <Курбангалиевой>.

В.Ю. Крупянская<sup>6</sup> считает диссертацию хорошей, но она была очень недовольна авторефератом; говорит, что очень слабый и в таком виде печатать и рассылать нельзя. Ну, наверно, она сама Вам об этом написала.

2) Я узнавала у Л.Ф. Моногаровой относительно красочной иллюстрации в журнал. Говорит, что в принципе можно, хотя обходится это очень дорого.

<...>

От Елены Мих. <Пещеревой> и Розы <Рассудовой> ничего не имею. Роза, наверно, обиделась на меня за откровенные замечания, которые я ей писала по поводу ее главы.

<...>

**20**

14.03.1966

Дорогая Ольга Александровна!

<...>

Сегодня на работе я узнала, что Вы будете на сессии<sup>7</sup>. Очень рада буду повидаться. Ант. Конст. <Писарчик> тоже собирается, и Ник. Ник. Ершов.

Выписались ли Вы из стационара? Как себя чувствуете? Как идут дела? Скоро ли выйдет Ваша книга?

<sup>5</sup> Борозна Нэла Григорьевна (1926–1973) – этнограф. С 1960 г. – сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР. Обсуждалась ее тема «Социалистические преобразования в культуре и быте узбеков-дурмен долины Кафирнигана и Бабатагских гор».

<sup>6</sup> Крупянская Вера Юрьевна (1892 г.р.) – филолог, сотрудник сектора славянской этнографии ИЭ АН СССР, занималась изучением быта рабочих.

<sup>7</sup> Сессия, посвященная итогам полевых этнографических и археологических исследований 1965 г. проходила 15–21 апреля 1966 г. в Москве. О.А. Сухарева делала доклад «Историко-этнографическое изучение Самарканда и его сельской округи».

О работе не пишу, чтобы не тратить время. Приедете узнаете. Сейчас подбираю материалы для доклада на сессию. Хочу сделать сообщение об узбеках Пенджикентского р-на.

С месяц тому назад была в Л-де. Наслаждалась обществом Елены Михайловны <Пещервой>, работала с Розой <Рассудовой>. Ел. Мих. чувствовала себя неплохо. Хочу ей написать, чтобы приехала на сессию.

<...>

Собирается ли приехать на сессию Вера Андреевна?<sup>1</sup> Очень хотелось бы тоже повидаться. Здорова ли она?

<...>

21

28.05.1966

Дорогая Ольга Александровна!

Пожалуйста, простите, что я не могла Вам сразу ответить. Дело в том, что сказали подготовить рукопись нашей монографии срочно для утверждения на Ученом совете. Дел еще было с ней много. Я одна. Вот я и закутилась, и никакой возможности не было писать, тем более что рукопись надо было заново перепечатать и вычитать, а до этого учесть замечания внешнего рецензента К.И. Антипиной (она здесь в отпуске, и я ее умолила, иначе все могло сгореть). Вот я и не могла писать письма. На полном скаку выяснилось, что издательство в мае не примет и можно сдать в июне. Вот теперь, поэтому, я и смогла наконец писать Вам. После сдачи в изтво пошлем Вам в сектор на отзыв и в Самарканд в обком.

<...>

<sup>1</sup> Булатова Вера Андреевна (1915–2014) – археолог. Вместе с Б.Х. Кармышевой в 1940–1945 гг. училась на кафедре археологии САГУ в Ташкенте. В 1957–1975 гг. – сотрудник ИИА АН УзССР.

Теперь о работе по племенному составу для Атласа<sup>2</sup>.

1) Вопросник или программу я попытаюсь составить в июне-июле.

Теперь относительно распределения областей. Тут Вы забыли нашу официальную договоренность и некоторые другие наши темы. Если бы я была мнительным человеком или если бы я плохо знала Вас, то была бы обижена насмерть. Но, к счастью, я не мнительна и я знаю и люблю Вас, поэтому об обиде речи быть не может.

1) Дело в том, что мы давно с Вами договорились, что мы проводим сплошное этнографическое обследование Самаркандской области. В 1959 г. мы эту тему начали и 2 сезона провели (1959 и 1960). Затем нас оторвали на колхоз. Колхоз мы писали по Пастдаргомскому району.

В этом году мы продолжаем обследование Самаркандской области, и у нас по плану за Пастдаргомом идет бывший Каттакурганский уезд. У нас свои программы (сверх Атласа есть свои интересы у Розы <Рассудовой>, Нэли <Борозны> и Г.П. <Васильевой>) и они продолжают работу.

У меня по имеющимся опубликованным данным и по полевым материалам составлена карта родо-племенного состава Самаркандской области и написана объяснительная записка к ней. Надо все это дополнить, и можно будет издавать.

2) Вы же знаете, что мы 4 раза ездили в Пастдаргом и написали целую монографию по этому району. Неужели Вы думаете, что мы не собирали материалов за это время по атласу и надо еще

<sup>2</sup> Речь идет о картографировании родо-племенного состава населения для Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. О работе над ним см.: *Жданко Т.А.* Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана (принципы и методы составления) // Советская этнография. 1971. № 4. С. 31–42.

туда посылать Ташева?<sup>1</sup> Мне кажется, что не мы собираемся повторять Ташева, а он нас.

После обследования Самаркандской области мы собираемся опубликовать работу по всей области, и опускать бывш. Каттакурганский уезд нам нельзя.

Мне кажется, Ташева следует послать в другую область, например, в Фергану или Ташкентскую область.

3) Относительно Сурхандарьи. Вы опять забыли, что я много лет работаю по этой области. Из-за колхозной монографии у меня был перерыв. Как только я сдам колхоз, сейчас же приступаю к своей коренной теме. Она в государственном плане на 1964–1968 гг. В плане она значится так «Очерки истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана» (на позднем этапе, XVIII – начало XX в.). Я думаю ее переименовать (а то очень длинно и не совсем точно) и назвать «Очерки этнической истории Восточной Бухары».

На 1966 г. у меня в плане написание I главы: Этнический состав населения и его расселение в конце XIX – начале XX в. (с картой и таблицами родо-племенного деления).

Вы сами торопили меня, чтобы я скорей вернулась к этой работе и завершила ее, а сами же пишете, чтобы Хидоятов проводил исследование Сурхандарьи.

Итак, Самаркандская и Сурхандарьинская области остаются за нами, как было давно договорено. Шаниязов хотел взять Бухару и Кашкадарью (так мы договаривались с ним в Баку). В Сырдарьинской области у Вас, кажется, работает аспирант. Может, Ташкентскую область до-

кончит Файзиев, а Ташев и Исмаилов<sup>2</sup> – Ферганскую долину. Это, конечно, на Ваше усмотрение.

Таджикистанскую территорию (Уратюбе и Шахристан) я беру на себя.

Как Вы на это смотрите?

Если бы Вам разрешили снять Иногамовские<sup>3</sup> карты, это была бы великая победа.

---\*\*---

Боюсь, что моя задержка с ответом на Ваше письмо, помешала Вам все уточнить до Ученого совета. Очень сожалею, что не смогла сразу ответить.

Т.А. <Жданко> Ваше письмо получила накануне отъезда в командировку в Алма-Ата и Фрунзе по делам МОТ (симпозиум по оседанию)<sup>4</sup> и была безумно занята. Оттуда она выедет в экспедицию и вернется домой только 20 июня, а то и 25<sup>го</sup>. Потом уйдет в отпуск, наверно.

Нэла Гр. в экспедиции в Хорезме вместе с Г.П. Вернется 7 июня.

Я читала работу Нэлы давно, и вот теперь буду перечитывать. Она моя аспирантка, но в связи с тем, что тему первоначальную изменили (раньше была тема «Узбеки-дурмены. Историко-этнографический очерк»), я не смогла быть полноценным руководителем.

Главы у нее неравноценны.

Лучшая глава – материальная культура.

Кроме того, она очень затянула работу над диссертацией, и это не могло не сказаться на ка-

<sup>2</sup> Исмаилов Х. – этнограф, специалист по традиционной материальной культуре узбеков. Сотрудник сектора этнографии ИИА АН Уз ССР.

<sup>3</sup> Иногамов Ш.И. – этнограф, сотрудник сектора этнографии ИИА АН УзССР.

<sup>4</sup> Т.А. Жданко была представителем СССР и содиректором проводившегося в сентябре 1966 г. в Москве семинара Международной организации труда (МОТ) по проблеме оседания кочевников. Участники совершили ознакомительные поездки в Казахстан и Киргизию.

<sup>1</sup> Ташев Х.Т. – узбекский этнограф, сотрудник ИИА АН УзССР.



честве работы по современности. Я плохой критик и поэтому не гожусь в руководители и решила больше никогда не иметь аспирантов.

---\*\*---

Дорогая Ольга Александровна, мы, конечно, за всех ташкентцев тревожимся. Напишите, пожалуйста, как там Капа Мухсинова<sup>1</sup>, Разия Мукминова<sup>2</sup>, Ольга Дмитриевна <Чехович>, Муршида Абдуллоевна<sup>3</sup>. От Веры Андр. <Булатовой> и от Карима <Шаниязова> я имею письма, правда еще до повторных толчков<sup>4</sup>.

<...>

22

04.06.1966

Дорогая Ольга Александровна!

Спешу ответить на Ваш вопрос: Самаркандскую и Сурхандарьинскую области Вы можете начисто исключить. По Самаркандской обл. земледелие и ирригацию собирает Роза Рассудова, а к животноводству у нее душа не лежит, но есть материалы у меня, и, конечно, нужно будет использовать материалы Ташева (надо думать, что он к этому времени уже защитит)<sup>5</sup>.

Больше всего меня беспокоят области Ферганы и Ташкентская.

<sup>1</sup> Мухсинова К.З. – сотрудник Центрального государственного исторического архива УзССР в Ташкенте.

<sup>2</sup> Мукминова Розия Галиевна (1922–2007) – историк-востоковед, в 1944 г. окончила САГУ, защитила кандидатскую диссертацию в Ленинграде (1949). С 1949 г. работала в отделе древней и средневековой истории ИИА АН УзССР.

<sup>3</sup> Бикжанова Муршида (Маришда) Абдуллоевна (1900–1974) – востоковед, этнограф. С конца 1950-х гг. – сотрудник сектора этнографии ИИА АН УзССР. Соавтор О.А. Сухаревой по монографии «Прошлое и настоящее селения Айкыран» (1955).

<sup>4</sup> Землетрясение в Ташкенте произошло 26 апреля 1966 г. Повторные толчки продолжались в течение двух лет.

<sup>5</sup> Х. Ташев защитил кандидатскую диссертацию на тему «Культура и быт животноводов Зеравшанской долины (конец XIX – 60-е гг. XX в.)».

Относительно Исы я с Вами согласна: не нужно с ним связываться и на него рассчитывать. Он, к сожалению, относится к разряду тех, чьим материалам нельзя доверять. Это самые опасные люди. Увы, есть они и в нашем секторе.

А куда ушел Тухта Фазылов?

Когда «делили» области, если помните, то мы предполагали, что Вы проведете (вернее, уже проводите) сплошное обследование Ташкентской области. Кого же Вам поставили во главе отряда? У нас с людьми хуже, чем у вас.

Мне так жаль, что я так много времени потратила на колхозную монографию, а главное – тратила и трачу на домашнюю работу, и выхода никакого нет. После введения этих новых денег я не вылезая из долгов, не то что кого-то нанять хотя бы на стирку и уборку <...>.

Возвращаясь к Ташкентской области: может, наскребем, просмотрев все материалы Вашей экспедиции и литературные данные. Что не хватит, будем выезжать индивидуально.

Сырдарьинскую область я хочу, таким образом, обследовать (чего не будет доставать у Аминова<sup>6</sup>), т.к. без нее трудно обобщать Самаркандскую область.

Роза Курбангалиева такая слабая, такой у нее узкий кругозор и убогая историческая подготовка, так что на нее рассчитывать не приходится, хотя задание ей надо, конечно, дать, ибо в работе только люди растут.

Что будет с животноводством и земледелием, я не знаю. Я числюсь бригадиром по теме «Животноводство», а земледелие фактически бесполезно, не говоря уж об обобщениях, общих и по

<sup>6</sup> Аминов Б.А. – в это время сотрудник сектора этнографии ИИА АН УзССР, в 1970 г. защитил кандидатскую диссертацию «Формирование населения Голодной степи (конец XIX – 60-е гг. XX в.)».

темам. Нет людей, вернее, их очень мало, а тех, кто может писать и обобщать – вовсе считаное число (по этим темам Н.Н. Ершов, Г.П. Васильева, я, Карим <Шаниязов> с натяжкой и Роза <Рассудова> с натяжкой. По Казахстану была Захарова<sup>1</sup>, но, увы, уехала в Омск, но все же будет работать, а по Киргизии и вовсе нет никого).

Т.А. <Жданко> очень выросла за последние годы, но ее очень уж тянут в разные стороны в Ин-те, и она не очень сопротивляется и сама разбрасывается. Кроме того, Т.А. (да и все мы) – большая оптимистка.

Дорогая Ольга Александровна! Вам от «Самарканда» отвлекаться нельзя. Я надеюсь, что если не будет войны, мы с Вами лет до 75 не потеряем работоспособности, и надо за это бороться. Но рассчитывать точно на это нельзя, конечно, и надо доводить до конца начатые или почти завершённые дела, ибо время, увы, летит с невероятной быстротой.

Да, забыла я Вас поздравить с книгой! Хорошая книга. Спасибо Вам великое за великий труд. Вы не слишком предавайтесь горестным размышлениям относительно возраста. Вы еще не одну книгу выпустите. Мы все очень порадовались Вашему виду во время Вашего последнего приезда к нам.

<...>

23

11.01.1967

Дорогая Ольга Александровна!

О Вашей жизни знаю из Вашего письма Татьяне Александровне <Жданко>. Я Вам напи-

<sup>1</sup> Захарова Ирина Витальевна (1923 г.р.) – этнограф-казаховед. Выпускница кафедры этнографии МГУ, кандидатскую диссертацию защищала в Институте этнографии АН СССР (1952). В 1963–1984 гг. – доцент исторического факультета Омского педагогического института.

сала перед Новым годом по старому адресу. Не знаю, получили или нет.

Позавчера виделась у Дебеца<sup>2</sup> с этим швейцарцем, изучающим Ташкуртан<sup>3</sup>. Оказывается, Г.Ф. Дебец подарил ему Вашу книгу «Бухара».

Остальные книги я получила. Думаю, что не стоит торопиться с их раздачей. Еще будет много приезжих, и можно будет давать с большей пользой. Наши секторские сами купили Вашу книгу.

Вчера Т.А. <Жданко> еще раз разговаривала с Терентьевой о Вас. Решили они вдвоем зайти к Бромлею<sup>4</sup> и поговорить.

Я получила письмо от Веры Андреевны Булатовой. Она написала об ожидаемых преобразованиях, о создании Института археологии и этнографии под эгидой Гулямова<sup>5</sup>. Все это при этих обстоятельствах не радует. Вам, конечно, и вовсе нельзя будет работать, да и вообще, что ожидает этнографию в Ташкенте, трудно сказать.

Дорогая Ольга Александровна! Пишу Вам сейчас в Ленинке, ибо дома работать невозможно. Тут я встретила сейчас одного знакомого лингвиста-диалектолога из Самаркандского университета. Он очень увлекается этногенезом узбеков и все больше пытается сочетать диалектологию с этнографией, но, будучи больным (у него бруцеллез), боится, что сам он полностью сочетать два метода не сможет, и мечтает подготовить для СамГУ этнографа, который имел бы этнографическую подготовку. Вот он просит

<sup>2</sup> Дебец Георгий Францевич (1905–1969) – антрополог. С 1932 г. – сотрудник отдела антропологии ИЭ АН СССР.

<sup>3</sup> Район на западе Китая на границе с Таджикистаном.

<sup>4</sup> Бромлей Юлиан Владимирович (1921–1990) – историк, этнограф. С января 1966 г. – директор ИЭ СССР.

<sup>5</sup> В.А. Булатова вела археологические наблюдения и раскопки в Ташкенте, которые проводились в связи со строительными работами по ликвидации последствий землетрясения 1966 г. Руководил археологическим отрядом Я.Г. Гулямов.

меня взять шефство над студентом, который в этом году кончает. Конечно, было бы хорошо, если бы взять шефство над студентом 3-го курса, чтобы он написал диплом по этнографии. Но такого нет. Налицо – оканчивающий университет диалектолог, жаждущий стать этнографом – Раджабов Маджит, канглы из Джамбайского р-на. В СамГУ он в аспирантуру поступать не сможет, т.к. мест почти не бывает, да и влиятельной за ручки у него нет. Кроме того, он филолог, а историки возьмут своего. На работе в СамГУ его не оставят, а пошлют преподавать в К<ара>-К<алпакию>. Если бы он поступил на работу к Вам, например, в качестве лаборанта, в течение года-двух готовился бы к поступлению в аспирантуру по истории и по этнографии, то смог бы поступить (может, с прикомандированием к нам). Другого пути я не знаю. Как Вы думаете, есть ли какая-нибудь возможность в этом направлении, в частности в связи с расширением отдела этнографии, если таковое предвидится. Если Вы увидите, то к кому обратиться по этому вопросу? Все же очень хочется, чтобы были этнографы, изучающие этнический состав и этногенез.

Если найдете время, напишите, пожалуйста, мне Ваше мнение по этому вопросу.

<...>

24

02.11.1970

Дорогая Ольга Александровна!

Простите, что с некоторым опозданием отвечаю на Ваши письма.

Очень жаль, что у Вас была очередная потеря. Дубликат командировочного удостоверения отправили в тот же день, как получили Ваше письмо (Татьяна Александровна <Жданко> ходила к Бруку<sup>1</sup>) на адрес Ольги Дмитриевны <Чехович>. Надеюсь, она уже получила, наверно, и отправила Вам.

Кто, куда, когда ходил за билетом тоже выяснила, но еще Ляля<sup>2</sup> не приходила. Может, придет во вторник. Иншаалла<sup>3</sup>, все уладится.

Рада, что Вы успешно поработали, хотя и не все намеченное удалось полностью выполнить, что бывает не так-то часто.

Н.Г. <Борозна> с компанией благополучно вернулись. Тоже довольны поездкой.

Два дня была у меня Роза <Рассудова>. Вчера поехала домой. Тоже очень хорошо поработала и собрала огромный и очень интересный материал. Молодец!

Володя<sup>4</sup> и Аля<sup>5</sup> еще не вернулись. Вот наши новости.

Я тружусь, но очень медленно, и это портит настроение. <...>

<sup>1</sup> Брук Соломон Ильич (1920–1995) – этнограф, демограф. Доктор географических наук (1965). В 1963–1988 гг. – зам. директора ИЭ АН СССР по научным вопросам.

<sup>2</sup> Домашнее имя старшей дочери О.А. Сухаревой – Е.Р. Акбальян.

<sup>3</sup> Если Бог пожелает (узб.).

<sup>4</sup> Басилов Владимир Николаевич (1937–1998) – этнограф, религиовед. С 1967 г. – сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.

<sup>5</sup> Жилина Алина Николаевна (1935 г.р.) – этнограф. С 1962 по 1998 г. сотрудник сектора Средней Азии и Казахстана ИЭ АН СССР.



## Лариса Додхудоева

# «ФОКУСНЫЙ ЦЕНТР» ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОФЕССОРА Б.Х. КАРМЫШЕВОЙ В ТАДЖИКИСТАНЕ

*Наша профессия тем хороша, что мы встречаем удивительных, неординарных людей среди чужого народа. Самые талантливых, самых интересных, самых незаурядных. Основная черта их – ведь нам с пожилыми приходилось иметь дело, со стариками все больше – удивительная мудрость и душевная чистота. Особенно в горных и предгорных районах. Особое благочестие.*

*Б.Х. Кармышева<sup>1</sup>*

**И**зучение архивных документов личного фонда Балкис Халиловны Кармышевой в Академии наук Таджикистана<sup>2</sup> позволяет высказать мнение о том, что, по сути, первый «таджикостанский период» (1945–1956 гг.) стал основополагающим началом в ее биографии и профессиональной деятельности. Об этом свидетельствуют многие известные факты и неопубликованные материалы архива.

В 1945 г. по инициативе выдающегося этнолога М.С. Андреева Институтом истории языка и литературы Таджикского филиала АН СССР (ИИЯЛ ТФАН СССР) впервые было начато этнографическое изучение тюркского населения республики, которое было возложено на молодую сотрудницу Б.Х. Кармышеву, тогда еще студентку-заочницу последнего курса исторического факультета Среднеазиатского госуниверситета (САГУ)<sup>3</sup>. Вначале она приступила к обследова-

нию компактно проживавших в Таджикистане локайцев, а в 1954 г. – карлуков, одновременно продолжая исследование и других тюркских субэтносов. Прекрасное знание тюркских языков позволило ей в скором времени стать одним из выдающихся экспертов двух больших этнических групп: старых пришельцев (киргизов, карлуков, барласов, мугулов и др.) и локайцев, кунгратов, катаганов, узбеков и др., появившихся в Центральной Азии на рубеже XVI–XVI вв.<sup>4</sup>

Одиннадцать лет, с 1945 по 1956 г., Б.Х. Кармышева вела комплексные этнографические изыскания в Таджикистане, иногда выезжая и в другие регионы Средней Азии (Рис. 1).



**Рис. 1.** Члены этнографической экспедиции 1949 г.  
Б.Х. Кармышева стоит у машины.  
Архив ИИАЭ им. А. Дониша

<sup>1</sup> Синицына Л. Звезды светят всем. Душанбе, 1966. С. 132.

<sup>2</sup> Личный фонд Б.Х. Кармышевой хранится в Этнографическом архиве Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук Республики Таджикистан (далее – ЭА ИИАЭ АН РТ).

<sup>3</sup> Подробно биографию Б.Х. Кармышевой см.: Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–

1990 гг.) / подг. к печ. Н. Бабаевой. Душанбе, 2002. С. 71–74; Губаева С.С. Балкис Халиловна Кармышева (13.07.1916–09.10.2000) // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 154–157. Она же: Кармышева и ее творчество // Б.Х. Кармышева. Каратегинские киргизы. М., 2009. С. 3.

<sup>4</sup> Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 гг.). С. 26–27.

Они составляют почти половину всех принятых ею за всю ее творческую жизнь экспедиций (девять поездок из указанных ею лично пятнадцати и предполагаемых А.К. Писарчик двадцати четырех). В своей монографии 1976 г. Б.Х. Кармышева писала, что совершила 15 поездок (с 1945 по 1971г.): как индивидуальных (1945, 1947, 1950, 1954, 1955 гг.), так и коллективных (1948–1949, 1952, 1953, 1957, 1959, 1961, 1964, 1966, 1971 гг.)<sup>1</sup>. Согласно информации А.К. Писарчик, в составе Предгорного отряда Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР ее младшая коллега предприняла еще три поездки из Москвы в Среднюю Азию в 1973, 1976 и 1979 гг., в том числе и в южные районы Таджикистана<sup>2</sup> (Рис. 2).

Однако в списке А.К. Писарчик, которая была ее наставницей в Сталинабаде (ныне Душанбе), значатся также экспедиции 1960, 1962, 1967, 1973, 1976, 1979 гг., которые не были упомянуты самой Балкис Халиловной.

По какой причине ею не были перечислены все вышеуказанные полевые исследования, о которых говорит А.К. Писарчик, неизвестно. Последняя же командировка в 1979 г. не могла войти в список Б.Х. Кармышевой по той простой причине, что она побывала в Средней Азии уже после выхода в свет в 1976 г. ее самой известной монографии «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана», в которой она и перечислила даты всех своих полевых исследований. Возможно, что А.К. Писарчик, которая заканчивала свое исследование

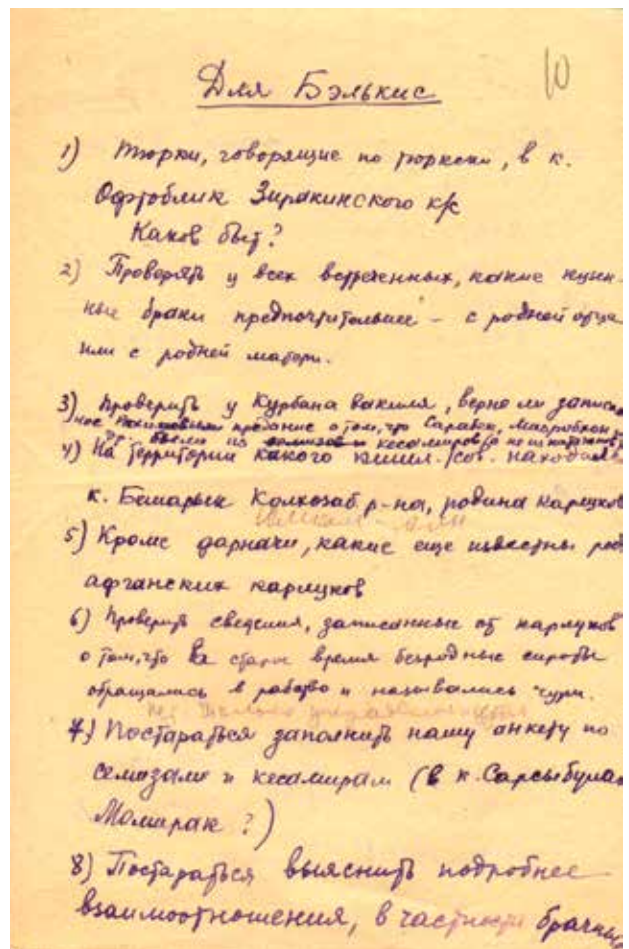


Рис. 2. Записка А.К. Писарчик Б.Х. Кармышевой. 1948 г.

в 80-е гг. XX в., не располагала точными данными относительно экспедиционной деятельности своей подопечной в прошлом. В любом случае первые конститутивные полевые исследования, определившие «фокусный центр» всей последующей профессиональной деятельности Б.Х. Кармышевой – пять индивидуальных поездок и четыре коллективные экспедиции – были предприняты ею именно в Таджикистане.

Еще до организации Отдела этнографии в составе Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук Республики Таджикистан (1951 г.) особое внимание ученых

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана / АН СССР. Ин-т этнографии. М., 1976. С. 4.

<sup>2</sup> Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 гг.). С. 71–74; 125–127.

Кабинета этнографии с 1947 г. получила Кулябская область (ныне часть Хатлонской области). А.К. Писарчик, ставшая руководителем Кулябской этнографической экспедиции в 1948 г., писала, что ввиду того, что этот регион являлся в то время наименее изученным в Таджикистане, решено было начать свои работы по систематическому этнографическому изучению республики именно здесь<sup>1</sup>. В своем отчете известный советский филолог Р.Л. Неменова, которая одновременно проводила диалектологическую экспедицию в том же районе, также отмечала, что «малая изученность говоров Кулябской области побудила филологов начать их изучение»<sup>2</sup>. Подобное же утверждение приводится и в известной монографии Б.Х. Кармышевой «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана»<sup>3</sup>.

Кулябская этнографическая экспедиция проводила сбор полевых материалов в течение двух сезонов – 1948 и 1949 гг. – под руководством А.К. Писарчик, которая охарактеризовала ее следующим образом: «...она была первой экспедицией таджикских этнографов, и в ней выработывался метод работ последующих лет, выявлялись и трудности, и достижения, отражались условия, в которых приходилось работать»<sup>4</sup>. Одновременно отработывались на практике методы сплошного этнографического изучения регионов и проводи-

лось воспитание и формирование местных кадров этнографов, среди которых была и молодая Б.Х. Кармышева. Она сама признавалась, что участие в полевых изысканиях в Кулябе послужило для нее хорошей школой овладения методикой полевых этнографических исследований<sup>5</sup>. И это при том, что к началу Кулябской экспедиции она уже дважды, в 1945 и 1947 гг., совершила индивидуальные поездки в данный регион, о чем свидетельствуют ее полевые дневники, хранящиеся в Академии наук Таджикистана<sup>6</sup>. Несомненно, к началу коллективной поездки в 1948 г. молодая ученая уже обрела определенный опыт в области полевых работ и, вероятно, именно поэтому стала главной помощницей руководителя экспедиции А.К. Писарчик.

Сплошным обследованием ряда районов Кулябской области в 1948–1949 гг. занято было основное ядро экспедиции, которое представляли А.К. Писарчик, Б.Х. Кармышева и Л.О. Минаков до его отъезда. Параллельно Б.Х. Кармышева отдельно от основного отряда, продолжала начатый ею в предыдущие годы сбор сведений о локациях и других тюркоязычных группах в Кулябском, Кангуртском и Кзылмазарском районах области, которые сохранились в архиве Академии наук Таджикистана<sup>7</sup>.

Надо отметить, что условия, в которых собирался полевой материал, были не всегда благоприятны, этнографам не раз приходилось идти пешком

<sup>1</sup> Писарчик А.К. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. / АН СССР Таджикский филиал. Институт истории, языка и литературы // Известия. История и этнография. Сталинабад, 1949. № 15. С. 86.

<sup>2</sup> Неменова Р.Л. Куляб. Ховалингский говор // Кулябская экспедиция. 1. Ховалингский говор. 2. Отчет. ИИАЭ // Литный фонд Р.Л. Неменовой. Папка № 10. С. 2.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 20.

<sup>4</sup> Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 гг.). С. 29.

<sup>5</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 8.

<sup>6</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 44. Кулябская этнографическая экспедиция. 1945 г. Дневники Б.Х. Кармышевой. 4 тетради. 177 л.

<sup>7</sup> Там же. Ед. хр. 72. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. Дневники Б.Х. Кармышевой (5 блокнотов). 31 марта 1948 г. – 25 августа 1948 г. 802 л.

через горы, использовать гужевого транспорт, искать попутную машину и т.п. Сбор информации был значительно затруднен и тем обстоятельством, что после проведения сплошной коллективизации основной общественной и хозяйственной единицей, в отличие от предыдущих лет, являлся уже не кишлак, а колхоз. В то время, как раньше каждый человек определял свое происхождение и свою этническую принадлежность по кишлаку, теперь локализация указывалась согласно колхозу. Названия же кишлаков, особенно среди молодежи и в местах с недавно переселенным населением, устанавливались порой с трудом. В такой ситуации для того, чтобы, с одной стороны, получить четкую топографическую базу для работ по фиксации расселения различных этнических и родо-племенных групп на территории области, а с другой – для того чтобы иметь возможность увязать материалы экспедиции с данными, имеющимися в научной литературе, необходимо было составлять на местах колхозно-кишлачные списки. На основе этих списков собирались, возможно, более подробные сведения о национальном и родо-племенном составе населения<sup>1</sup>.

А.К. Писарчик весьма сожалела, что осталась неопубликованной ценная часть собранных ею и Б.Х. Кармышевой материалов: «Список населенных пунктов Кулябской области, с указанием колхозов, в которые они вошли после коллективизации». Он был приложен к «Предварительному отчету о работах Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг.», подготовленному в 1950–1951 гг. и представленному академику А.А. Семенову, директору Института истории, археологии и этнографии. Один машинописный экземпляр текста, как писала А.К. Писарчик

(свыше 300 страниц), хранился в архиве сектора этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша, другой – в Архиве АН ТаджССР. Об этом сообщала и Б.Х. Кармышева<sup>2</sup>.

Оба автора имели в виду разделы «Алфавитный указатель кишлаков к списку населенных пунктов Кулябской области» и «Алфавитный указатель колхозов к списку населенных пунктов Кулябской области»<sup>3</sup>, где были перечислены, по их утверждению, все колхозы Кулябской области на 1949 г., указаны все населенные пункты на территории каждого из них, отмечены (с соответствующей оговоркой) и те кишлаки, которые ко времени обследования перестали существовать (слились с более крупными, были покинуты жителями, переселившимися на более удобные вновь орошенные земли, и т. п.).

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 56.

<sup>3</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 79. Кулябская этнографическая экспедиция: Писарчик А.К., Кармышева Б.Х. Списки населенных пунктов Кулябской области (первичные полевые записи). 11 тетрадей, 194 л. в папке с заметкой на титульном листе «Перебеленный основной экземпляр, с которого сняты копии». В папке находится машинописный список названий кишлаков Кулябской, Ленинабадской, Сталинабадской областей, а также ГБАО (всего 556 названий). 134 с.; Там же. Ед. хр. 80. Кармышева Б.Х., Писарчик А.К. Списки населенных пунктов Кулябской области (первичные полевые записи). На титульном листе надпись «Составлены А.К. Писарчик и Б.Х. Кармышевой на основе данных, собранных Кулябской этнографической экспедицией 1949 г., по возвращении из экспедиции в октябре-ноябре 1949 г.». Тексты написаны карандашом и чернилами. 194 л.; Там же. Оп. 2. Ед. хр. 14. Кармышева Б.Х., Писарчик А.К. Список населенных пунктов Кулябской области и материалы по этнографическому обследованию Кулябской области (работа 1949 г.). 301 л.; Там же. Ед. хр. 25. Кулябская этнографическая экспедиция. Список населенных мест Кулябской области, составленный Б.Х. Кармышевой и А.К. Писарчик. 1949 г. 134 л.; Там же. Оп. 1. Ед. хр. 126. Л. 1, 2. Кармышева Б.Х., Писарчик А.К. Опыт сплошного этнографического и обследования Кулябской области. 1948–49 гг. Карта дореволюционного расселения этнических групп и фото. 1952 г. 49 л.

<sup>1</sup> Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 гг.). С. 38.

Для каждого кишлака была указана национальная принадлежность его жителей, а для дореволюционного периода и родо-племенная принадлежность населения, названия территориальной, семейно-родственной и других групп. Повсюду, где удавалось отыскать знающих информаторов, были записаны и сведения по истории кишлаков (время основания селения, выходцами из каких мест были первые поселенцы, какие группы вошли в состав жителей позже и т. д.)<sup>1</sup>.

В списках обследованного региона зафиксированы этнические территории и этнические границы, контактные зоны каждого национального меньшинства в их ретроспекции до середины XX в. Позднее Б.Х. Кармышева в своих монографиях сама опубликовала карты расселения тех или иных национальных меньшинств в Таджикистане и Узбекистане, в значительной мере основанные на материалах Кулябской экспедиции 1948–1949 гг.

Мы с удовлетворением можем отметить, что сотрудниками отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша (ИИАЭ) Академии наук Республики Таджикистан были подготовлены к печати все материалы данной экспедиции вместе с алфавитными указателями кишлаков и колхозов, которые в скором времени будут изданы<sup>2</sup>.

Во время Кулябской этнографической экспедиции для характеристики этнокультурного облика жителей каждого селения (или группы селений с этнически однородным населением) А.К. Писарчик и Б.Х. Кармышева выясняли (не-

посредственным наблюдением или расспросами) те черты материальной и духовной культуры, которые могли служить дополнительными определителями этнической принадлежности (по меткому выражению руководителя экспедиции, «лакмусовыми бумажками»). Эта методика работы стала для них основной при маршрутных обследованиях больших территорий во все последующие годы<sup>3</sup>.

Наряду со сбором материалов о национальном составе того или иного района экспедицией фиксировался и этнографический материал, касающийся особенностей жилища (около 200 жилищ было обследовано только в первый сезон – 1948 г.), религии, костюма, верований, обрядов, ритуалов и т.п. Как считала сама А.К. Писарчик, эти сведения при всей их краткости, хотя представляют для исследователей и неоднородную информацию по обследованным группам, но способны служить прекрасным материалом для определенных обобщений и выводов<sup>4</sup>. В целом эти ценные материалы являются свидетельствами повседневной жизни советского Таджикистана, некоей микросоциологией его южных районов.

Практически все участники Кулябской этнографической экспедиции – А.К. Писарчик, Б.Х. Кармышева, Н.Х. Нурджанов, Н. Рахимов, Р.Л. Неменова, З. Широкова и другие – в своих последующих работах, посвященных не только обследованному ими региону, но другим районам Таджикистана и Центральной Азии, широко использовали для сравнительного анализа ре-

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 40.

<sup>2</sup> См.: Хатлонская область Таджикистана в этнографических материалах XX в. Кн. I и II / под общ. ред. акад. Р. Масова; ред. Л. Додхудоева. Курган-Тюбе, 2017.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 18.

<sup>4</sup> Писарчик А.К. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. // Известия Таджикского филиала АН СССР. Институт истории, языка и литературы. История и этнография. № 15. Сталинабад, 1949. № 15. С. 46.



зультаты Кулябской этнографической экспедиции, который был ими собран в 1948–1949 гг.<sup>1</sup>

В силу воздействия различных исторических, социально-политических, экономических, идеологических и культурных факторов этнические общности не были обособлены. Объективные факторы проживания различных этнических меньшинств среди таджикского населения в процессе адаптации в новой среде обусловили изменения в их национальном характере и укладе, моделях поведения, формировании новых стереотипов.

В последующих исследованиях Б.Х. Кармышевой, которые она опубликовала на основе своих экспедиций в Таджикистане и Узбекистане в 1945–1971 гг., гораздо больше внимания и места уделяется выявлению и рассмотрению взаимосвязей между таджиками и тюркоязычными группами. В них более детально указаны заимствованные элементы культуры таджиков тюркоязычными племенами, у которых процесс перехода к оседлости, к земледелию проходил постепенно и одновременно. Обратные явления, т.е. заимствования таджиками у тюркских групп и племен и влияние последних на таджиков, по ее мнению, были не столь явны<sup>2</sup>.

Б.Х. Кармышевой был опубликован ряд статей и монографий<sup>3</sup>, освещающих вопросы расселения,

происхождения, а также быта и культуры тюркоязычных племен Южного Таджикистана, «узбекской дештикипчакской группы», появившейся здесь значительно позднее, в начале XVI в. Она оперировала таким понятием, как «узбеки-локайцы». А.К. Писарчик в отдельных частях отчета Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг. также использует такие определения, как «узбек-хазора», «узбек-турк», «узбек-катаган», в других – называла представителей той или иной группы просто «хазора», «локайцы», «катаган». В первом случае она, очевидно, подразумевала, что описываемые ею представители национальных меньшинств были узбекоязычными, поскольку одновременно она идентифицировала других информантов как «таджик-турк», «таджик-карлук» и т.д., что означало, вероятно, что они являются таджикоязычными. Такие определения были для нее некой аббревиатурой, которую легко можно было использовать при ведении полевых дневников и определении характеристик отдельных субэтносов.

В настоящее время многие ученые, в отличие от Б.Х. Кармышевой, уже не склонны идентифицировать такую группу как «узбеки-локайцы», считая их представителями самостоятельной этнической общности локайцев, говорящей на узбекском языке (**Рис. 3**).

Как свидетельствуют документы, М.С. Андреев также указывал еще в 1916 г., что при обследовании населения Кызылкумов и Нурата

<sup>1</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 87. Кулябская этнографическая экспедиция. 1948 г. Дневники Б.Х. Кармышевой на русском языке. Население, быт, обычаи. Список этнических меньшинств в виде содержания тома с указанием страниц. 130 л.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 84.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. К вопросу о происхождении локайцев // Сов. этнография. 1952. № 4. С. 11–29; Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана // Труды АН ТаджССР. Ин-т истории, археологии и этнографии. Т. 28. Вып. 1: Историко-этнографический очерк животноводства в дореволю-

ционный период. Сталинабад, 1954.; Она же. О некоторых древних тюркских племенах в составе узбеков: по этнографическим данным. М., 1960 // XXV Междунар. конгр. востоковедов: Докл. делегации СССР; Она же. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков // Советская этнография. 1960. № 8. С. 1; Она же. К истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана // Советская этнография. 1964. № 6.



Рис. 3. Локайская вышивка *уук кай*.  
Архив ИИАЭ им. А. Дониша

многие узбекоговорящие субэтносы не хотели, чтобы их причисляли к узбекам<sup>1</sup>.

В годы независимости в официальных документах, например в отчетах по всеобщей переписи населения Таджикистана, выделяются отдельные узбекоговорящие общины (турки, локайцы, кунграты, катаганы, барласы и др.) из этнического состава узбеков, тем самым подчеркивая их особое этническое происхождение<sup>2</sup>. Самосознание национальных меньшинств в настоящее время значительно выросло, о чем можно судить по научным исследованиям и публикациям в прессе, на страницах которой представители различных этнических групп пытаются определить особенности собственной этнической истории,

отказываясь входить в узбекскую этническую общность<sup>3</sup>.

Архивные документы Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг. позволяют достаточно широко представить этнические территории и этнические границы проживания тех или иных меньшинств в «сплошном массиве таджикского населения» не только в 1-й половине XX в., но и в определенной исторической ретроспекции, а также миграционные процессы, происходившие в области и в XIX в.

Природно-географические, историко-культурные особенности предопределили существование неких активных контактных зон с широкими связями и ретрансляторами традиций. Именно они влияли на различные формы адаптации разнообразных субэтносов. В то же время практически все они сохранили свое традиционное самосознание, основной генофонд, духовные ценности и даже некоторые реликтовые формы культуры в системе таджикского этнического массива.

А.К. Писарчик и руководимая ею команда этнографов Таджикистана в 1948–49 гг. внесли важный вклад в изучение этнической идентификации таджикского народа и многочисленных национальных меньшинств Экспедицией были выявлены с максимальной научной объективностью этнодифференцирующие признаки различных этнических групп, ареалы распространения черт их культурной общности. Эти материалы еще долгое время будут служить основой для этнической идентификации населения не только районов республики, но и всей Центральной Азии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Личный фонд М.С. Андреева. Оп. 1. Ед. хр. 64–8. Письмо М.С. Андреева в исторический сектор Академии наук Казахской ССР от 12 ноября 1937 г.; Додуходоева Л.Н. Научное наследие А.А. Семенова и М.С. Андреева (архивные документы). Душанбе, 2013. С. 45.

<sup>2</sup> См. например: Население Республики Таджикистан по итогам всеобщей переписи населения 2000 г. Т. 111. Душанбе, 2005.

<sup>3</sup> См.: Абдуназаров Х. Эл фарзанди. Кургонтеппа, 1999; Лолабоев Т. Узбекхобаъд аз каллугхонайдошуданд (на тадж. Яз. Узбеки появились после карлуков) // Точикистон. 10 января 2013 г. № 2(993). С. 9, и др.

<sup>4</sup> Додуходоева Л. Полиэтническое общество советского Таджикистана. Кулябская этнографическая экспедиция 1948–

Архив Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг. – самый обширный среди всех других материалов, хранящихся в собрании Академии наук Таджикистана. Он выделяется не только своими полевыми материалами, но и фотоколлекцией 1949 г. (№ 2), в формировании и составлении которой, несомненно, принимала участие и сама Б.Х. Кармышева, которая, по сути, являлась правой рукой А.К. Писарчик. Руководитель экспедиции звала ее «Бэлькис» и поручала весьма важные задания, о чем свидетельствует, например, записка А.К. Писарчик, хранящаяся в архиве. Она всегда очень внимательно относилась к визуальному ряду своих публикаций и, по ее собственному признанию, активно пользовалась фотографиями корреспондента ТАСС О. Кузьмина и Л.И. Минакова во время подготовки своих научных публикаций<sup>1</sup>.

Согласно описи фотоколлекция № 2 состояла из 380 снимков, многие из которых являлись дубликатами, другие добавлены позже. В настоящее время сохранилось всего 308 отпечатков: 356 конвертов с различными копиями фотографий и негативов, что составляет порядка 500 экземпляров вместе с их дубликатами. Большая часть материалов фотографической коллекции до настоящего времени не была введена в научный оборот и оставалась неизвестной широкому кругу исследователей.

В 1953 г. Б.Х. Кармышева совершила еще одну поездку в Кулябскую область. На облож-

ке своего дневника она написала карандашом «Дневник старшего научного сотрудника Кулябского отряда Хуттальской археологической экспедиции»<sup>2</sup>, в печатной же его версии указано «Дневник № 1 старшего научного сотрудника Хуттальского отряда таджикской археологической экспедиции Б.Х. Кармышевой»<sup>3</sup>. На одной из первых его страниц сделаны две дополнительные записи: карандашом: «Просьба выслать дневник по адресу: Сталинабад, ул. Ленина, 19. Институт истории, археологии и этнографии», и чернилами: «Ввиду болезни (малярия) работа была прекращена 27.IX.1953 г.». Последняя запись сохранена и в машинописном варианте дневника. Следует заметить, что А.К. Писарчик в своей книге «Этнографическая наука в Таджикистане»<sup>4</sup> указала, что Б.Х. Кармышева работала в Хуттальской экспедиции в качестве младшего научного сотрудника, что, как видим, не соответствует реальным событиям.

В своем дневнике Балкис Халиловна зафиксировала встречу с известным ей по Кулябской экспедиции таджиком Курбон вакилем из Куляба, который рассказал ей о различных поселениях региона, их планировке, племени каволь, которых кулябские таджики считали афганскими джуги. Она также провела опросы по дороге в Шурабад, обследовала карлуков в кишлаке Маразтепа Колхозабадского района (колхоз им. Андреева), изучила их семейный быт, гендерный баланс, ремесла, взаимоотношения с другими

1949 гг. // Центральная Азия. Человек-общество-государство. М., 2014. С.150–163; Додхудоева Л., Джураева Н. Первая экспедиция таджикостанских этнографов // Вестник таджикского национального университета (научный журнал). Серия: Гуманитарные науки. Душанбе, 2013.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 4.

<sup>2</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 154. Дневник старшего научного сотрудника Кулябского отряда Таджикской археологической экспедиции. 54 л.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 14. Ед. хр. 13/55. Дневник № 1 старшего научного сотрудника Хуттальского отряда Таджикской археологической экспедиции Б.Х. Кармышевой. 43 л.

<sup>4</sup> Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 гг.). Душанбе, 2002. С. 71.

этническими группами. Эта поездка стала продолжением сбора материалов по плановой теме о карлуках.

Одним из самых плодотворных периодов в научной биографии Б.Х. Кармышевой стал 1954 г. Достаточно сказать, что в это время она совершила индивидуальную поездку в Яванский, Дангаринский, Варзобский районы, Гиссарскую долину Таджикистана<sup>1</sup>, где собрала материал по археологии, численности населения различных кишлаков, типам жилища, пище, ремеслам, народной медицине, воспитанию детей, свадебным обрядам, костюму тюрков, барласов, кунгратов и других субэтнотосов, а также составила словарь отдельных терминов карлуков Явана и Дангары. Тогда же она начала работу над изучением киргизов Джиргаталя в Таджикистане, особое внимание уделяя археологии, численности населения различных кишлаков, типам жилища, пище и др.

Помимо карлуков, калыта-тои, тюрки, кунграты, чагатаи, катаганы, барласы, дурмены, миришкоры и другие национальные меньшинства по-прежнему оставались в фокусе ее научных интересов<sup>2</sup>. Целый месяц с 7 сентября по 8 октября 1955 г. Б.Х. Кармышева собирала полевые материалы в Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областях Узбекистана, где изучала этнический состав регионов (таджики, узбеки, чагатаи, арабы, тюрки и др.). Затем она скрупулезно выявляла особенности повседневной жизни полу-

оседлых субэтнотосов Варзоба, Гиссара, Регара, Кобадияна и других регионов Таджикистана, их территориальное расселение, археологию, ремесла, народную медицину, воспитание детей, свадебные обряды, костюм.

История изучения этнографии карлуков юга Таджикистана, охватывает 30–50-е гг. XX в. Но более подробные данные о проживании карлуков в Кулябской области Таджикистана, их некоторых родовых делениях, а также краткая характеристика хозяйства и быта впервые были представлены в статье А.К. Писарчик и Б.Х. Кармышевой 1953 г.<sup>3</sup>

На следующий год Балкис продолжила изучение этой большой группы Южного Таджикистана, которая в своем названии донесла до наших дней наименование одного из древних и многочисленных тюркских народов. Наряду с этим исследовательница занималась изучением узбеков группы тюрк и тюрк-карлук, а также знакомилась с другими субэтносамы, с которыми карлуки и тюрки жили попеременно и в тесном общении<sup>4</sup>. В результате полевых исследований она выявила глубокие экономические и историко-культурные взаимосвязи всего населения бассейна правых притоков Амударьи, на основе которых в 1956 г. ею была подготовлена плановая работа «Карлуки» в секторе этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук Таджикистана<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 3. № 27. Экспедиционные дневники 1954 г. (№ 1–3). 238 л.; Там же. Оп. 1. Ед. хр. 3. № 27. Джиргитальские киргизы. Экспедиционные дневники № 4, 5. 1954 г. 162 л.; Там же. Оп. 2. Ед. хр. 75. Поездка в Узбекистан (07.09–08.10.1955 г.). Экспедиционные дневники № 6, 7. 220 л.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 1. Ед. хр. 82а. Тюркоязычное население Таджикистана. Экспедиционные дневники 1–3. 249 л.

<sup>3</sup> Писарчик А.К., Кармышева Б.Х. Опыт сплошного этнографического обследования Кулябской области // Известия отделения общественных наук ТаджССР. Сталинабад, 1953. № 3. С. 73–97.

<sup>4</sup> Кармышева Б.Х. Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана. ИООН АН ТаджССР. Вып. 10–11. 1956. С.13–23.

<sup>5</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 55 (связка № 14). Карлуки. Плановая работа 1956 г. 143 л.; Там же. Ед. хр. 84. Карлуки. Т. 1. Плановая работа 1956 г. 49 л.

По мнению Б.Х. Кармышевой, «давность проживания карлуков в южных районах Таджикистана подтверждает и значительная смешанность карлуков с горными таджиками, наличие в их быту черт, присущих как горным таджикам, так и переднеазиатским кочевникам»<sup>1</sup>. В целом собранные Б.Х. Кармышевой материалы и сформулированные ею положения до сих пор остаются основополагающими в науке об этнической группе карлуков.

О тщательности проводимых Балкис Халиловой полевых изысканий свидетельствуют не только ее дневниковые записи, но и визуальный ряд ее фотоколлекций № 20, 26 из собрания Академии наук Республики Таджикистан. Фотоматериалы ее индивидуальных и коллективных поездок наравне с научными публикациями отражают глубокий интерес этнографа к народному искусству. Она была пионером и, по сути, осталась единственным серьезным исследователем в области изучения ремесленного производства многих тюркских групп<sup>2</sup>. Именно ею были зафиксированы названия и визуальные материалы, связанные с конкретными изделиями<sup>3</sup>.

Б.Х. Кармышева выработала свою собственную методику наглядного представления этнографического материала. Она могла фиксировать один и тот же объект, например тканый вещевой мешок *мапрамачи*, в разных ракурсах в различных домах и кишлаках, с тем чтобы затем

сравнить и изучить все особенности в каждом отдельном случае.

Небольшая фотоколлекция № 20 под названием «Б.Х. Кармышева. Обследование Ходжа Накширан в 1952 г. Археологический отряд» из собрания Академии наук Таджикистана свидетельствует о том, что она самостоятельно подготовила ее, используя разные архивные фотодокументы. Некоторые снимки, которые в основном представляют образцы народного творчества локайцев и кунгратов, были сделаны Н. Темновым.

Как было указано выше, в 1952–1953 гг. она работала старшим научным сотрудником в Хутальском отряде Таджикской археологической экспедиции под руководством Б. Литвинского, организованной Институтом этнографии Академии наук СССР. Поэтому ее участие в исследовании всемирно известного памятника Ходжа Нахширона или, как отмечено в описи, Ходжа Нахширана, в Турсунзадевском районе (в прошлом – Регарском районе) в 1952 г. не являлось исключением<sup>4</sup>.

Изучение фотоколлекции Б.Х. Кармышевой показало, что 21 снимок, из которых она состоит, совсем не отражает ее названия и содержания, а включает в свой состав совершенно разные по времени и месту хранения предметы. Так, только две фотографии были сделаны в Регарском районе Таджикистана, вероятно, при обследовании памятника Ходжа Нахширон в 1953 г., а не в 1952 г., как указывает опись. Например, надписи карандашом на оборотной стороне некоторых фотографий гласят «...из

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 190.

<sup>2</sup> Джураева Н. Вопросы традиционной культуры национальных меньшинств в трудах Б.Х. Кармышевой 70–80-х гг. XX века // Муаррих. 2015. № 1. С. 122–127.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Она же. Локайские мапрамачи и ильгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Вып. 2. История и этнография. Сталинабад, 1955.

<sup>4</sup> Джураева Н. Фотоколлекция этнографа Б.Х. Кармышевой и ее значение для исследования культуры этнических меньшинств Центральной Азии // Вестник Таджикского педагогического университета. Душанбе. 2013. № 1(50). С. 95–97.

Чарджоуской области. Фото Темнова Н.В. в Регарском районе ТаджССР в 1953 г.». Вероятно, изделия были привезены ее владельцами из Чарджоу в Регар, где и были сфотографированы. Другие снимки были сделаны с экспонатов Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг., хранившихся в Республиканском краеведческом музее (ныне Национальный музей Республики Таджикистан) и фондах этнографического музея им. М.С. Андреева Академии наук Таджикистана. Еще одна группа снимков вообще сделана в Узунском районе Узбекской ССР в 1953 г. Следовательно, в целом фотографии представляют собой разрозненные образцы 1948–1949, 1952–1953 гг.

Все снимки были собраны и систематизированы Балкис Халиловой для проведения исследовательской работы. Это своего рода лаборатория известного ученого, задумавшего изучить определенную проблему и с этой целью объединившего разнообразный материал. Подтверждение этому предположению можно найти и в списке трудов этнографа, среди которых значится статья «Локайские “мапрамачи” и “ильгичи”», опубликованная в 1955 г.<sup>1</sup> Несомненно, она была подготовлена, судя по ее названию, на базе данной коллекции № 20.

Согласно исследованию Б.Х. Кармышевой, у локайцев наиболее любимыми видами вышивки и ткачества были мешки для хранения вещей *мапрамач* (*напрамач*), украшения для входа в юрту *дарпуш*, вышитые изделия для переноски и хранения вещей *бужжома*, элемент украшения интерьера юрты *сегуша*, мешочки для чая *чайхалта*, футляры для зеркала *оинахалта*, мешочки для хранения мелких вещей в юрте *ильгич*

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Локайские мапрамачи и ильгичи. С. 121–169.

и др. Эти ремесленные изделия имели в прошлом конкретное функциональное назначение и широко использовались как предметы хозяйственной жизни и домашнего обихода.

Достаточно популярны в них мотивы спаренных рогов *кучкорак*. Излюбленным элементом был и рисунок «цветных червей», название которого Б.Х. Кармышева узнала у локайских мастериц. По ее мнению, подобные названия отражали уже семантику, а не форму предметов<sup>2</sup>.

Следует заметить, что все изделия Кулябской этнографической экспедиции 1948–1949 гг., которые Б.Х. Кармышева отметила как хранящиеся в фондах Музея им. М.С. Андреева, ныне продолжают находиться в данном собрании под теми же инвентарными номерами. Она сама не раз признавалась, что активно пользовалась архивными документами, в том числе фотодокументами корреспондента ТАСС О. Кузьмина 1943–1947 гг., которые он преподнес в качестве дара Этнографическому архиву Академии наук Таджикистана<sup>3</sup>.

Другая фотоколлекция 1954 г. (№ 26) представляет полевой материал, собранный Б.Х. Кармышевой во время ее индивидуальной поездки в Кулябскую область, которую она уже хорошо знала по предыдущим своим экспедициям 1945–1953 гг. В отличие от других собраний на многих ее снимках указаны точные даты их создания, что позволяет более точно проследить маршрут исследовательницы.

<sup>2</sup> E. Gul. The Forgotten Tribe of Lakai: The Magical World of Steppe Allusions (The History of Lakai Embroidery) // San'at/Archive of San'at archive. 16/03/2015 • ISSUE #3 • 1543 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pinterest.com/pin/539306124109313035> (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 5.

Поскольку эти полевые исследования являлись индивидуальной поездкой Б.Х. Кармышевой, фотодокументы коллекции № 26 могут отражать во всей полноте ее собственный комплексный подход к этнологическому исследованию материала. Ведь в процессе изучения она самостоятельно расставляла все акценты, касающиеся выбора конкретного объекта, ракурса его фиксации, различных планов. В этом ей оказали значительную поддержку фотограф П.Г. Чучев и художница М.Р. Габэ<sup>1</sup>.

Фотоколлекция № 26 – одна из самых больших в этнографическом архиве (более 260 снимков), что свидетельствует о том, какую грандиозную работу самостоятельно проделала Б.Х. Кармышева при изучении районов Кулябской области в 1954 г. Следует отметить, что названия отдельных кишлаков и районов при атрибуции, сделанной самой Балкис Халиловной или же ее помощником, на разных отпечатках порой расходятся. Так, например, на некоторых снимках приводятся различные названия: «Кызыл-Мазарский район» или «Кзыл-Мазарский», кишлаки «Бурдангаль» или «Бурденгель», «Девет» или «Дават». Согласно указателям самой Б.Х. Кармышевой такие названия имеют несколько вариантов написания и, следовательно, право на существование<sup>2</sup>.

Фотоколлекция № 26 имеет важное значение для исследования культуры этнических меньшинств Центральной Азии, поскольку она сохранила особенности ремесленного производства и быта тюркских субэтносов XX в. Богатая текстильная традиция кочевников запечатлена в

уникальных фотографиях, которые отражают их особую этнокультуру. Некоторые из снимков коллекции № 26 воспроизведены в малоизвестной статье Балкис Халиловны «Этнографическая группа “тюрк” в составе узбеков (историко-этнографические данные)», которую она опубликовала уже в Москве в 1960 г.<sup>3</sup>

Покинув Таджикистан, Б.Х. Кармышева никогда не теряла связь со своими коллегами. Достаточно вспомнить тот факт, что в 1977 г. она прислала А.К. Писарчик по ее просьбе документ, связанный с деятельностью М.С. Андреева в Кызылкумах. Известно, что выдающийся этнограф с большим увлечением собирал материал для этнографической карты «очень малоизвестной и сравнительно труднодоступной местности», какой являлся в то время этот регион. Полученную информацию он нанес на карту Туркестанского Военно-топографического округа, изданную в 1907 г., где указал места проживания каракалпачков, туркмен, тюрков, найманов, узбеков, сартов, мангытов и алтыбеков. До 1977 г. этот документ хранился в Институте истории Академии наук Узбекской ССР. Его копию, по просьбе А.К. Писарчик, прислала в Душанбе Б.Х. Кармышева в сентябре того же года, и ныне она находится в личном фонде М.С. Андреева в этнографическом архиве Академии наук Таджикистана<sup>4</sup>.

В целом массив того этнографического материала, который собрала Б.Х. Кармышева за время своих исследований в Таджикистане, поражает своим объемом и тщательностью изуче-

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 291–327.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков (историко-этнографические данные // Советская этнография. 1960. № 1. С. 3–32.

<sup>4</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Личный фонд М.С. Андреева. Оп. 1. Ед. хр. 64–9; Додхудоева Л. Научное наследие А.А. Семенова и М.С. Андреева (архивные документы). Душанбе, 2013. С. 56.

ния всех без исключения объектов, что делает ее научное наследие важной базой данных по истории и этнологии всей Центральной Азии. Имевшийся до начала ее работы научный материал о тюркских субэтнусах региона был весьма неравномерным по различным тюркским группам не давал сколько-нибудь отчетливой картины их бытового уклада, не мог служить прочным фундаментом для фундаментальных заключений<sup>1</sup>.

Хотя предметная область, которую Б.Х. Кармышева представила в своих исследованиях, в большей своей части отражает частную жизнь, нежели общественную, ей удалось показать повседневную жизнь таджиков, тюркских субэтносов не как сферу, изолированную от главных исторических событий, технического прогресса, а как область, в которой преломились их важные особенности. Сфокусировав свое внимание на повседневности, она отобрала главные репрезентативные для конкретной этнокультуры типы и характеристики и, по сути, широко показала их мировоззренческую и материальную основу в ретроспективе.

Полевые изыскания, касающиеся быта таджиков и тюркских этнических групп Южного Таджикистана, районы которого Б.Х. Кармышева начала изучать самостоятельно с 1945 г., позволили ей в дальнейшем издать фундамен-

тальные труды, посвященные быту различных этнических общностей, выявить их характерные черты: название, самоназвание и самоопределение, происхождение и время появления данной общины на месте ее нынешнего обитания, родовые подразделения и принадлежность к ним, язык, основные занятия в настоящее время и в прошлом, формы жилища, способы его обогрева, а также конкретные данные повседневной жизни населения.

Выдающийся антрополог XX в. Б.Х. Кармышева приступила к научной фундаментализации своих полевых материалов еще в Сталинабаде (ныне Душанбе), где в 1954 г. увидела свет ее первая комплексная монография «Узбеки-локайцы Южного Таджикистана», выпущенная Академией наук республики<sup>2</sup>. «Фокусный центр» ее исследований, как и высокопрофессиональный анализ уникального полевого материала, сразу же заслужили внимание академического сообщества. И в этом отношении именно «таджикистанский период» стал поистине основополагающим в научной биографии Балкис Халиловны Кармышевой, позволив ей добиться первенства и несомненного лидерства в области изучения истории повседневности субкультур Центральной Азии.

<sup>1</sup> Губаева С.С. Балкис Халиловна Кармышева (13.07.1916–09.10.2000) // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 156.

<sup>2</sup> Узбеки-локайцы Южного Таджикистана // Труды АН ТаджССР. Ин-т истории, археологии и этнографии. Т. 28. Вып. 1: Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954.





## Зинатмо Юсуфбекова, Мумина Шовалиева

### КАРЛУКИ В ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЯХ Б.Х. КАРМЫШЕВОЙ

**В** архиве отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук Республики Таджикистан хранятся полевые этнографические материалы Б.Х. Кармышевой, посвященные общине бешарыкских карлуков, проживающих на территории Южного Таджикистана в Хатлонской области. Эти документы представляют собой дневники ученой (рукописный и машинописный варианты) под инвентарными номерами 54 и 84а на 147 и 48 листах и оригинал – рукопись, написанную карандашом, на 103 листах<sup>1</sup>. Согласно дневникам и записям Б.Х. Кармышевой, «сбор материала был прекращен 27.IX.53 г. ввиду болезни (малярия)»<sup>2</sup>.

В первом дневнике за 1953 г. представлен этнографический материал, собранный в Хатлонской (бывш. Кулябской) области Таджикистана. В нем излагаются полевые материалы, собранные в г. Кулябе и Бальджуанском районе, по таким национальным меньшинствам, как цыгане-«каволь», суджони-скотоводы, «ута-булоки»-мясники, афганцы-«дага», которые являлись табаководами, мугулам «али-мугул» в Шурабаде, тюркам: кесамирам, локайцам и кар-

<sup>1</sup> ЭА ИИАЭ АН РТ. Ф. 2. Инв. № 54. 147 лл. Дневники старшего научного сотрудника Хуттальского отряда Таджикской археологической экспедиции Балкис Халиловой Кармышевой за 1953 год (быт, обычаи); Там же. Ф. 2. Оп. 1. Связка № 14. Ед. хр. 154, 155. 43 лл.; Там же. Ф. 2. Оп. 1. Связка № 20. Ед. хр. 231. Инв. № 84а: Б.Х. Кармышева. Карлуки (плановая тема 1956 года) на 48 лл.

<sup>2</sup> Там же. Связка № 14. Ед. хр. 154, 155. Дневники Б.Х. Кармышевой за 1953 год. Титульный лист. Инв. № 54.

лукам бешарыкским. Второй дневник 1956 г. являлся плановой работой Б.Х. Кармышевой о карлуках. Следовало бы оговориться, что поскольку карлуки являлись хорошими овцеводами, то большая часть ее материалов посвящена технике разведения и содержания скота в прошлом. Также автором приводится небольшой материал по жилищу, одежде, ювелирным украшениям и пище карлуков.

В Средней Азии в течение многих тысячелетий происходило интенсивное смешение самых разных племен и народов. За последние десятилетия представителями различных областей исторической науки сделано очень многое для выяснения этногенеза современных народов Средней Азии. Однако еще очень многое предстоит сделать в этом направлении, поскольку отдельные проблемы остаются или спорными, или же неразработанными. К ним можно отнести вопрос о происхождении карлуков.

Этот субэтнос привлекает особое внимание прежде всего тем, что его название в исторических источниках древности и Средневековья упоминается гораздо чаще, чем многих других. Известно, что в относительно недалекий исторический период карлуки были могучим народом. Согласно сведениям информаторов во второй половине XIX в. они составляли большую часть тюркоязычных племен Южного Таджикистана.

В своей работе по национальным меньшинствам Южного Таджикистана, наряду с мусабазари,

барласами, халлачи, тагчи, локайцами<sup>1</sup> и другими меньшинствами, Б.Х. Кармышева дает краткие сведения и о карлуках<sup>2</sup>. По ее мнению, «карлуки были одним из наиболее многочисленных ранних племен Восточной Бухары...», численность которых составляла 7238 человек. На ее взгляд, не исключена возможность, что карлуки являются «потомками» тюрков VI в., т.е. тюрков, входивших в состав Западно-тюркского каганата<sup>3</sup>. Что касается антропологического состава карлуков, то антрополог Л.В. Ошанин считает, что монголоидные тюркоязычные племена достигают пределов Северной Бактрии еще в VIII в. н.э. (быть может, даже в VI в.), и в последующие века приток таких племен в Северную Бактрию все нарастал. Чем раньше поселялось на этой территории тюркское племя, тем в большей степени оно включало в свой антропологический состав местную европеоидную расу и утрачивало «антропологические следы» своего происхождения из общего исходного ареала монголоидных рас. И наоборот, наиболее ясные «следы» этого происхождения сохранили самые поздние пришельцы, входившие в состав узбеков-кочевников XVI в. Этому соответствует нарастание степени монголоидности в последовательности: карлуки–барласы–локайцы–семизы–кесамиры<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. К вопросу о происхождении локайцев // Советская этнография. 1952. № 4.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории Южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.

<sup>3</sup> Писарчик А.К., Кармышева Б.Х. Отчет сплошного этнографического обследования Кулябской области // Изв. АН ТаджССР. 1953. № 3. С. 79; Ошанин Л.В. Антропологический состав и вопросы этногенеза таджиков и узбекских племен Южного Таджикистана // Труды АН ТаджССР. Ин-т ист., археол. и этногр. Т. LXII. Сталинабад, 1957. С. 41.

<sup>4</sup> Ошанин Л.В. Антропологический состав и вопросы этногенеза таджиков и узбекских племен Южного Таджикистана. С. 49.

Кармышева, говоря о большой группе карлуков, расселенных на территории южных склонов Гиссарского хребта, отмечает, что они проживали попеременно с тюрками и, «в отличие от прочих карлуков Южного Таджикистана, называли себя тюрк-карлуками». Их селения большей частью располагались между верховьями Кафирнигана и Сурхандарьи, и по статистическим данным их насчитывалось тогда 4023 человека, 815 из которых проживали в верховьях Кафирнигана.

Карлуков, проживающих в Южном Таджикистане, Кармышева подразделяла на 4 группы: бальджуанские, бешарыкские, нурекские и яванские карлуки. Первые жили на возвышенности между Вахшем и Кызыл-су, на стыке Кангуртского, Дангаринского и Кызыл-Мазарского (ныне Темур-Маликского) районов довольно компактной группой. Тем не менее их селения перемежались с селениями локайцев и таджиков, а в большом селении Пушинг Дангаринского района представители всех перечисленных групп проживали совместно. Селения Пушингского сельсовета являлись самыми северными пунктами обитания карлуков в современной Хатлонской области. В прошлом, как сообщает Кармышева, они назывались бальджуанскими карлуками, т.е. относились административно к Бальджуанскому бекству Бухарского ханства. Среди этой группы ею были зарегистрированы следующие названия родовых групп: альп, абдыл-хайр, мажаки, авлоди таджик, авлоди гора, авлоди капчой, кук-бойн, кара-кук, сахан-кул, авлоди хала, мулла-буляк, тляу-кул, куш-чакман, гиялт, куат, бай-али и авлоди шавгаль. Род альп, проживающий преимущественно в большом селении Пушинг и прилегающих селениях и считающийся наиболее древним среди карлуков Хатлонской области, имел следующие под-

разделения: одина-таджик, махмат-кул, гузи, дилят хунук и чагатай-карлук.

Второй группой являлись бешарыкские карлуки, которые проживали, как уже было отмечено выше, на территории Южного Таджикистана, и на описании которой мы остановимся ниже в нашем сообщении.

К третьей группе Кармышева относит карлуков, проживающих на правом берегу Вахша и Нурека, и потому назывались нурекской. Это 4 селения: Лянгар (род чаппа), Тог-мозор (роды какуль и капчой), Чортут (род капчой) и Пихо (род чаппо).

Четвертую группу составляли карлуки, занимающие восточную половину Яванской долины, где проживали роды, родственные или тождественные нурекским. Яванские карлуки делились на роды, кокуль, капчой, чаппо, кош-чакман, партау-куль, авлоди авоз, сохонкул, кирик-баш, садр живут в селениях парчасайского сельсовета.

Здесь мы подробнее остановимся на второй группе карлуков Южного Таджикистана – бешарыкских карлуках. «Беш-арыком», вернее «Бешарыкской степью», «Бешарык-дашти» – называлась местность, представляющая широкую долину у слияния рек Кзыл-су и Ях-су в Южном Таджикистане. Это северная часть общей долины двух рек после окончания водораздела между ними до Метан-тугая. В этой местности располагались зимовки и посевы риса бешарыкских карлуков, которые подразделялись на роды: гуроз, чаппо, алиджон, танабой, кочем, арбак и джамчи. Среди этих родов выделялся род гуроз, представителями которого были очень крупные бай. Слово «гуроз-бай» стало даже нарицательным среди местного населения. Все бешарыкские карлуки подчинялись Бальджуанскому беку.

Кармышева пишет, что летовки бешарыкских карлуков находились на адырах к северу от Бешарыка, частично в районе Муминабада. Отары овец отгонялись на высокогорные пастбища Дарвазского хребта. Здесь основано было селение Каримбердии каллиго, лежащее на адырах правого берега Яхсу, в 20–30 км выше г. Куляба.

На остальной территории Куляба бешарыкские карлуки встречались преимущественно в таджикских и узбекских селениях. Они были отмечены исследовательницей на правом берегу Яхсу в большом селении Нанджемас, наряду с таджиками и узбекоязычными племенами семиз, кесамир и катаган, а также в селениях Тебаляй и Шакархан, расположенных к востоку от Куляба в долине р. Обитебаляй, где жили вместе с тюрками.

Вплоть до коллективизации основная масса этих карлуков вела кочевой образ жизни и занималась животноводством. Они разводили в основном гиссарскую породу овец, на втором месте стояло коневодство, а потом уже разведение крупного рогатого скота.

Особо Кармышева подчеркивает, что у карлуков была очень сильна классовая дифференциация. Основная масса являлась самостоятельными хозяевами, другие работали по найму чабанами у богатых овцеводов. Пастухи обычно имели несколько сотен своих собственных овец, которых присоединяли к хозяйским и выпасали. Иногда несколько хозяев объединяли своих овец и нанимали чабана или приставляли к отаре своих сыновей. Карлуки бешарыкские имели и небольшие посевы риса.

Домашние промыслы бешарыкских карлуков не отличались многообразием. Все необходимые продукты ремесла приобретались у других племен, а также в городах на базаре. В основном они

занимались ткачеством паласов и хурджинов для собственного потребления, а также валянием кошмы. Веревки и шнуры – чилвир изготавливали из шерсти овец, коз и конского волоса. Лучшие веревки получались из конского волоса. В процессе виття веревки участвовали 3 человека, которые при помощи вращательного движения деревянной ложки по часовой стрелке, свивали ее. При изготовлении веревки нити пропускали между указательным и средним пальцем левой руки. Когда веревка была готова, ее мочили в воде.

Кошму изготавливали следующим образом: на «чий» огромных размеров (6х8 м) расстилали шерсть, взбивали ее и накладывали узоры. Затем по частям поливали кипятком и скатывали в свиток вместе с циновкой. Сначала в течение 1 часа поливали и скатывали, затем еще раз повторяли эти действия. Катали руками, иногда пиная ногами, но веревкой не обматывали, как это делали казахи. Катали без веревки, чтобы текстура кошмы была плотнее.

Через некоторое время раскатывали, загибая вниз лохматящиеся края, и, полив кипятком, снова катали. В третий раз скатывали уже без циновки. Таким образом одну кошму катали очень долго и только частью руки – от кисти до локтя. Кошмы с узорами стелили на пол. Белая кошма делалась для отау – юрты молодых, и то не всеми, а только любителями – «хаваскар». Обычная юрта покрывалась темной кошмой.

Сбиванием масла занимались в основном женщины, которые для этого использовали бурдюк. Они не подвешивали его на треногу, а просто раскатывали по земле, вернее по селу. И что интересно, называли его «го'по» (тадж. «гуппи»).

Пища карлуков была скромной. Баи питались исключительно бараниной и фазанами. Не

только мясо верблюда и лошади, но коров и домашних кур они считали «харом» – «нечистым». Если необходимо было резать корову, то созывали таджиков и бедняков-карлуков и делили между ними тушу. Наиболее любимыми кушаньями являлись «каурма» и «палау».

Кармышева коротко записала особенности социальных отношений. Среди бешарыкских карлуков, в частности рода «гороз», были крупные баи – «гороз-байлары». По словам информаторов, середняков не было. Как только кто-либо начинал обзаводиться своим хозяйством и пытался уйти от бая, последний всеми правдами и неправдами разорял его, не отпускал из кабалы. Например, бай мог устроить мнимое воровство в своих стадах, обвинить в краже середняка, в результате он отнимал у него нажитый непосильным трудом скот.

В байских хозяйствах широко эксплуатировали и женский труд. Жены и дети батраков и чайракаров трепали шерсть, пряли, ткали, ухаживали за скотом, доили его, приготавливали молочные продукты, пекли хлеб, варили еду и т.п. За все это получали лишь то, что дадут. Многие семьи из поколения в поколение состояли в услужении баев. Никаких надежд на то, чтобы вырваться из когтей бая и завести свое хозяйство, не было. Беднота обычно и жилища не имела: зимой она ютилась в передних баев или в землянках. Летом баи со скотом, семьями и со всеми, кто их обслуживал, выезжали на летовки. Они имели собственные купленные земли, и никто не смел занимать его пастбища, даже если бай почему-либо не выезжал на айлок. Баи были настолько сильны, что не считались с чиновниками. Коров и телят в зимний период времени не подкармливали, так как они находили достаточно корма в пойме рек, в тугаях. Подкармливали

жмыхом и саманом только рабочих волов. Жмых покупали на базаре или у ждуазчи (љувозчі – изготовитель масла) по 20 пулей.

Семья и семейная обрядность занимали особое место в дневнике Б.Х. Кармышевой. Информаторы бешарыкских карлуков сообщили ей, что за нравственностью девушек не так строго следили, как это было у локайцев и таджиков.

У здешних карлуков в брак не вступали в раннем возрасте: мужчины – в 25–30 лет, женщины – в 16–20 лет. Карлукские мужчины женились поздно, стремясь ко времени женитьбы собрать побольше баранов. Молодые люди почти круглый год ходили чабанами и не очень стремились рано жениться. Девушек не торопились выдать замуж, поскольку были заинтересованы в том, чтобы молодая побыстрее родила. Часто по причине чрезвычайной дороговизны женитьбы карлуки женились на девушках-таджичках, калым за которых был поменьше.

Кузенные браки не одобрялись. Старались не вступать в браки с близкими родственниками, поскольку, согласно сведениям информаторов, не хотели портить отношения с ними. Нередко женились на гисарских карлукках, привозили жен из Явана. При сватовстве главное внимание уделялось «чистоте кости» – то есть «генеалогии». Если среди предков были потомки рабов, то такой человек считался «бепадар, уругь паст, зоти еқ» – низкого сословия, и за него дочерей замуж не выдавали.

В семьях карлуков наблюдались следы древних форм брака – левирата и сорората. Так, левират у карлуков был обязателен и назывался «янга дағва». Женщину средних лет, иногда и пожилую выдавали замуж за юношу и даже мальчика. Сорорат был распространен, но необязателен.

У карлуков, в отличие от таджиков, стоимость приданого порой превосходила калым. Последнего как такового у карлуков не было, и жених возмещал только расходы по свадьбе. Родители невесты собирали ей приданое еще с детства (с годовалого возраста). В него входили одежда, гилемы – ковровые дорожки, серебряные украшения и т.п. При проводах в дом мужа молодой родители давали ей несколько коров. У карлуков считается, что девочку труднее выдавать замуж, нежели женить сына.

Кармышева подробно описала карлукскую свадьбу, мало чем отличающуюся от таджикской. Готовилось угощение, на свадьбе пели народные певцы, часто – таджики. На голову молодой при переезде ее в дом мужа поверх обычного платка набрасывалась паранджа, бархатная или шелковая. Лицо новобрачной закрывалось платком из белой кисеи. В день свадьбы невеста сидела за чимиликом – свадебным занавесом. Обряд вхождения жениха к невесте был менее сложен, чем у локайцев. Обычно устраивали у порога «кампир ульди».

В тот вечер, когда жених был у невесты, соседки и родственницы невесты приносили до 60 блюд для угощения жениха и его свиты – «куяв табак».

На другой день утром жених уходил в чей-либо дом, где находился весь день. Его теща послала ему хорошие кушанья. На ночь он приходил к невесте. Так продолжалось в течение трех суток. На четвертый день жених уезжал к себе домой и возвращался к молодой жене только через 2–3 месяца. Пригонял еще овец в счет оставшейся части калыма и приносил сарупой (комплект одежды). Затем вновь приезжал еще через 2–3 месяца. Если жених был состоятельным, то через полгода просил у родителей жены отпустить

дочь к мужу. Обычно тесть не соглашался, ссылаясь на то, что у дочери еще недостаточно приданого «Ўзимизнинг камчилиги коп». Нередко молодая в течение 1–2 лет оставалась в доме своих родителей, и муж увозил ее с уже годовалым ребенком.

Как только ее привозили в дом мужа, новые родственницы и соседки собирались посмотреть на молодую. Каждая подходила, приподнимала кисею, закрывавшую лицо молодой, и рассматривала. Затем женщины вволю беседовали, обсуждая наружность и наряды молодой.

Для молодой устанавливалась небольшая юрта – отау. Она покрывалась часто белой кошмой. В ней протягивали чимилик – свадебную занавесь и развешивали на протянутых вдоль стен шнурах ее наряды и ойна-халта (вышитое покрывало на зеркало). Различные вышивки специально заказывались локайкама или же обменивались у них на скот.

Лицевой занавес в день свадьбы с лица молодой при помощи палочки от плодового дерева снимал мальчик 3–4 лет. Затем, после трех дней устраивали «оклиги» («рубинон» – тадж., смотрины – русск.) Жене в чаше подавали муку и масло, и она замешивала тесто на масле. С этого дня она уже приступала к исполнению всех своих домашних обязанностей.

Молодая избегала родителей мужа от 6 месяцев до 1 года. Через несколько месяцев родители молодой приглашали зятя к себе домой с друзьями и родственниками и устраивали им угощение, а также приносили в дар «сарупой» или же накидывали жениху и его друзьям на плечи халаты. Нарядная молодежь верхом на лошадях при соответствующей сбруе возвращалась в свое селение. После этого молодой переставал избегать родню жены. Затем приглашались родители

молодой, и им также устраивалось угощение и их одаривали отрезами.

Молодая жена могла посетить дом своих родителей только через 5–6 месяцев, обычно после приглашения со стороны ее родителей. Она приезжала в дом родителей в сопровождении своей золовки или свекрови и приносила с собой богатый дастархан с вареной тушей барана, хлебом, кульчами, кумачом и «сарпой» (одежда с головы до ног). Соседки, узнав о ее приезде в дом отца, тут же собирались и навещали ее, пробовали угощения, привезенные ею. По возвращении дочери в дом мужа, родители в виде наследства дарили ей корову или кобылицу (байтал), «мърас» (от тадж. «мерос»).

Гендерные отношения также интересовали Кармышеву. Согласно ее записям, в прежние времена богатые люди имели по несколько жен, хотя это было и не обязательно. По сведениям информаторов, у одного бая было 9 жен, но он всеми ими был недоволен. Так, одной из них, младшей, 9-й, жене, во время приема ее родителей у себя дома, заказал сделать плов. Рис был очень тонкий – (афганский рис с узкими белыми зернами), и его перед закладкой в казан, следовало замочить в горячей воде, поскольку от него исходил запах мышей. Женщина не знала, видимо, об этом, и просто помыв рис, как делали это с другими сортами, заложила его в казан. В итоге никто из гостей не стал есть этот плов. Тогда бай приказал ей приготовить плов из другого риса, который все съели. После этого он долго ругал молодую жену, посчитав ее тоже далеко не идеальной хозяйкой.

Старшая жена называлась байбиче-хатъи, а вторая – тукал-хатъи. Байбиче, когда муж вводил в дом вторую жену, кулаком слегка ударяла ее по лбу, чтобы «вторая слушалась ее и не прекословила». Обычно старшая жена была хо-

зайкой в доме, принимала гостей, распорядилась продуктами и т.д., а вторая заменяла прислугу: пекла хлеб, стирала, кипятила чай, убирала и т.д.

Изредка соперницы жили дружно. Чаще же враждовали между собой, и муж даже бывало вынужден был ставить две юрты на некотором расстоянии друг от друга. Как правило, карлуки считали, что «женщины бывают разные: одни – хорошие хозяйки, хорошо умели готовить, а другие – нет». По этому поводу существовала пословица «Ок латалик хам хотин булдими, ок курай хам утин булдими», что означало «Не всякая женщина может стать женщиной, не всякий курак (хлопок) может стать дровами».

Как считали информаторы, чрезвычайная дороговизна женитьбы «способствовала» тому, что случаев развода никогда не было. Супруги соединялись на всю жизнь, и только смерть могла их разлучить. Поэтому женщина, даже если муж дурно обращался с ней, не жаловалась и терпела все унижения.

При многоженстве муж обычно 1–2 жены предпочитал остальным. Некоторых и вовсе забрасывал. И тогда забытые жены обычно заводили тайный или даже полуявный роман с чабанами и работниками своего мужа. При этом забытая жена говорила мужу, что он забыл ее, пользуется ласками другой жены (или других жен) и что он перестал наряжать ее. Потому она не хочет отказывать себе в мужской ласке и в удовольствии наряжаться. Муж обычно притворялся и не замечал незаконную связь постылой жены, а дети жены, прижитые на стороне, считались детьми законного мужа. А чабан, в свою очередь, не жалел ничего для своей возлюбленной. Он был горд тем, что у него тоже есть любовница, и некто-нибудь, а жена самого хозяина. И он периодически одаривал ее деньгами (100–150 тенге).

Кармышева детально изучила процессию похорон карлуков, которая отличалась от обрядов таджиков и была близка к таковым у локайцев. Когда человек испускал дух, через гонца оповещали родственников. Если он умирал утром, его хоронили в обед, а если после обеда – то на другой день утром. Умершего помещали в юрте или дома, и оплакивание производилось до обмывания. Одна карлукка рассказала исследовательнице, что локайцы обмывают покойника над небольшой ямкой в полу помещения, а затем, засыпав эту яму, стелют циновки и кошмы, и тут же усаживаются на это место. У карлуков же обмывают покойника над длинной ямой и, засыпав ее, никогда не садятся на это место. У карлуков именно эта яма и называется лахад, а не ниша в могиле, как у таджиков. Собравшись, родственники, близкие, односельчане начинали оплакивать умершего. Женщины снимали все украшения, распускали волосы, надевали старые платья, преимущественно синего или черного цвета, причитали и ходили вокруг покойного. Все приезжие и пришедшие приносили с собой отрезы (3–4 м) и деньги, в зависимости от состояния. Все приношения складывались на покойника и вновь прибывшие присоединялись к оплакивающим. Все личное имущество умершего – одежда, одеяла и прочее – частично раздавалось присутствующим при худои, но большая часть отдавалась мулле. Поэтому, по словам осведомителя, он не раз слышал, как мุลлы говорили: «Вот умер бы такой-то карлукский бай, мы сразу разбогатели бы».

Если умирал глава семьи, то раздавали и юрту со всеми теми предметами, которые в ней находились. Жена и дети покойного переходили жить к его брату или к другому ближайшему родственнику. Юрта, где лежал покойник, считалась

«бехосият» – «неудачливой» – и поэтому тут же разбиралась.

В прошлом покойника хоронили в том месте, где он умер, то есть на родину покойника не привозили. Если в селении после смерти кого-либо наблюдалась большая смертность, то существовал обычай считать его виновником. Считалось, что ушедший прикусил саван. В этом случае, раскапывали могилу. Если оказывалось, что он действительно прикусил саван, вынимали его изо рта и обливали водой. Затем снова закапывали в могилу.

У бешарыкских карлуков существовал обряд оплакивания покойника вместе с его конем. Во дворе привязывали оседланного коня покойного. Голову коня привязывали к седлу (кандары кояды), на которое набрасывалась одежда покойника. Так же как и у локайцев, жена, сестра, мать оплакивали ушедшего, держась за узду и седло коня. Во время похорон его коня вели вслед за процессией.

По умершему у карлуков поминки устраивались трижды: на 7-й день «уч худои беради», 40-й день и во время годовщины. Помимо этих общественных поминок еженедельно устраивались небольшие поминки с приглашением стариков и старух.

Поскольку карлуки, как отмечает Кармышева, ссылаясь на профессора С.Г. Азарова<sup>1</sup>, были «выдающимися овцеводами»<sup>2</sup> наряду с тюрками, барласами и муса-базари, то верования также были связаны со скотоводством. Так считалось, что:

– если у овец бывает повальная болезнь – таллах, то способом убереечь овец от этой болезни

является пропускание их под Кораном. Для этого чалма привязывалась к двум деревьям, между которыми клали Коран. Под этой протянутой чалмой прогоняли отары овец;

– при болезнях скота подавали милостыню – хайр-худои;

– когда продавали лошадь, то тайно от покупателя срезали пучок волос с челки и прятали его, чтобы не ушло благосостояние этого дома («давлати кетиб колмасин деп»);

– если покупали лошадь или корову, то им лоб посыпали мукой, чтобы скотина размножалась, «барокатли босин». Если же покупали овцу, то такой обряд не проводили, так как овца чаще всего приобретается на убой;

– палка чабана была с ним неразлучна, и на посохе производилась клятва. Если он крал овец, то ни за что через посох не переходил;

– чапан-ота является пиром чабанов. В его честь чабанами в любое время устраивались поминки – «худои». Если, например, чабан избавлялся от какой-нибудь беды, то устраивал худои (чопан отанин хокига), созвав стариков, угощал их и получал их благословение;

– при болезни и гибели овец чабаны посещали ближайший мазар, резали барана, устраивая худои, отдавали большую часть барана служителям мазара. Затем брали землю с мазара и посыпали ею свои отары. Иногда пропускали овец между двух костров и при этом говорили: «Алас, хама дардан калас» – «Алас, всем бедам снадобье».

– в засуху обычно устраивали худои в складчину. Обряд «суз-хотин» устраивался только женщинами, преимущественно пожилыми. Старуху, изображающую «суз-хотин», обливали водой и пели куплеты, подобные тем, которые записаны были Б.Х. Кармышевой у локайцев.

<sup>1</sup> Азаров С.Г., Бригис О.И. Овцеводство Таджикистана. М., 1930. С. 62.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана // Труды АН ТаджССР. Ин-т ист., археол. и этногр. Т. XXVIII. Сталинабад, 1954. С. 44.



Но чаще просто старики, собравшись вместе или в одиночку, просили у бога, прочитывая «дуо» – «молитву помощи». Есть пословица: «От воды произрастает зелень, от молитвы – народ») – «Емгир блан ер кокради, дуго блан-эль» («Бо об замин месабзаду, бо дуо мардум» – тадж.).

Кармышева приводит сведения и о торговле, существовавшей у чабанов. Туек чави – выражение, тождественное выражению «на чай». Скупщик овец, торговец (савдогар) давал на чай чабану. Савдогарами были почти исключительно ургутцы – ургути. Успех дела в значительной степени зависел от чабана. Бай обычно советовался с чабанами: «Сколько баранов из твоей отары можно продать такому-то савдогару?» Чабан отвечал: «Он плохой человек, ненадежный; ему можно продать 10–20 баранов, а такому-то можно продать 100–200 баранов». Если бай давал распоряжение чабану выделить такому-то савдогару столько-то баранов, то чабан, если савдогар не уболаговторял его, выделял худших баранов.

Чтобы завести дружбу с чабаном, савдогар дарил ему «туек-чави» – одного барана. Если ему было жалко барана, то он отдавал ему халат и при этом говорил, что в следующий раз привезет ему чалму (сала) и пчак – богатые ножны из Самарканда (в Самарканде выделялись хорошие ножны).

Савдогары покупали баранов дважды в год: осенью и весной. Весной баранов чабаны самого савдогара гнали на летовку и после того, как они разжиреют (наберут в весе), перегоняли их в Коканд. Савдогары, купившие осенью уже жирных баранов, перегоняли их в Бухару (Пухар) и Гузар. При этом сразу же после покупки метили баранов (метки на ушах) – «доглайдилар».

Для перегона овец нанимали специальных чабанов. А сами савдогары задерживались обычно на несколько дней для завершения своих дел. Затем савдогар догонял своих овец уже у Гузара. Дорогой его везде знали и говорили, что столько-то дней тому назад прошли его бараны.

Савдогары приезжали с товаром – шелковой и хлопчатобумажной материей. Они имели тетради, куда заносили отдельно имя каждого бая и там записывали каждый сезон, сколько от данного бая куплено баранов, и что баю выделено и оставлено. Затем подсчитывалась стоимость мануфактуры, выданные баю деньги за баранов. Все это подсчитывалось и производились взаиморасчеты. Баи, как правило, были неграмотны.

Савдогары по дороге не были ограждены от разбойников. Особенно много было разбойников от Дарбанда в ущелье Бозгалчак-чак. Там нападали на купцов кунграты. Купцы ездили не в одиночку, а по 10–15 человек, вооруженные ружьями и танапчами.

Торговать контрабандным путем из Афганистана приходили афганцы и таджики. Они тайно привозили чай, рис, материю на чалмы.

Особые савдогары занимались скупкой в Восточной Бухаре коров и телок и продажей их затем на Гузарском рынке. Выручали они очень большие барыши. Они так же приезжали осенью и весной.

Савдогары из Афганистана закупали только лошадей для перепродажи в Коканде, где «было много любителей улака». Афганские купцы продавали свои товары на золото и кокандскую шелковую материю – морак.

Вышивок у карлуков Кармышева не зафиксировала. Также ее интересовали вопросы одежды и украшений карлуков. В частности, обувь у них являлся муки – кожаные полусапожки,

ноги до икр обматывали портянками – пайтоба. Мужчины никогда не носили колец. Кольца (серебряные, с высокими камнями) носили только женщины на двух пальцах – безымянном и мизинце обеих рук, сначала на левой руке, а затем, кто имел возможность, – и на правой. Браслеты также носили на обеих руках, иногда по два на каждой руке.

Приведенные дневниковые записи Б.Х. Кармышевой свидетельствуют, что, будучи молодым исследователем, она вела системные и детальные полевые исследования. Данные экспедиционные дневники 1953 и 1956 гг. являются редкими и уникальными историческими источниками для всех занимающихся проблемами социокультурной антропологии карлуков Средней Азии.



## Людмила Чвырь

# О КНИГЕ ВОСПОМИНАНИЙ Г.Ш. КЫЗЫ КАРМЫШЕВОЙ<sup>1</sup>

Галия Шахмухаммад кызы Кармышева (1888–1971) и Балкис Халиловна Кармышева (1916–2000) – мать и дочь, обе волею судеб несколько десятилетий были связаны с Туркестаном (сначала с Синьцзяном, потом со Средней Азией); обе оставили нам свои сочинения о «стране тюрков». Их жизни, естественно, были тесно переплетены, но общественное положение и профессионально-образовательные статусы, наконец, цели творчества каждой из них кажутся трудно сопоставимыми. Балкис Халиловна – доктор исторических наук, выдающийся отечественный этнограф, автор множества научных трудов, хорошо известных в профессиональной среде. Галия-ханым – не писательница, не ученая, просто грамотная татарская женщина, выросшая в культурной, образованной среде, мать шестерых детей. На склоне лет она решила оставить родным воспоминания о трудной, но яркой жизни своей семьи. Уже после ее смерти это ее единственное сочинение стараниями младшего поколения (и в первую очередь Балкис Халиловны) было опубликовано<sup>2</sup>.

Среднеазиатская народная жизнь фактически была центральным объектом и в научной деятельности дочери, и в безыскусных мемуарах матери, но описана она была ими по-разному; по существу – перед нами два разных способа

достижения этнографической реальности Туркестана XX в. Балкис Халиловна, воспитанная выдающимися отечественными учеными-востоковедами (М.Е. Массоном, А.А. Семеновым, Л.П. Потаповым и др.), несомненно, была человеком сугубо современного, строго научного мышления.

Характер тем, интересовавших Балкис Халиловну, свидетельствует не только о научной значимости ряда поднятых ею вопросов, но и о личных качествах самого ученого-исследователя. Среди профессиональных достоинств Балкис Халиловны несомненны и очевидны природный ум, четкость мысли, тщательность разработки вопросов и огромная внутренняя дисциплина. Все это послужило фундаментом для главного исследовательского качества Балкис Халиловны – способности, умения увидеть за фактами не только то, что замечали коллеги, но и то, что другие часто упускали. Именно по этой причине ее работам присущи, как правило, нетривиальные сюжеты и выводы<sup>3</sup>. Это замечательное свойство Балкис Халиловны, несомненно, было следствием удивительно органичного и естественного соединения в ее творчестве взгляда европейски образованного и мыслящего ученого и поведения

<sup>1</sup> Сокращенный и переработанный вариант статьи, опубликованной в журнале «Восток», 2015. № 1. С. 42–52.

<sup>2</sup> Кармышева Г.Ш. кызы. К истории татарской интеллигенции (1890–1930 годы): Мемуары. М., 2004.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. О торговле в восточных бекствах Бухарского ханства в начале XX в. // Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья. М., 1979; Она же. К вопросу о культовом значении конных игр в Средней Азии // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987; Она же. К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

неординарной личности с твердыми моральными устоями семейного (татарско-мусульманского) воспитания. Эти два основания и объясняют, на мой взгляд, уникальную способность Балкис Халиловны к глубокому и тонкому проникновению в традиционный быт Восточной Бухары начала XX в., по существу – проникновению в иную цивилизацию.

Ее этнографические публикации широко известны, в отличие от мемуаров ее матери, которые тоже заслуживают внимания. Прежде всего книгу Галии-ханым можно использовать как обычный источник по этнографии туркестанцев, но можно подойти к ней и как к тексту, отражающему своеобразный тип сознания автора. Так, в книге ее воспоминаний сосредоточены совсем другого рода знания о жителях Туркестана<sup>1</sup>.

Обычный исследовательский подход к историческому, мемуарному источнику обычно нацелен на *извлечение* из него некоей информации, затем ее *анализ и оценку* (в русле определенной научной парадигмы, как мы это видели в творчестве Балкис Халиловны). Способ описания этнографической реальности в книге Галии-ханым совсем другой, это не анализ, не оценка, а напротив, соединение кусочков памятных событий, воссоздание мозаичной картины ушедшего Прошлого, которое все еще фрагментарно жило в сознании Галии-ханым (в момент ее записи). Это – совсем другое, не научное, вненаучное, «знание» о прошлой ее жизни.

У текста Галии-ханым есть одно удивительное, почти волшебное свойство: при внешней незамысловатости и даже некоторой монотонности он определенно «притягивает» читателя. Причина такого магического притяжения читателя к

этому тексту – в особенности мышления, стиля изложения и соответствующего «взгляда» автора на окружающий мир. Размышлением о характерных чертах такого типа сознания и посвящена эта работа.

В условиях современной глобализации проблема межкультурного общения и взаимопонимания людей с разными типами мышления все больше актуализируется, о чем настойчиво заявляют психологи, биологи, психолингвисты, антропологи. Характерные черты устной традиции у наших современников представлены в работах социальных антропологов и этнографов, изучающих так называемую *устную историю и автобиографии*. В результате всех этих изысканий стало очевидным, что историческая память, дошедшая до нас в устной форме, весьма отличается от письменного ее изложения прежде всего принципами описания и оценкой одних и тех же эпизодов или периодов истории. По существу, это два способа видения прошлого, обусловленные не просто социальной и психологической индивидуальностью каждого из авторов, а более глубокой причиной – спецификой их мышления. В связи с этим насущной исследовательской задачей стал анализ особенностей восприятия прошлого у части наших современников и соотечественников, которые родились и воспитывались еще в условиях доминирования традиционного типа культуры, а затем, в силу внешних обстоятельств, были вынуждены резко изменить привычный образ жизни (например, переселиться из моноэтнической сельской среды в полиэтнический город и т.п.); соответственно, постепенно воспринимался и новый образ мыслей, менялось их сознание. Изучение особенностей сознания людей такого социокультурного типа до сих пор актуально,

<sup>1</sup> Кармышева Г.Ш. *Кызы*. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы): мемуары. М., 2004.

и именно в этом ракурсе особый интерес представляет анализ книги Галии-ханым.

Автор воспоминаний – простая татарская женщина, мать большого семейства, принадлежавшего к очень уважаемой в мусульманском обществе социальной прослойке – народной интеллигенции. Среди родственников Галии-ханым были потомственные имамы мечетей, муллы, учителя, писари, торговцы, приказчики и другие образованные люди, которые учились в медресе, знали восточные языки, много путешествовали. В таких семьях женщин тоже обучали грамоте и языкам, поэтому не случайно именно из этой среды впоследствии вышли две известные советские исследовательницы среднеазиатской этнографии – Дж.Х. и Б.Х. Кармышевы, дочери Галии-ханым, которые в новых, советских, условиях получили уже образование современного типа. В 1990-х гг. Балкис Халиловна, отложив свои научные публикации, занялась подготовкой рукописи матери к печати, но, к сожалению, не дожила до ее выхода; завершила публикацию книги С.С. Губаева, ставшая ее ответственным редактором<sup>1</sup>.

Впервые я познакомилась с рукописью еще в 1990-х годах, когда Балкис Халиловна любезно передала мне один из машинописных экземпляров мемуаров ее матери, полагая полезными некоторые упоминания в них обрядов, праздников, этикета и суеверий у уйгуров Синьцзяна, которыми в то время я занималась. Рукопись действительно содержала интересный этнографический материал, но уже тогда меня поразили некоторые ее особенности (если не сказать странности). Текст был почти сплошной, без каких-либо абзацев или иных разделений, соот-

ветственно отсутствовало оглавление; все это оставляло впечатление не вполне подготовленного к публикации сочинения. Лишь позднее стало ясно, что эти внешние приметы были тесно связаны именно с содержанием текста, правда, несколько непривычным, порой даже странным для современного читателя. Так, постепенно на первый план вышел другой возможный ракурс прочтения этой книги – текстологический.

История опубликованного в книге текста такова. Автор, Галия-ханым, задумала написать воспоминания уже в конце жизни и, по рассказам дочери, несколько лет записывала их на татарском языке в арабской графике обычным «чернильным» карандашом в тонких ученических тетрадях. После ее кончины ближайший друг семьи Кармышевых Ф.Х. Мухамедиева по просьбе дочери сделала тщательный подстрочный перевод, точно копируя структуру текста самой Галии. И лишь позднее, уже при подготовке рукописи к изданию, сама Балкис Халиловна выделила большие фрагменты текста и придумала названия этим «главам», чтобы помочь читателю ориентироваться в географии и последовательности происходящего («В Яркенте», «В Кульдже», «Снова в Кульдже» и т.д.). Затем вместе с редактором издательства они разбили сплошной текст на смысловые абзацы и дополнили необходимыми примечаниями и глоссарием. Таким образом, все внешние странности мемуаров, поначалу затруднявшие их чтение и восприятие, были частично сняты, однако и после этого содержательное своеобразие текста сохранилось и, поскольку оно не было случайным, требовало объяснений (см. ниже)

\* \* \*

Мемуары – сложный жанр, характер каждого сочинения зависит от намерений автора: что

<sup>1</sup> Кармышева Г.Ш. кызы. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы).

именно он счел важным, достойным воспоминания и для кого, ради чего была написана эта книга? Адресатом мемуаров, как известно, может быть и узкий круг родных и знакомых, и все читающее общество, и даже сам автор в старости. В нашем случае – все достаточно определено: по словам Б.Х., запись этих воспоминаний, рассказ о семейной истории Галия-ханым считала своей нравственной обязанностью. Ее слова: «У нашего народа всегда считалось большим благом вспоминать добрые дела своих предков, надеюсь, и наши потомки... смогут вспоминать нас по нашим добрым делам»<sup>1</sup>.

Сообразно намерениям автора мемуары могут увлекать и читателя – то упоминанием неведомых ранее фактов, то художественной манерой изложения, то культурно-философскими авторскими комментариями. Но везде в большей или меньшей мере присутствует личность и образ автора. Иногда повествование специально фокусируется на его биографии или на жизни окружавших его людей определенного слоя общества, иногда делается попытка воспроизведения духовной или интеллектуальной и эмоциональной атмосферы целой эпохи, часто сопровождаемая размышлениями автора о прошлом. Другими словами, в той или иной мере, так или иначе, но автор мемуаров всегда ярко проявляется в тексте. Не то – в рассматриваемых «воспоминаниях» Г. Кармышевой.

В центре ее повествования – семья, правда, не в современном понимании (муж, дети, родители), а в традиционном, включающем в это понятие широкий круг родственников, сестер, братьев, снох, племянников, шуринов, приемных детей и многолетних «помощниц», фактически

ставших членами семьи, и даже друзей и соседей – всех, с кем делили невзгоды и радости этих лет. Таким образом, главный «герой» – коллективное действующее лицо, а присущая типичным мемуарам актуализированная роль автора в этой книге категорически отсутствует. Галия-ханым рассказывает о себе мало, тем не менее читатель сам без труда создает образ женщины, терпеливо переносившей выпавшие на ее долю невзгоды и находившей достойный выход из любой ситуации, умевший постоять за себя и семью, человека с огромным житейским опытом, свидетельствующим об уме, отваге и огромной концентрации воли на одной цели – выжить и спасти детей. Однако для нас сейчас важнее, что этот текст несет в себе еще и другую, непрямую информацию.

Характерными чертами текста книги Г.Ш. Кармышевой являются авторский выбор *тематики воспоминаний* и сама *структура описания*, которые осознаются не сразу.

После упомянутой выше редакторской правки первоначальной рукописи текст книги по-прежнему состоял из цепочки небольших рассказов или просто упоминаний, которые даже на первый взгляд не всегда были соединены между собой причинно-следственной связью. Есть общая фабула воспоминаний – скитания семьи из Поволжья в Туркестан, Сынцзян и Среднюю Азию затем в Москву и вновь в Туркестан, но нет привычной интриги повествования – с завязкой, кульминацией и завершением. Такое «бессюжетное» изложение выглядит свободным потоком «картинок» из прошлого, более всего напоминающим спонтанный устный рассказ. Почти на каждой странице книги чередуются сообщения о микрособытиях, редко напрямую связанных между собой по смыслу, чаще они объединены ассоциативной волей автора.

<sup>1</sup> Кармышева Г.Ш. *Кызы. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы)*. С. 276.

В таком контексте особенно важен выбор «предмета» воспоминаний. Чаще всего – перед нами описания постоянных переездов и обустройства семьи на новых местах; их сменяют сообщения о больших и малых житейских событиях (болезнях, смертях, свадьбах, рождениях детей и т.п.); наконец, все это перемежается сезонными картинками природы и рассказами об очередных календарных и мусульманских обрядах. На этом фоне напряженной пульсации житейской повседневности не сразу замечаешь отсутствие описаний каких-либо общественно значимых событий, политических и социальных бурь и потрясений 1920–1940-х гг. В центре внимания автора всегда лишь конкретные ситуации и конкретные люди. Совершенно очевидно, что более всего ее занимали будни и праздники *обыденной жизни* с ее простым, размеренным ритмом.

Самыми яркими событиями, несомненно, являлись различные сезонные праздники, особенно весенние, и важнейшие даты мусульманского календаря. Так, упоминания месяца рамазан, времени поста, встречаются в книге неоднократно, в них, естественно, много повторов. Чтобы понять, зачем автор делает это, есть смысл присмотреться, как именно она рассказывает о них. Во-первых, традиционные обряды и праздники этого месяца излагаются без каких-либо пояснений, потому что автор обращается к своему (мусульманскому) окружению и уверен, что комментарии излишни. Во-вторых, каждое описание или просто упоминание обрядового элемента или повседневного обычая в период поста рамазан в тексте книги всегда конкретно, связано с определенным местом. Например, сообщается, что в первую неделю поста в г. Кульдже устраивали шествие с фонарями и с лодкой; ни-

чего подобного в последующих описаниях другого рамазана, через год или два, уже нет, зато там указаны другие местные подробности его проведения.

Многочисленные семейные торжества, свадьбы, похороны, рождение детей представлены в книге аналогичным образом: каждый раз это не обобщенное этнографическое описание обряда или церемонии, а эпизод из жизни семьи в конкретном месте<sup>1</sup>. Именно поэтому здесь вполне уместны и целые списки имен приглашенных, и рецепты праздничных блюд, и перечень предметов приданого конкретной невесты и ответного подарка конкретного жениха<sup>2</sup> – всего, что считалось важным для соблюдения народного обычая и соответствовало местному этикету. Удивительно, но явная, на мой взгляд, избыточность подобной информации по мере чтения книги постепенно воспринимается уже как нечто естественное, как необходимый элемент иной, традиционной жизни, о которой нам рассказывают.

В тексте книги обращают на себя внимание периодически встречающиеся *перечисления имен* (например, пришедших на проводы или на свадьбу людей). Для нас привычно, что названное по имени лицо в дальнейшем повествовании будет каким-то образом задействовано; но в рассматриваемом тексте это правило не действует, и большинство упомянутых в таких списках людей в дальнейшем уже не фигурирует. Остается лишь предполагать, что для автора важен прежде всего сам факт *называния имени человека* из прошлого – возможно, это не только привычный, но и полуосознанный *магический* способ сохранения памяти о нем (см. ниже).

<sup>1</sup> Кармышева Г.Ш. *Кызы*. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы). С. 97–98, 164, 171 и др.

<sup>2</sup> Там же. С. 166–168.

Еще одна необычная и принципиальная черта рассматриваемого текста – почти полное *отсутствие оценочных авторских суждений*.

При упоминаниях голодных 1930-х гг. в Туркестане, массовых переселений в оазисы степняков-казахов, лишенных советской властью скота и погибавших от голода в среднеазиатских городах, Галия-ханым не останавливается на описаниях ужасов, не рассказывает о десятках несчастных умирающих на улицах людей; она лишь вскользь упоминает об одном истощенном мальчике, который уже не мог ходить сам и только подползал к их калитке каждое утро, и она отдавала ему часть варева, приготовленного для собственных детей<sup>1</sup>. Или приводит захватывающий рассказ о проводах на вокзале пожилой родственницы, бежавшей от голода к родным в соседнюю область, и о маленьком мешочке с толокном, который Галия-ханым в последнюю минуту сунула ей в дорогу и который, как выяснилось много позднее, спас эту женщину от голодной смерти<sup>2</sup>.

Обычно любые воспоминания, тем более женские, насыщены разного рода описаниями чувств. Книга Галии-ханым – полная противоположность, она необычно сдержанна, строга, «нейтральна» в изображении прошлого, и это, полагаю, тоже неслучайно. С временной дистанции (уже в конце жизни) она просто вызывает в памяти разные «картины» прошлого и скрепляет их друг с другом по собственной воле. Такие структура и характер высказывания – без обобщений и оценочных суждений – принципиальны и устойчивы, соблюдаются даже в совсем коротких эпизодах.

<sup>1</sup> Кармышева Г.Ш. *Кызы*. К истории татарской интеллигенции (1890–1930-е годы). С. 439.

<sup>2</sup> Там же. С. 434–436.

Вот один пример критической ситуации: муж Галии арестован НКВД, а ей предложено в три дня (!) с детьми покинуть Москву<sup>3</sup>. Рассказано об этом в нескольких предложениях, очень спокойно, даже отстраненно. По-видимому, случившееся воспринималось как посланные свыше испытания, которые человек должен достойно преодолеть, чтобы выжить... Опыт и воспитание подсказывали Галие-ханым, что достичь этого невозможно в одиночку, только вместе с родными, близкими, друзьями, земляками, помощь которых, впрочем, совсем не отменяет личных усилий ее воли. В этой жизненной позиции, возможно, заключается основное нравственное ядро всего сочинения, его главное высказывание, *послание* потомкам-читателям. По существу, оно прямо противоположно господствовавшей тогда советской государственной идеологии: людям внушали, что все семейное, родственное, личное – вторично, маргинально, не важно. Но эта книга – вряд ли осознанный протест автора, скорее проявление ее глубинного мировоззрения, усвоенной с детства религиозно-семейной «жизненной философии». Поэтому понятно, отчего создание этой книги было внутренней потребностью Галии-ханым: ею явно двигало желание не столько «оставить память о себе», сколько запечатлеть в своем рассказе (сообразно своему мировидению) «как было на самом деле» и передать потомкам вместе с информацией о прошлом свое жизненное кредо – морально-нравственные устои, воспринятые в семье еще в юности (хотя, надо отдать должное автору, в книге нет и намека на какую-либо прямолинейную дидактику).

Еще одно характерное свойство и одновременно необычность (на современный взгляд),

<sup>3</sup> Там же. С. 416.



«странность» рассматриваемого текста – *обращение автора со временем*, осознанно или неосознанно представленное в тексте. Прежде всего в рассказах очень часто не соблюдается строгая хронологическая последовательность описываемых эпизодов, за упоминанием какого-нибудь случая или персонажа может последовать «воспоминание в воспоминании» и т.п. Но главное заключается в другом – все происходящее вообще не датируется, время как бы остается в тени, не акцентируется... В то же время по всей книге разбросаны описания или упоминания многочисленных прощаний и встреч, свадеб и рождений детей, болезней и приемов гостей, одним словом разнообразных житейских событий. Обычно мы привязываем их к определенным датам календаря, но здесь этого нет, однако по мере чтения книги начинается постепенное осознание *не-случайности* всех этих упоминаний и повторов.

В этом отношении особенно показательны и рельефны небольшие пассажи с описаниями природы. Но еще до этого читатель постоянно наталкивается в тексте на фразы вроде «опять похолодало, наступила ранняя зима», «снова пришло теплое лето», «наступила еще одна весна», «была холодная поздняя осень», «зима осталась позади» и пр., и в итоге приходит ощущение не просто течения времени, но его цикличности, повторяемости. Есть в тексте и прямые описания природы, соответствующие многочисленным переездам, пикникам, праздникам на пленэре и пр.; они обычно лаконичны, но очень выделяются интонационно. На общем фоне калейдоскопа повседневных житейских историй с довольно бесстрастным стилем изложения эти пассажи о природе очень выделяются: они полны такого сдержанного восхищения и ощущения причастности к Природе, Божьему творению, что у читателя

невольно возникают ассоциации не просто с картинками вне бытовой повседневности, но даже с *иной* реальностью. Подобные страницы, с одной стороны, характеризуют, конечно, личность автора, но с другой – выполняют в структуре текста важнейшую роль *ритмических, временных маркеров*. С их помощью первичное впечатление рыхлости и хаотичности представленных воспоминаний постепенно уходит, и перед читателем разворачивается размеренное, ритмичное, календарное течение времени с его важнейшими житейскими и природными вехами.

Этот своеобразный принцип хронологии вряд ли использован автором намеренно, он естественно доминирует в книге Галии-ханым. Вызывая в памяти разные эпизоды прожитой жизни, она нигде не акцентирует внимания на чем-то особенном (с нашей точки зрения). Упоминаемые ею вехи и частые повторы придают рассказу ритм и тем самым как бы перемещают читателя в ту прошлую жизнь, когда, казалось бы, обыденные события (рождение, смерть, весна, дети, возрождение природы и пр.) считались главными, а социальные катастрофы и политические потрясения – преходящими. Такой своеобразный способ структурирования текста книги для современного читателя, конечно, непривычен, потому что отражает особое мировидение человека традиционной культуры, формировавшее сознание автора книги<sup>1</sup>.

\* \* \*

Выявленные выше особенности (с современной точки зрения даже странности) текста Галии-ханым требуют посильных комментариев. Простейшее их объяснение ссылкой на жанровую специфику мемуарной литературы на практике

<sup>1</sup> Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 292–293.

оказалось малопродуктивным: воспоминания Г.Ш. Кармышевой довольно явственно отличаются от обычных книг этого жанра. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить их с обобщающими результатами анализа разного рода воспоминаний, биографических и дневниковых сочинений литературоведами, филологами, психологами и фольклористами<sup>1</sup>.

Исследователи жанра мемуаров, учитывая разные критерии, выделяют много их разновидностей, но для нас принципиально выделение двух основных возможных стратегий любого повествования: более популярной *нарративной* и менее распространенной *дескриптивной*. Первая подразумевает отбор автором в прошлом наиболее ярких, экстраординарных или редких, необычных событий; в таких сочинениях описывается конкретный случай или персонаж, затем события вокруг них развиваются, читатель легко следит за ними – появляется сюжет. В дескриптивно построенных воспоминаниях преобладают описания самых обычных, ординарных, типичных, характерных, повторяющихся событий, эпизодов; при этом общая ситуация излагается суммарно, но с акцентами на яркие, точные детали происходящего; а время в подобных текстах присутствует где-то на втором плане<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Биографический метод в социологии: история, методология, практика. М., 1994; *Тартаковский А.Г.* Мемуаристика как феномен культуры // Вопросы литературы. 1999. № 1; *Нуркова В.В.* Свершенное продолжается: психология автобиографической памяти личности. М., 2000; *Боровикова М.В., Гузаров Т.Т., Лейбов Р.Г., Смержевских-Смирнова М.А., Фрайман И.Д., Фрайман Т.Н.* Русские мемуары в историко-типологическом освещении: к постановке проблемы // Цепь непрерывного предания: сб. памяти А.Г. Тартаковского. М., 2004; *Попова Т.Н.* Персональная история или интеллектуальная биография: подходы и понятия // Человек в истории и культуре. Вып. 2. Одесса, 2012; *Рождественская Е.Ю.* Биографический метод в социологии. М., 2012; и др.

<sup>2</sup> *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культуры // Языки, культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Согласно этой классификации книга Галии-ханым, безусловно, относится ко второму типу – к дескриптивным мемуарным текстам, и уже это отчасти объясняет многие ее упомянутые выше особенности. Однако тот же принцип описания присущ и многим сочинениям устной (фольклорной) традиции (в том числе и уже зафиксированным письменно), что дает основание и право взглянуть на воспоминания Галии-ханым как на высказывание, по природе своей близкое *устному*, то есть принадлежащее устной традиции.

Обычные мемуаристы – люди письменной культуры, владеющие навыками литературного слова, обладающие современным логическим мышлением. Их цели могут быть разными (составить свою «линию жизни», представить эпоху или передать «дух прошедшего времени» и т.п.), но в любом случае основным оказывается выстраивание логичного, причинно-следственного, убедительного повествования. Другое дело – устные воспоминания, создаваемые автором по иным законам и принципам. В таких случаях сюжет уже не столь актуален (достаточно самой общей фабулы), важно другое – рассказать (или упомянуть) о самом главном – об обычной, повседневной жизни знакомых людей, иногда уже умерших, назвать их, напомнить их действия или слова (явно не случайно, что в воспоминаниях Галии-ханым фактически отсутствуют злодеи или негодяи: она упоминает их вскользь, не называя имен). Возможно, главная функция

С. 3–11; *Мельникова Е.А.* Историческая память в устной и письменной традициях (Повесть временных лет «Сага об Инглингах») // Древнейшие государства Восточной Европы. Историческая память и формы ее воплощения / отв. ред. сер. *Е.А. Мельникова*. М., 2001; *Боровикова М.В., Гузаров Т.Т., Лейбов Р.Г., Смержевских-Смирнова М.А., Фрайман И.Д., Фрайман Т.Н.* Русские мемуары в историко-типологическом освещении: к постановке проблемы. С. 352–354; и др.

подобного рода текстов – не просто воспоминание, а нечто вроде поминания, а для последнего точные датировки абсолютно неактуальны, и сами события жизни этих людей (отдельные микроэпизоды книги) содержательно могут быть никак не связаны между собой, но они, тем не менее, скреплены памятью автора. А в результате организованный и структурированный таким необычным (для нас) способом текст передает читателю особое – не логичное (в общепринятом смысле), но определенно *цельное* представление о мире, окружавшем автора в прошлом. О родстве рассматриваемого текста с устной сферой языка и культуры косвенно свидетельствует и совершенно *разговорный способ* описания любого эпизода книги.

Следует заметить, что само понятие *устная традиция* однозначно еще не определено: одни ограничивают его лишь признаком устного способа хранения и передачи высказывания, другие склоняются к более широкому и глубокому толкованию, указывая на черты своеобразного мышления либо так называемого традиционного сознания у носителей устной традиции. Фольклористы, музыковеды и культурологи занимаются этим больше других, давно и с разных сторон изучая, например, соотношение устной и письменной традиций в разных жанрах словесности и музыки.

Так, в науке уже сложилось целое направление изучения устных рассказов автобиографического плана – воспоминаний людей о своей повседневной жизни, так называемые *personal narrative, life-story* (личные рассказы, жизненные истории) и другие разновидности устных мемуаров. Эти устные прозаические нефольклорные тексты обладают рядом характерных черт. К ним относят такие, например, признаки – схематизм

изложения событий; склонность к идеализации упоминаемых людей и их действий; периодические повторы сходных по содержанию эпизодов, циклическое восприятие времени; частое использование приема бриколажа («склеивания» линии повествования из отдельных историй, которые в реальной жизни не обязательно были связаны); наконец, характерная (и часто неосознанная) подмена личного опыта коллективными, т.е. общепринятыми, представлениями. Комплекс перечисленных признаков, присущих устным биографиям, воспоминаниям и вообще устным формам коммуникации, исследователи нередко рассматривают как типичное внешнее воплощение традиционного («фольклорного») сознания<sup>1</sup>.

Приметы и признаки такой устной мемуарной прозы, как видно, во многом совпадают с выделенными выше устойчивыми чертами рассматриваемой книги воспоминаний. Замечу, однако, что Галия-ханым была современно мыслящим человеком, как и окружавшие ее люди, но в ее сознании, очевидно, сохранялись и отдельные черты традиционного мышления (близкого к

<sup>1</sup> См.: *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; *Хрестоматия по устной истории.* СПб., 2003; *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004; *Оболенская С.В.* Крестьянские читатели и интеллигентные «просветители» в России конца XIX века // *Цепь непрерывного предания.* М., 2004; *Чистов К.В.* Текст письменный – текст устный // *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005; *Варламов Д.И.* Устная и письменная традиции: общность и различия // *Традиционная культура.* 2006. № 4; *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // *Слово устное и слово книжное.* М., 2009; *Неклюдов С.Ю.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // *Навстречу третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. научных статей.* М., 2013; *Толстая С.М.* Устный текст в языке и в культуре // *Слово устное и слово книжное.* М., 2009; *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.

устной традиции), и именно они ярче всего проявились в записанных ею воспоминаниях.

Полагаю, эти особенности мемуаров Галии-ханым не были спецификой ее личного способа мыслить. Традиция составления родо-племенных генеалогий с древности существовала у многих народов мира, в том числе и у тюрков, монголов, иранцев. Установлено, что их родословные (*шежере*, или *тайра*, *тарих*), очень разные по форме и содержанию, первоначально существовали в устной форме и были результатом коллективного творчества многих поколений. Но уже в Средние века их начали записывать, затем кодифицировать, и в таком виде они легли в основу всех наиболее известных исторических сочинений средневековых тюркских и монгольских авторов<sup>1</sup>.

Устные и письменные родословия изначально играли огромную роль в духовной и нравственной жизни мусульман России и Туркестана. В конце XIX – начале XX в. такие рассказы о предках, предводителях рода, героях прошлого можно было услышать в каждом доме наряду с пересказами или чтением сборников *хадисов* (части *Сунны*, устного предания мусульман о пророке Мухаммаде) в сочетании с простенькими («народными») литографиями по исламской мифологии. Знания, приобретаемые с детства во время семейных чтений и бесед, становились основой этнокультурной идентификации людей, способствовали их этнической консолидации.

<sup>1</sup> Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Л., 1934. С. 46; Петрушевский И. Рашид ад-дин и его исторический труд // Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. 1 М.–Л., 1992. С. 27; Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М.–Л., 1958. С. 20, 25; Кузевев Р.Г. Шежере – письменные источники по средневековой истории башкирского народа // Археографический ежегодник за 1971 год. М., 1971; Мазитов В.Р. Башкирские *шежере* как историко-этнографический источник (АКД). СПб., 2012; и др.

Но помимо непосредственного почитания легендарных или исторических предков смысл этих родословий заключался еще и в трансляции молодежи традиционных ценностей и норм поведения, доминировавших в родной культуре.

Книга Галии-ханым, конечно, не генеалогическое предание, прежде всего она плод личного, а не коллективного творчества, но сама мотивация ее создания (сохранить память о прошлом семьи для потомков) и способы изложения материала находятся как раз в русле такой простонародной традиции. А обыкновение называть по именам умерших родных и близких семьи генетически и функционально вполне увязывается с правилом мусульманского благочестия – чтить память предков не только ритуально и молитвенно, но и просто рассказывая о них детям и прозвоня вслух их имена, фактически поминая их.

Своеобразная ритмическая структура книги Галии-ханым, упоминавшаяся выше, обусловлена присущим ей восприятием времени – представлением о *цикличности* всего происходящего, об устойчивости и стабильности повторяющегося, возрождающегося круга жизни. Одновременно это свойство служит ярким проявлением традиционности сознания Галии-ханым, книга реально отражает ее мировосприятие. Для автора, судя по всему, важен не анализ и тем более не оценка некогда произошедших событий, а нечто иное – соединительное усилие, воссоздание по памяти пусть мозаичной, но по-своему цельной картины или образа ушедшего Прошлого. Этот «уход в память», прошлое, в другую, виртуальную реальность (отчасти все еще существующую в сознании автора) в результате претворяется в живое, устное по своей природе высказывание, лишь зафиксированное на бумаге.

Итак, анализ воспоминаний позволяет отнести их к особому разряду текстов – к устным прозаическим высказываниям нефольклорного типа. Если собственно фольклорные произведения всегда традиционны и по форме, и по содержанию, причем это ярко проявляется уже внешне (например, в стереотипности и «формульности» языка), то в нефольклорном устном высказывании такие внешние признаки могут вовсе отсутствовать (как в нашем случае), но зато в нем рельефно выступает внутренняя установка на традицию.

В подобных нефольклорных текстах, внутренне ориентированных на устную традицию, воспроизводится не столько стереотипная форма речи, сколько более глубокое свойство устной

традиции – установка на *стереотипные формы жизни*<sup>1</sup>. Существование такого типа специфических текстов – со следами традиционного сознания автора – довольно распространенное явление, обусловленное множеством исторических причин и факторов. Игнорирование специфики устных по своей природе, хотя уже и записанных, сочинений приводит к тому, что отдельные непонятные, а на самом деле непонятые, части текста незаметно подменяются нашими собственными домыслами (естественно, кажущимися нам более логичными и нормальными) и таким образом уводят исследователей в сторону от реального понимания источника.

---

<sup>1</sup> Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 16.





---

**СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ЭТНОГРАФИИ, ИСТОРИИ  
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

---







Чжао Сяоцзя

## ПЕРЕСЕЛЕНИЕ СОГДИЙЦЕВ В КИТАЙ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА КУЛЬТУРНУЮ И БЫТОВУЮ ЖИЗНЬ ДИНАСТИИ ТАН

Одна из важнейших страниц в истории китайской культуры – контакты со Средней Азией, прежде всего с Согдом в раннем Средневековье.

Согдиана – крупнейший и древнейший культурный оазис Средней Азии – лежала в бассейне Зеравшана и Кашкадарьи между Амударьей и Сырдарьей, на территории которой находится сегодняшний Узбекистан и части Таджикистана и Кыргызстана. В древности здесь, на месте больших и малых оазисов, существовали разные по размеру города-государства, которые в классической китайской литературе называли «девять фамилий Чжао У», то есть «правлящие дома Чжао У». Это города-государства Кан, Ань, Цао, Ми, Хэ, Ши и т.д. Среди них Кан был самым крупным и являлся центром этих полисов. Исследователи считают, что город-государство Кан соответствует Самарканду, Ань – Бухаре, Восточное Цао – Усрушане, Ши – Шахрисабзу.

Китайские источники отмечают, что согдийцы с древности преуспели в торговле, в том числе международной. В период с III по VIII в. Согдиана была одним из самых экономически и культурно развитых оазисов Средней Азии. Однако по различным причинам (торговая деятельность на Великом Шелковом пути, региональные войны и смуты, распространение новых религиозных концепций и т.д.) часть согдийцев переселилась на территорию Китая. В эпоху династии Тан (618–907 гг.) переселенческое движение согдийцев достигло грандиозных мас-

штабов. Переселенцы обычно носили китайские имена, а их фамилии указывали места происхождения. К примеру, у переселенцев из Самарканда (Кан) была фамилия Кан, из Бухары – Ань и т.д. В источниках встречаются упоминания о людях с фамилиями Кан, Ань, Ми, Цао, Хэ, Ши. Это выходцы из Средней Азии или их потомки. Современных китайцев, носящих эти фамилии, мы можем считать отдаленными потомками согдийцев.

Как известно, период правления династии Тан отличался небывалым экономическим и культурным подъемом: процветало сельское хозяйство, кустарные ремесла и торговля, расширялись внешние связи. Переселившиеся согдийцы и их потомки активно участвовали в политической, экономической и культурной жизни династии Тан и оказывали большое влияние на развитие китайской культуры. Следы этого влияния можно заметить и сегодня.

Систематическое исследование присутствия согдийцев в Китае началось с 1930-х гг. Оно шло по следующим направлениям:

- исследование записей о согдийцах в древней китайской исторической литературе;
- исследование древней литературы на согдийском языке;
- исследование географического расположения мест деятельности и поселений переселившихся согдийцев (в том числе с помощью комментирования надгробных надписей, оставленных согдийцами);

- исследование их социальной деятельности;
- изучение роли согдийцев в культурном обмене между Востоком и Западом.

С 1980-х гг. наступил новый историографический этап. Это было связано с обнаружением на территории Китая несколько важных археологических памятников. В их числе – массовые захоронения согдийцев в Нинся, Шаньси, Ганьсу и в других провинциях Северного Китая. Среди найденных захоронений наиболее интересными являются захоронения VI–VII вв. (династии Суй и Тан) на родовом кладбище выходцев из Согда по фамилии Ши в городе Гуюане в Нинся-Хуэйском автономном районе Китая.

В 1982–1987 гг. в южном пригороде Гуюаня Нинся-Хуэйского автономного района археологи обнаружили на родовом кладбище пять могил (две из них парные) согдийцев-эмигрантов по фамилии Ши. На каждой могиле есть каменный надгробный памятник с подробной эпитафией. При изучении эпитафий археологи определили, что семь хозяев могил относятся к двум родовым системам фамилии Ши.

Раскопки одного из захоронений были проведены японскими археологами, а работы на остальных памятниках погребального комплекса возглавлял директор Нинсяского археологического института, профессор Ло Фэн. С конца 1980-х гг. Ло Фэн опубликовал несколько десятков работ, посвященных исследованию родовых погребальных комплексов согдийцев фамилии Ши. Среди них работа «Захоронения династии Суй и Тан в южном пригороде Гуюань» (1996), «Великий Шелковый путь и древние захоронения в Гуюане Северных династий и династий Суй и Тан» (1998) и другие.

Гуюаньские родовые согдийские захоронения расположены рядом друг с другом с интервалом

в несколько сот метров. Каждое из них с высокой насыпью, длинным подземным коридором и несколькими двориками. Склеп был кирпичным или глиняным. В склепах сохранились разбитые деревянные гробы и каменные надгробные памятники с подробными эпитафиями. На стенах некоторых склепов, коридоров и двориков археологами были обнаружены настенные рисунки.

Старинный город Гуюань, основанный в 114 г. до н.э., находится на юге сегодняшнего Нинся-Хуэйского автономного района Китая. В древности в разные периоды город имел названия Даюань, Гаопин, Сяогуань и Юаньчжоу. Находясь на Великом Шелковом пути, вблизи столицы Танской империи города Чаньань, Гуюань играл большую роль своеобразного связующего моста между Востоком и Западом, был не только перекрестком торговых путей, но и местом встречи и взаимопроникновения различных культур. Это подтверждают и многочисленные исторические памятники, обнаруженные в этом районе, и богатые записи в китайской исторической литературе. А после открытия здесь крупнейших на территории КНР захоронений согдийцев, город Гуюань стал привлекать еще больше внимания исследователей из разных стран мира.

Средняя и южная часть Нинся-Хуэйского района – одно из основных мест в Китае, где жили согдийцы и их потомки. Согласно китайским источникам согдийцы начали переселяться сюда уже во времена правления династии Северной Вэй (385–534 гг.). В танский период были созданы «шесть областей для хусских людей», где правители династии Тан поселили согдийцев. Большая часть из этих шести областей находилась в средней и южной части территории современной провинции Нинся. После победы империи Тан над тюрками в эти места посели-

ли большое количество согдийцев. В источниках отражены свидетельства о выходах из Согда на территории Нинся, например, Кан Жиджи, Ши Сяньчэн и Нэ Цзиньтао.

В конце XX – начале XXI в. были найдены три могилы согдийцев-эмигрантов: в 1999 г. – в южном предместье города Тайюань, в 2000 и 2003 гг. – в предместье города Сиань. Хозяева этих могил были главами согдийских фамилий (по-китайски глава согдийцев называется «сабао»). В могилах были обнаружены различные каменные похоронные принадлежности, с изящными резными узорами. Эти рисунки отражают религиозные и жизненные обычаи согдийцев. Особенно важно, что эпитафии были обнаружены в полной сохранности. В них точно и подробно описаны родословная, личная история и время захоронения хозяина могилы.

Эти новые и важные археологические открытия, не только дали богатую информацию, но и послужили большим толчком для дальнейшего развития исследований в области истории и культуры согдийцев в Китае. Последние десятилетия вопросы, связанные с жизнью согдийцев в Китае, привлекают большой интерес китайских ученых. Благодаря этим исследованиям картина переселения, образования поселений, географического расположения, деятельности, процесса культурной эволюции и взаимодействия с китайской культурой переселившихся согдийцев становится все яснее.

Как уже отмечалось, переселение согдийцев в Китай происходило с III по VIII в. и во время правления династии Тан пережило небывалый подъем.

Общение между Китаем и регионом Согда имеет давнюю историю. Хотя согласно источникам начало официальных связей восходят к

эпохе Западного Хань (206 г. до н. э. – 9 г. н. э.) после поездки Чжан Цзянь в страны Центральной Азии, однако давно существует мнение, что общение и торговля между двумя народами начались гораздо раньше. В период Западного Хань по Великому Шелковому пути приезжали из Согда купцы, буддийские монахи и путешественники. Некоторые из них оставались в Китае навсегда. «Книга династии Хань» (Ханшу) и «Книга поздней династии Хань» (Хоу Ханшу) отмечали, что в период Восточного Хань (25–220 гг. н.э.) в городах Чанъань и Лоян уже жило большое количество переселенцев из региона Согда, многие из которых были купцами.

Кроме этого, в период Восточного Хань в Китае начал распространяться буддизм. Многочисленные буддийские монахи приезжали из Центральной Азии в Китай. Они проповедовали буддистское учение и, что немаловажно, перевели на китайский язык первые буддистские сутры. Таким образом, они положили начало раннему распространению буддизма в Китае и внесли большой вклад в дело перевода религиозных текстов.

Согласно «Книге поздней династии Хань», в связи с большим количеством согдийских переселенцев в крупных городах Китая во время правления Линьди (156–189) в стране появилась особая мода. Термин «хусский человек», по мнению китайских ученых, подразумевал согдийцев, хотя в китайском языке того времени так называли иностранцев. Император Линди сам очень любил хусскую одежду, кухню, музыкальные инструменты и танцы, и представители знати в столице следовали этой моде.

В письмах, обнаруженных А. Штейном в Дунхуане, рассказывается о деятельности согдийских купцов IV в. в Сиане и в Лояне. Согласно

но письменным и археологическим источникам начиная с IV в. и до начала VII в. на севере Китая везде можно было наблюдать следы купцов-согдийцев. По линии Шелкового пути сформировалось и немало согдийских поселений.

После создания империи Тан для Китая наступил период могущества и расцвета. После победы китайцев над тюрками регион Согда формально вошел в состав империи. На этом фоне переселение согдийцев также переживало небывалый подъем. Оно главным образом развивалось за счет оживления их торговой деятельности. При династии Тан торговля на Шелковом пути получила небывалый расцвет. Согдийцы привозили в Китай стеклянные изделия, драгоценные камни, украшения, разные товары из Центральной Азии, а из Китая обратно везли шелк, лаковые и железные изделия, посуду из золота и серебра.

Согдийцы останавливали свои караваны в местах, пригодных для развития торговли и жизни, создавали там свои поселения. Часть торговцев оседала в этих местах, а остальные ехали дальше, расширяли торговые пути и создавали новые поселения.

Согдийцами основано немало населенных пунктов по Шелковому пути на севере Китая – в оазисах вокруг Таримской равнины, в равнинном коридоре к западу от реки Хуанхэ, в городах Шанань и Лоян, на территории современных провинций Внутренней Монголии, Шанси, Хэбэй, и в некоторых местах бассейна реки Янцзы. И хотя точное количество переселившихся согдийцев подсчитать невозможно, можно с уверенностью сказать, что их было очень много.

В письменных источниках, обнаруженных в Дунхуане, есть запись, содержащая историко-географическое описание области Шачжоу и Ичжоу, датированная 888 г. Согласно этой за-

писи, во время правления императора Тай-цзун согдийцы под предводительством Кан Яньдиань, построили 4 небольших города: Шичэнчжэнь, Тунчэн, Синьчэн и Путаочэн.

В письме на согдийском языке, обнаруженном в Дунхуане, рассказывается, что в 757 г. в городе Увэй (в нынешней провинции Ганьсу) произошел мятеж согдийцев, в котором приняло участие порядка 60 тыс. человек. В то время город Увэй состоял из семи кварталов. Пять из них были заняты мятежниками.

При детальном изучении древних писем на согдийском языке, обнаруженных в Дунхуне, материалов эпитафий, найденных во время раскопок в разных регионах Китая, известный китайский ученый Жун Синьцзян составил схему маршрута переселения согдийцев из Центральной Азии в Китай. Согласно этой схеме можно понять, что почти во всех главных городах и населенных пунктах в северной части Китая и в некоторых местностях Южного Китая сохранились следы пребывания согдийцев в виде основанных ими поселений.

После того как империя Тан потеряла власть в Центральной Азии, и арабы утвердили там свое господство, контакты с родными местами у согдийцев становились все слабее. Они восприняли китайскую культуру, постепенно слились с ханьцами и другими народами Китая.

Согдийская культура оказывала серьезное влияние на танское общество в области культуры. Танцы и музыка Центральной Азии были популярны как при танском императорском дворе, так и в народе. Из них самыми популярными были *хусюань*, *хутэн* и *чжечжи*. Примечательно, что *хутэн* и *чжечжи* были танцами города-государства Ши (Кеша), а танец *хусюань* происходил из Кан, то есть из Самарканда. Ар-

хеологические памятники, обнаруженные в Сиане и других местах Северного Китая, сохранили для современных исследователей информацию об этих танцах.

Танский император Сюань-цзун очень любил танец *хусюань*. При нем этот танец был в моде в императорском дворце на протяжении 50 лет. Во время правления Сюань-цзуна, особенно в 713–756 гг., города-государства Согда неоднократно преподносили императору танцовщиц. Так, в книге «Цэфуюаньгуй» есть описание преподнесения согдийцами дани. В список подарков также входила танцовщица для *хусюань*. Его любимая вторая жена Ян Юйхуань и влиятельный сановник Ань Лушань замечательно танцевали *хусюань*. Отец Ань Лушаня приехал из Самарканда, а его мать происходила из тюрков.

Характерно, что от увлечений китайской знати согдийской культурой осталось известное стихотворение выдающегося поэта династии Тан Бай Цзюй, которое называется «Танцовщица *хусюань*». В этом стихотворении поэт очень правдиво описал чудесные позы танца *хусюань*.

В период правления династии Тан в столице и других городах была в моде одежда народов Центральной Азии, она оказала большое влияние на одежду китайцев. Женщины династии Тан любили ходить в мужском костюме. В то время два вида мужского центральноазиатского костюма были очень популярны. Это халат с маленьким круглым воротником и с узкими рукавами, и халат с отложным воротником и с узкими рукавами. На росписях, обнаруженных во время археологических раскопок в Сиане, и на танских могилах нарисованы женщины в таких халатах. Особенно широко распространился халат с отложным воротником. Его любили носить, как танские женщины, так и мужчины. Под халаты

надевались полосатые штаны с узкими штанинами. Кроме этого, были популярны центральноазиатский головной убор и легкие сапоги.

Во время правления династии Хань кухня народов Центральной Азии уже была распространена в Китае. По разным историческим источникам, в столице государства были популярны: бэйдоу (жареная лепешка), било (плов), хусская лепешка и тана. Во время правления династии Тан в столице государства Чаньань были два специальных магазина, где продавался плов.

При династии Тан из Центральной Азии в Китай попала технология изготовления вина. Вино изготавливали под контролем самого императора.

Во времена правления династии Тан в Китай были завезены из Центральной Азии разные виды игр и развлечений. Среди них самые популярные: *пэхуханьси* (хусская игра «плескать водой»), игра с мячом *полочуй* и шахматная игра *шуанлу*.

*Пэхуханьси* был древним обычаем города-государства Кан. Игра *пэхуханьси* была распространена в Китае задолго до династии Тан, а в танский период получила особенно широкое распространение. По разным источникам, *пэхуханьси* проводили в ноябре. Обнаженные участники танцуют под барабанную дробь и музыку, плескаются водой. Игра была очень популярна при императоре Чжон-цзун. Несколько раз придворные чиновники советовали запретить эту игру. Они считали, что эта игра нарушает правила поведения и не соответствует естественным законам природы – обнажение человеческого тела унижает достоинство. В начале правления императора Сюань-цзун, эта игра была запрещена.

*Игру полочуй* придумали в древней Персии. Через Центральную Азию она попала в Китай.

Участники игры делились на две команды, и, сидя верхом на конях, они должны были удалять по мячу специальной палкой. В танский период эта игра была очень популярна как среди знати, так и среди простого народа. Многие танские императоры были виртуозами в этой игре. В императорском дворце и в личной резиденции императора выделялось специальное поле для этой игры. А простолюдины играли в эту игру везде, где находили свободное поле. Вплоть до периода династии Мин (1368–1644) игра была популярна.

*Шуанлу* была древней азартной игрой. По форме *шуанлу* похожа на шахматы. Участники по очереди кидали игральные кости и передвигали шахматные фигуры. Во время правления династии Тан эта игра была очень популярна в при-

дворной среде. В ходе археологических раскопок были обнаружены игральные кости, шашки и игральная доска. В Китае играли в эту игру до начала правления династии Цин (1636–1912).

С III по VIII в. согдийцы активно развивали торговлю по Великому Шелковому пути, и в то же время они непрерывно переселялись в Китай, создавали в разных местах свои селения. При династии Тан это движение достигло наибольшего масштаба. Согдийцы широко участвовали в политической, экономической и культурной жизни Китая династии Тан. Они оказывали глубокое влияние не только на китайскую политику и экономику, но и на культуру, общественные обычаи и быт. Культура, принесенная в Китай согдийцами-эмигрантами, в большой мере обогатила культуру династии Тан.



Стелла Губаева

## ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ФЕРГАНЫ (со времен Великого Шелкового пути до начала XX в.)

**В** III в. до н.э. в Ферганской долине появилось государственное образование, представлявшее собой союз оазисов-городов, которое в китайских источниках называлось Давань. Китайский сановник Чжан Цянь, попавший сюда волею судеб в 128 г. до н.э., был поражен увиденным. Он насчитал в Фергане более 70 городских поселений, больших и малых, с развитым ремеслом и земледелием. В частности, здесь добывали золото, киноварь, медь, железо, что стимулировало развитие ювелирного и кузнечного дела. Изделия искусных местных мастеров имели большой спрос за пределами Ферганы. Жители городов вели широкую торговлю с Индией, Ближним и Средним Востоком, античным миром. Земледельцы в Фергане выращивали рис, который считался самым лучшим, пшеницу, виноград, из которого делали прекрасное вино, хлопок, люцерну. Но особенно славилась Давань на весь мир своими породистыми скакунами, которых называли «небесными», «крылатыми» и которые были предметом вожделения многих правителей, и особенно китайских. И обладание резвыми, дивной стати конями из Давани давали бы преимущества в борьбе против кочевников, досаждавших Китаю.

С этого времени, т.е. со II в. до н.э., и возникает новая межконтинентальная трасса – Великий Шелковый путь, – действовавшая 1500 лет и сыгравшая огромную роль в сближении народов Азии, Европы, Африки, во взаимном культурном их обогащении. По Шелковому пути двигались

не только караваны купцов, но и дипломатические посольства, паломники, путешественники. Эта дорога была ретранслятором не только товаров и технологий, но и идей, религиозно-философских систем. И первооткрывателем этого пути можно считать Чжан-Цяня, чье имя, как считают В.М. Плоских и В. Мокрынин, вполне сравнимо с такими именами, как Колумб, Магеллан, Васко да Гама.

Фергана – один из первых оазисов Великого Шелкового пути, важная зона его. На протяжении столетий она была крупным перевалочным пунктом, где встречались представители разных языков, культур, религий, где велся постоянный торговый обмен, что создавало основу для развития ферганских городов и их окрестностей.

Великий Шелковый путь вел из Сианя (древняя столица Китая) через Ланьчжоу в Дуньхуан (город на границе у Великой китайской стены). Ферганский маршрут шел от Дуньхуана через Турфан, Кашгар (перевалочная база и последний китайский форпост). Дальше маршрут разветвлялся. Одна линия тянулась по долине р. Кызылсу в Алайскую долину, а затем через перевал Талдык к г. Ош и в собственно Ферганскую долину, Ходжент, Самарканд, Бухару, Мерв. Другая линия шла по долине р. Карадарья до Узгена и дальше выходила в Ферганскую долину. Был еще маршрут через Ферганскую долину: из Восточного Туркестана путь шел через г. Атбаши к Центральному Тянь-Шаню, затем по р. Яссы выходил к городам Ош и Узген, где купцы

делали привал, затем шли непосредственно через долину к г. Ходженту и дальше до Мерва. Отсюда дорога шла в Парфию, Месопотамию, к берегам Средиземного моря или в Индию.

При переходе через Тянь-Шань и Памиро-Алай караваны преодолевали большие трудности. Часто в пропасть срывались верблюды с поклажей, всадники с лошадьми. Нередко в горах караваны подстерегали разбойники. Через бурные реки возводили мосты. По пути следования караванов строили караван-сарай, которые напоминали небольшие крепости.

В самой Ферганской долине путь шел предпочтительно по предгорьям, где было много воды и травы. В частности, один из маршрутов проходил недалеко от современного Намангана. Но порой караваны шли и по равнине, в частности, был такой маршрут: Ош – Мингтепа – Кува – Симтепа (рядом с современным городом Фергана) – Ходжент – Самарканд – Бухара.

На всем протяжении пути было много торговых центров, но международную известность получили лишь некоторые из них. В частности, в IX–X вв. такую известность получила ярмарка в Мерсменде (Ляйлякский район Ошской обл.).

Из Китая везли бронзовые зеркала, тончайший фарфор, лакированные изделия, бумагу, косметику, чай, рис, пряности. Но шелк был главным предметом вывоза. До появления денег он служил разменной монетой. По цене его приравнивали к золоту. Средняя Азия, в том числе и Фергана, поставляла в Китай в первую очередь аргамаков, затем ковры, паласы, кожу, шерсть, шерстяные одеяла и покрывала, хлопчатобумажные ткани, овечьи шкуры, самаркандское стекло, военное снаряжение.

В предгорьях Ферганы росли лекарственные растения, большое количество грецкого ореха,

что тоже было предметом вывоза в Китай. Алайская долина снабжала весь Восточный Туркестан баранами. Благодаря Великому Шелковому пути китайцы познакомились с такими культурами, как виноград, арбузы, дыни, персики, гранаты, инжир, грецкий орех, фасоль, лук, огурцы, морковь, люцерна. Из Византии везли украшения из золота с самоцветами, прекрасные чаши и стаканы из резного стекла, серебряные сосуды с клеймами греческих мастеров, которые между прочим были найдены и в могильниках кочевого населения Ферганы на Алае (III–V вв. н.э.).

Нашествие монголов, завоевания Тамерлана и другие военные конфликты на территории Средней Азии разрушили полностью многие торговые города. Великий Шелковый путь начинает приходить в упадок, хотя он еще продолжает использоваться и Чингисидами, и Тимуром с преемниками для связей со странами Передней, Средней и Центральной Азии. Окончательному же упадку значения Великого Шелкового пути к XV в. способствовали географические открытия и перемещение центра мировой торговли на морские и океанические просторы.

На территории же Ферганской долины торговые пути с Китаем, как писал известный исследователь Средней и Центральной Азии В.А. Обручев, просуществовали вплоть до XX в., хотя караваны были уже не такими большими, как раньше.

Российская империя после завоевания Кокандского ханства всячески поощряла торговлю с Китаем, создав систему охраны караванных путей. Было возведено на берегу горной реки Гульча укрепление, в котором разместился горный гарнизон. Затем была расширена и древняя караванная дорога в Иркештам, где существовала русская застава на границе с Китаем. Из Фер-



ганы в Китай везли, как и раньше, ткани, изделия из железа, сахар, табак, спички. Алайская долина по-прежнему снабжала весь Восточный Туркестан мясом, а обратно, из Китая, как и тысячу лет назад, везли чай, шелк, фарфор, китайские сувениры, косметику, пряности.

Этническая история Ферганской долины неотделима от этнической истории Средней Азии в целом, хотя Фергана в силу своей относительной изолированности иногда оставалась вне политических событий, происходивших в остальных областях Среднеазиатского междуречья.

Древним населением Ферганской долины, как и вообще Средней Азии, были ираноязычные племена, предки современных таджикского и узбекского народов, среди которых в VII–II вв. до н.э., согласно последним исследованиям, преобладали сакские племена<sup>1</sup>.

Но уже с первой половины 1-го тысячелетия н.э. на территорию Ферганы, как и Средней Азии вообще, начинается проникновение тюрков со стороны Семиречья и Алтая, которое продолжалось во все последующие века. Вхождение Средней Азии, и Ферганы в том числе, в состав Тюркского каганата, Караханидского государства, вторжение в Среднюю Азию войск Чингисхана и последующее пребывание этой территории в составе Моголистана (Фергана не входила в состав Моголистана, но граничила с ним) и, наконец, завоевание Средней Азии даштикипчакскими узбеками – все это сопровождалось значительным наплывом тюркоязычного населения в Среднюю Азию и оказало большое влияние на

тюркизацию ираноязычного населения края, на этническую историю его.

В конце XVII в. Фергана выделилась из состава государства Аштарханидов. А в конце XVIII в. здесь образовалось Кокандское ханство, которое вначале ограничивалось территорией только равнинной части Ферганы. Но постепенно под власть кокандских ханов попадают киргизские племена, кочевавшие в горах и предгорьях Ферганской долины, поскольку горные районы, окружавшие Фергану, представляли серьезный интерес для Коканда. Через них проходили пути, связывающие долину с сопредельными территориями: Ташкентским и Ангренским оазисами, Таласом и Семиречьем, Кашгаром и горными областями современного Таджикистана. Затем были присоединены Чимкентский и Ташкентский оазисы, почти весь бассейн среднего и нижнего течения Сырдарьи, а также обширные степи от Аральского моря до р. Или, принадлежавшие казахам Старшего и Среднего жузов. Начались и попытки овладеть в борьбе с Бухарским ханством районами Ура-Тюбе и Джизака. Все эти политические события не могли не повлиять на этническую ситуацию в Фергане, поскольку присоединение к ханству новых земель сопровождалось миграциями населения (часто принудительными) захваченных территорий.

Кокандские ханы пытались расширить свои владения и на Востоке. Но хотя Кашгария так и не была присоединена к Кокандскому ханству, в Фергану прибывали большие группы кашгарцев (уйгуров), которые в силу своей многочисленности оказали серьезное влияние на этнические процессы в Фергане.

Одним из направлений экспансии Кокандского ханства, превратившегося уже в первой четверти XIX в. в сильное среднеазиатское

<sup>1</sup> Горбунова Н.Г. Фергана по сведениям античных авторов. История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 29; Литвинский Б.А. Проблемы этнической истории древней и раннесредневековой Ферганы // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 54.

государство, были таджикские горные владения. Кокандцы в течение почти всего XIX в. (вплоть до 1870-х гг.) не раз находили повод для вмешательства во внутренние дела таких горных стран, как Матча, Каратегин, Дарваз, Шугнан, Куляб и др., что часто кончалось их захватом. Правда, подчинение большинства горных областей было временным, непрочным и часто номинальным. Но число переселенцев из этих районов в Фергану было так велико, что также имело значение для усложнения этнической ситуации в ней<sup>1</sup>.

От нашествия джунгар сюда бежали различные тюркоязычные племена и народности из Ташкента, Чимкента, северо-восточных районов Средней Азии<sup>2</sup>. Непосредственно после нашествия джунгар переселились в Фергану из районов нижней и средней Сырдарьи и первые группы каракалпаков, миграция которых в Ферганскую долину продолжалась в течение всего XVIII в. и закончилась в начале XIX в.<sup>3</sup>

После завоевания Кокандского ханства Россией Ферганская долина (без западной ее части, которая под названием Ходжентский уезд стала частью Самаркандской области) вошла в состав Российской империи как ферганская область. Здесь начали обосновываться русские. Вначале это были военнотружущие, чиновники Ферганской администрации, которые оседали в основном в городах. Но с 1890-х гг. царское правительство стало поощрять заселение Туркестана русскими крестьянами, и в Ферганской долине появился целый ряд русско-украинско-белорусских селений, в основном в северных, севе-

ро-восточных и восточных предгорьях долины, сельскохозяйственные условия которых приближались к привычным для русского и украинского крестьянина<sup>4</sup>.

Вместе с русскими войсками в край прибыли и татары: одни – в качестве солдат и офицеров, другие – в качестве переводчиков, маркитантов и т.д.<sup>5</sup> Правда, татары появились в Туркестане, и в Фергане в том числе, задолго до завоевания края Россией, но в основном как студенты медресе Бухары и Самарканда, славившихся как центры богословского образования<sup>6</sup>. После завоевания Кокандского ханства сюда прибыла новая волна татар из Казанской, Уфимской, Тамбовской, Оренбургской, Томской, Тобольской и других губерний<sup>7</sup>.

В результате к концу XIX – началу XX в. в Фергане сложилась следующая этническая ситуация. В Ферганской области Русского Туркестана больше всего было издавна оседлых узбеков без родо-племенного деления, т.е. узбекоязычных сартов – 828 080 человек, что составляло 52,69%. Следующими по численности были киргизы – 423 639, или 26,3%; полукочевые узбеки – 153 780, или 9,78%; каракалпаки – 25 971, или 1,65%; русские – 9848, или 0,63%<sup>8</sup>. Кроме того, здесь жили таджики, татары, среднеазиатские

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 35. Л. 3, 7, 9, 99; Кузнецов. Из колонизации Туркестана. Туркестанский сборник. Т. 523. С. 155; РГИА. Ф. ОР. 18. Д. 118. Л. 114.

<sup>5</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2865. Л. 8.

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 9723. Л. 1.

<sup>7</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2865. Л. 8; РГИА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 9723. Л. 1; РГИА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 839. Л. 20–54; Полевой материал автора.

<sup>8</sup> Материалы к характеристике народного хозяйства в Туркестане. Отчет по ревизии Туркестанского края, произведенной по высочайшему повелению сенатором гофмейстером графом К.К. Паленом. Ч. 1. Отд. 1. СПб., 1911. С. 62; Губаева С.С. Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. С. 10.

<sup>1</sup> См.: Губаева С.С. Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. Ташкент, 1991.

<sup>2</sup> Иванов П.П. Очерки по истории Средней Азии (XVI – середина XIX в.). М., 1958. С. 179–180.

<sup>3</sup> Толстова Л.С. Каракалпаки Ферганской долины. Нукус, 1959. С. 17–26.

евреи, среднеазиатские арабы, уйгуры, дунгане, персы, индусы и др.

В Ходжентском уезде Самаркандской области, в той части, что находилась на территории Ферганской долины (этот уезд занимал и часть территории за пределами Ферганской долины), больше всего было таджиков – 94 304, или около 50%; полукочевых узбеков – 61 622, или более 33%; киргизов – 11 465, или более 6%; русских – 2422, или примерно 1,3%<sup>1</sup>. Кроме того, здесь жили узбекоязычные сарты, среднеазиатские евреи и др.

В составе узбекской народности в конце XIX – начале XX в. четко выделялись три крупных субэтноса, которые имели различия в антропологическом типе, говорах, материальной и духовной культуре. И хотя представители их четко сознавали свое отличие друг от друга, в их быту, традициях и языке было так много общего, что, как отмечала Б.Х. Кармышева, «не остается сомнения в принадлежности их всех... еще в дореволюционный период к единой узбекской народности»<sup>2</sup>.

Один из субэтносов – издавна оседлое население городов и селений, не имевшее родо-племенного деления и известное до революции под названием *сарт*. Это наиболее древний пласт – результат смешения древних ираноязычных народов Среднеазиатского междуречья и тюркоязычных племен, которые начали проникать в Среднюю Азию с конца 1-го тысячелетия до н.э. и в последующие века. Анализ «Бабур-наме» и других письменных источников, а также топонимии Ферганской долины привел меня в свое время к выводу о том, что до появления даштикипчакских узбеков в Фергане жили следующие

тюркские и тюрко-монгольские племена: ягма, карлук, чигиль, ашпар, турукшар, чограк, каучин, джалаир, барлас, найман, ктай, минг, кырк, чурас, канглы, бахрин, нарын, тагай, дуглат, утарчи, аргын, балыкчи, анди<sup>3</sup> и многие другие. Большинство, судя по «Запискам Бабура», были в это время уже оседлыми. В частности, Бабур пишет: «Жители Андижана – все тюрки (а Бабур четко отличает древнее население края – сартов от тюрков. – С. Г.); в городе и на базаре (а на базар приезжает обычно немалое число крестьян не только из окрестных селений, но и из довольно отдаленных. – С. Г.) нет человека, который бы не знал по-тюркски. Говор народа сходен с литературным»<sup>4</sup>. Необходим, думается, немалый срок, чтобы говор недавнего полукочевника, живущего даже не в городе, а в селении, стал близок литературному языку. Все это свидетельствует о том, что большинство тюркских племен, живших в Фергане в период появления здесь даштикипчакских узбеков, было уже оседлым и пополнило со временем численность сартов Ферганы.

Среди прибывших в начале XVI в. даштикипчакских узбеков могли быть следующие племена: кунграт, кыят, катаган, кенегес, мангыт, сарай, юз, кипчак, уч-уру и др.<sup>5</sup> Они тоже, как и тюрки, довольно быстро осели. Как писал автор XVII в. Махмуд ибн Вали, в большей части деревень близ Андижана обосновались *узбеки* (курсив наш. – С. Г.)<sup>6</sup>, что является свидетельством их уже оседлого состояния в этот период.

<sup>3</sup> Губаева С.С. Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. С. 49–60.

<sup>4</sup> Захириддин Мухаммад Бабур. Бабур-наме. Записки Бабура / пер. М. Салье. Ташкент, 1958. С. 12.

<sup>5</sup> Губаева С.С. Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. С. 60–74.

<sup>6</sup> Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных. Ташкент, 1977. С. 17.

<sup>1</sup> Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. По Ходжентскому уезду подсчет процентов мой.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976. С. 67.

Основными причинами оседания даштикипчакских узбеков, как в свое время оседания тюрков, были, естественно, глубокие социально-экономические изменения, связанные с усиливающимся процессом распада кочевого общества. Быстрое оседание их именно в Фергане, думается, связано с отсутствием здесь больших необитаемых пространств, которые являются главным условием для развития кочевой формы хозяйства. Горные и предгорные районы, которые можно было приспособить для вертикального кочевания, были, во-первых, уже заняты тюркскими кочевыми племенами (о которых писал, в частности, Бабур), во-вторых, для перехода на эту форму кочевания, совершенно новую для степняка-узбека, необходимы были и особые породы скота, приспособленные для пастбы в горах, и навыки, для приобретения которых нужно время.

Замкнутость и небольшие размеры Ферганы, а также относительно высокая для того времени плотность населения обуславливали близкое соседство вновь прибывших скотоводов с земледельцами долины, что также содействовало более быстрому оседанию даштикипчакских узбеков именно в этом районе Мавераннахра. И, наконец, близкие говоры отдельных групп тюрков Мавераннахра и даштикипчакских узбеков, некоторые одинаковые родо-племенные названия тех и других облегчали оседание последних. Наиболее успешно оседание их шло в средней и особенно восточной части долины в местности между Маргеланом, Андижаном, Араваном, Ошем и Узгеном<sup>1</sup>, а также в окрестностях Намангана. Во-первых, в этих районах было много воды и плодородной земли, во-вторых, западная

часть долины к этому времени была уже густо заселена. Центральную часть Ферганы, в частности территорию нынешнего Кокандского оазиса, узбеки стали осваивать, видимо, гораздо позже, примерно в конце XVII – начале XVIII в.<sup>2</sup> Причем, похоже, они были едва ли не первыми поселенцами этих, тогда еще пустынных, солончаковых и песчаных, местами болотистых земель (к этому времени более удобные для обитания территории были уже заняты). О густом узбекском (даштикипчакском) населении в этом районе говорят данные топонимии: карта Кокандского оазиса буквально пестрит названиями кишлаков, в которых отразились родо-племенные деления узбеков (*кырк, минг, кунград, кенегес, катаган, мангыт, сарай* и др.). Часть осевших узбеков тоже пополнило число тюркоязычных сартов Ферганы.

Тюркоязычные сарты Ферганы вобрали в себя также часть таджиков, оседающих киргизов, казахов, каракалпаков, калмыков, арабов и отдельных представителей других народов, прибывавших в этот край в разные времена. Их (сартов) характеризовало отсутствие родо-племенного деления, окающие и йокающие говоры, занятие земледелием, ремеслами и торговлей.

Таким образом, оседлое земледельческое тюркоязычное население Ферганы, именуемое *сарт*, к концу XIX в. представляло собой сложный синтез разнородных этнических элементов, объединенных теперь уже общим типом хозяйства, одинаковым бытом, близкими говорами и единым самосознанием и самоназванием.

Второй субэтнос узбекской народности был известен до революции под названием *тюрк*. Это исторические потомки тюркских и тюрко-мон-

<sup>1</sup> *Наливкин В.П.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 20–21.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

гольских племен, которые поселились в Средней Азии задолго до нашествия узбеков Шейбани-хана, но не слились с древним ираноязычным населением, приняв участие в формировании тюркоязычных сартов долины, а сохранили вплоть до начала XX в. свой образ жизни и родо-племенное деление.

По всей вероятности, Ферганская долина была одним из кочевий тюрков с давних пор, составляя единую территорию их расселения с Ура-Тюбе, Замином, Сурхандарьей и Ташкентом<sup>1</sup>. Передвигаясь со своими стадами, тюрки прикочевывали в Фергану с этих территорий, возвращались назад, затем опять в Ферганскую долину и т.д. Об этом свидетельствуют и предания, и тот факт, что многие тюрки долины считают себя выходцами из указанных районов<sup>2</sup>, в то время как тюрки Джизака называют своей родиной Андижан<sup>3</sup>, тюрки-багрины Самаркандского оазиса – окрестности Маргилана<sup>4</sup>, а тюрки-лолаки Ура-Тюбинского оазиса – окрестности Ходжента<sup>5</sup> и т.д.

В литературе существовало мнение, что в Ферганской долине тюрки поселились в основном в ее юго-восточной части, в нынешних Мархаматском районе Андижанской области, Араванском районе Ошской области, а также в нескольких кишлаках Кокандского, Кувинского и Маргиланского оазисов<sup>6</sup>. Собранный мною ма-

териал позволил дополнить эти данные. В период перекочевок тюрки выбирали места, удобные прежде всего для выпаса овец. В Фергане это в основном адыры (невысокие холмы, покрытые эфемеровой растительностью) и приадырные равнины, свободные от посевов. Оседающие тюрки, естественно, селились преимущественно в местах своих кочевий. Поэтому тюркские поселения в Ферганской долине расположились также вблизи адыров, окружающих долину с юга, начиная с западных ее окраин и кончая восточными. Правда, самые крупные массивы этих поселений зарегистрированы все-таки на юго-востоке долины.

Судя по топонимии и этнографическим данным, в Фергане осели в основном барласы, кальтатаи и, вероятно, собственно тюрки (некоторые информаторы на вопрос об их родо-племенной принадлежности отвечали: «*Туркнинг узиданмиз*», т.е. «Мы из собственно тюрков»). Кстати, по свидетельству информаторов, барласы и кальтатаи были братьями. Старшим из них был Барлас. На различных празднествах его потомки сидели на самом почетном месте, и торжество начиналось только после их благословения. Это племя было самым знаменитым в Среднеазиатском междуречье. Сам Тимур, как известно, был из барласов.

Третьим субэтносом узбекской народности были потомки узбеков Шейбани-хана, часть которых также до начала XX в. сохраняли полукочевой быт и родо-племенное деление и были известны в Ферганской долине под названием «узбьяк»<sup>7</sup>. Среди узбекских племен, сохранявших

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 175.

<sup>2</sup> Полевой материал автора.

<sup>3</sup> Благова Г.Ф., Данияров Х.Д. Говоры «тюрков» Узбекистана в отношении к языку староузбекской литературы // Вопросы языкознания. 1960. № 6. С. 92.

<sup>4</sup> Миддендорф А.Ф. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 411.

<sup>5</sup> Гаврилов М.Ф. Материалы к этнографии «тюрков» Ура-Тюбинского района // Труды Среднеазиатского государственного университета. Orientalia. Вып. 2. Ташкент, 1929. С. 8.

<sup>6</sup> Иногамов Ш.И. Этнический состав населения и этнографическая карта Ферганской долины в границах Узб.

ССР. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1959; Винников Я.Р. Современное расселение народов и этнографических групп в Ферганской долине // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959. С. 389.

<sup>7</sup> Вахабов М. Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1965. С. 31–57; Этнографические

вплоть до конца XIX в. в Фергане полукочевой образ жизни и родо-племенное деление, были юзы и кипчаки. Те и другие представляли в дореволюционной Фергане довольно значительные группы.

Первые юзы прибыли в Ферганскую долину, вероятно, с войсками Шейбани-хана, но, думается, эта группа осела давно, как и многие другие племена даштикипчакских узбеков. Причем в Фергане юзы были довольно многочисленны и могущественны даже в XIX в., как пишет А. Борнс<sup>1</sup>. В 1970-е гг. мне удалось поработать с теми юзами, которые прибыли в Фергану, по-видимому, в XVIII–XIX вв. Родиной предков большинства ферганских юзов были сопредельные с Ферганой территории Замина и Ура-Тюбе, меньшая часть прибыла из Хисара. А эти территории, как известно, были основными местами расселения юзов в рассматриваемое время<sup>2</sup>. В Фергане они расселились крупными массивами в окрестностях Ходжента и Коканда и дисперсно – в местах расселения тюрков (кстати, в Заамине и Ура-Тюбе они тоже соседствовали с тюрками).

Основная часть кипчаков Средней Азии к концу XIX – началу XX в. переходила, а в отдельных районах уже перешла к оседлости и в процессе консолидации сливалась с оседлым узбекским населением. Ферганская же группа в силу ряда исторических причин до революции сохраняла полукочевой образ жизни. К. Шания-

зов, исследовавший кипчаков, считает, что та их часть, которая не слилась с оседлым населением, прибыла в Фергану с территории нынешнего Казахстана в начале XVIII в. после нашествия джунгар<sup>3</sup>. Расселились они в основном в Учкурганском и Нарынском районах Наманганской области, гораздо меньше их проживает в Чинабадском, Избаскентском и некоторых других районах Андижанской области. И совсем немного – в окрестностях Намангана.

К 1970-м гг., когда собирался мной полевой материал, они жили оседло, хотя у них еще не до конца была изжита некоторая обособленность. Последний фактор позволил американскому ученому Дж. Шоберлайн-Энгелу писать о кипчаках (а также о ходжа, и о сартах) как о самостоятельной этнической группе, которая, несмотря на все усилия советской власти и «объединенного фронта советских этнографов», сумела сохранить свою самобытность (занятие скотоводством, джокающие говоры, особые, отличные, например, от сартовских, обычаи, эндогамию) и не войти в состав населения, именуемого в середине XX века узбеками<sup>4</sup>.

Но позволю себе не согласиться с ним. Виденные Дж. Шоберлайн-Энгелом кипчаки давно уже вели оседлый образ жизни (ведь он беседовал с ними в обычном ферганском кишлаке, а не в кочевье), и потому скотоводство не могло быть их основным занятием, тем более в Ферганской долине, которая всегда страдала от малоземелья, в том числе и от недостатка пастбищ. О том, что у кипчаков равнинной части Ферганы, а также

очерки узбекского сельского населения. М., 1969. С. 17–20; Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 162–164.

<sup>1</sup> Борнс А. Путешествие в Бухару. Ч. 3. М., 1949. С. 367.

<sup>2</sup> Гребенкин А.Д. Узбеки // Русский Туркестан: сборник, изданный по поводу политехнической выставки. Вып II. М., 1872. С. 91–93; Мухтаров А. Очерк истории Ура-Тюбинского владения в XIX в. Душанбе, 1964. С. 17; Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. С. 222.

<sup>3</sup> Шаниязов К.Ш. К этнической истории узбекского народа (историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента). Ташкент, 1974.

<sup>4</sup> Шоберлайн-Энгел Дж. Перспективы становления национального самосознания узбеков // Восток. 1997. № 3. С. 52–63.

бассейна Зеравшана в хозяйстве преобладало земледелие, писал и К. Шаниязов, автор большой монографии о кипчаках, на которую ссылается Дж. Шоберлайн-Энгел. Другое дело, что их генетический скотоводческий опыт использовался в колхозах. Кроме того, жили они задолго до XIX в. в домах сартовского типа, а не в юртах. Пища, одежда тоже, в общем-то, давно приобрели общеферганские черты, в обрядах и обычаях опять-таки появилось много общего с сартовскими, хотя сохранялся ряд обычаев, присущих как собственно кипчакам, так и кочевникам вообще, в том числе казахам и киргизам. Этим и объясняется их общая тяга к казахам и киргизам, о чем писал Дж. Шоберлайн-Энгел. Ведь в прошлом все они относились к единому хозяйственно-культурному типу.

Что касается джокающего говора (один из признаков даштикипчакских узбеков), то он действительно сохранился в районах компактного расселения кипчаков, но в основном – у представителей старшего поколения. Но те, кто учился в советской школе, институте, должны были перейти на йокающий говор, характерный для узбекского литературного языка, чтобы не выделяться из общей массы. Все сказанное относится и к юзам, и к тюркам, и к кураминцам, живущим в Ферганской долине компактными группами. Дисперсно расселенные кипчаки, юзы, тюрки, курама давно уже растворились в составе издавна оседлых узбеков.

И, наконец, кипчаки Ферганской долины, как и указанные выше группы, имеют двойственное самосознание, которое еще будет существовать некоторое время, постепенно уступая место единому самосознанию *узбек*. Тот же кипчак, который беседовал с Дж. Шоберлайн-Энгелом, в таджикской среде назовет себя узбеком и толь-

ко узбеком. Более того, даже в узбекской среде, но за пределами своего селения он не станет особо подчеркивать, что он кипчак. Представитель старшего поколения предпочтет умолчать об этом, а представитель молодого поколения вообще не вспомнит о том, что он потомок кипчаков и, может быть, даже оскорбится, если ему будут указывать на его инаковость. Но в качестве информатора, особенно если кипчак (как и юз, тюрк, курама) находится в своем, кипчакском, окружении, он действительно будет с удовольствием подчеркивать свою принадлежность к кипчакам; но опять-таки – в основном представители старшего поколения. Словом, старшее поколение пока еще меняет свою самоидентификацию в зависимости от ситуации. Молодое поколение этого уже почти не делает. Разве все сказанное не является свидетельством естественного сближения бывших кочевников с оседлым населением, ведущего со временем к слиянию с ним?

Складывается впечатление, что Дж. Шоберлайн-Энгел, к сожалению, не знает ни ферганской действительности, ни советской этнографической литературы. Ибо, если бы он был знаком с работами О.А. Сухаревой, Б.Х. Кармышевой и других этнографов, он бы лучше понял, кто такие кипчаки, сарты, ходжа, и не писал бы о них, как об отдельных «этнических группах». Вызывает удивление и заявление этого ученого о существовании некоего «объединенного фронта советских этнографов», который якобы пришлось «прорывать» К. Шаниязову. Не было никакого фронта, направленного против кипчаков и других подобных групп, потому не было никакого «прорыва». Более того, книга о кипчаках написана К. Шаниязовым в значительной степени благодаря помощи ведущих советских уче-

ных, специалистов в этой области Т.А. Жданко и Б.Х. Кармышевой, учеником которых он был и сам себя таковым осознавал.

Просто, как мне представляется, работа Дж. Шоберлайн-Энгела находится в русле тех работ, которые под влиянием международных неправительственных организаций (типа Фонда Сороса) участвуют в создании в государствах этнических меньшинств, которыми было бы легко манипулировать, как это было сделано в Югославии.

В значительной степени под влиянием Фонда Сороса и при непосредственном финансировании его создана и книга «Этнический атлас Узбекистана» под редакцией главы Ташкентского фонда Сороса Алишера Ильхамова (ассоциированный научный сотрудник при университете Лондона, социолог)<sup>1</sup>. В своей статье «Археология узбекской идентичности» А. Ильхамов отказывается признавать «формирование узбекской нации как “объективный”, естественно-исторический процесс. На самом деле процесс формирования современной узбекской идентичности следует рассматривать в тесной взаимосвязи с образованием Узбекской ССР, а также в значительной степени как результат сложения усилий правящих и культурных элит»<sup>2</sup>. И далее автор обвиняет советскую власть, подчинившую сво-

им интересам формирование среднеазиатских наций, навязавшую им, в частности узбекам, современные самоидентификации.

Спору нет, современная идентификация узбекского народа – продукт усилий советской власти. Поскольку этническая разноплановость (как и многоукладность) общества, существовавшая в стране в тот период, создавала немалые трудности для дальнейшего строительства только что созданного государства, она (советская власть) занялась проведением национального размежевания и созданием национально-государственных образований.

Но только декретом и желанием определенных кругов превратить бесчисленное множество родо-племенных, территориальных, сословных и других групп, отличающихся друг от друга материальной и духовной культурой, хозяйственно-бытовым укладом, в единый народ (реальный, а не фиктивный) довольно трудно, если не невозможно. Можно ли кочевника по указанию свыше заставить жить не в юрте, а в доме оседлого типа, есть непривычную пищу, одеваться в иные одежды, говорить на чуждых наречиях? Сомневаюсь. Для объединения всех этих разнородных групп необходимо было и немало объективных причин, прежде всего – социально-экономических факторов, и время.

Национальная политика государства – лишь один из факторов, пусть и довольно мощных.

<sup>1</sup> Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.





Азим Маликов

## ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ТЮРКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ ДОЛИНЫ ЗЕРАФШАНА (XVIII – начало XX в.)

**И**зучение генеалогических преданий важно для понимания многосторонних процессов конструирования названий народов, племен, факторов, влиявших на изменение этнических названий, а также исследования их социально-политической организации. Значительный вклад в изучение родо-племенной истории, генеалогических преданий, этнографии родовых групп Среднеазиатского междуречья внесла доктор исторических наук Б.Х. Кармышева.

Б.Х. Кармышева на протяжении многих лет собирала сведения о родо-племенном составе, местной истории населения Самаркандской области. Ее записи охватывают период с 1959 по 1980-е гг. Многие материалы, собранные ею, уже опубликованы, но еще остаются ее многочисленные записи, хранящиеся в научном фонде Института этнологии и антропологии имени Миклухо-Маклая АН РФ. Благодаря любезности администрации института и при консультации С.Н. Абашина мы имели возможность ознакомиться с некоторыми архивными этнографическими записями Б.Х. Кармышевой по населению Самаркандской и Джизакской областей. Определенные данные по истории некоторых узбекских родов Самаркандской области были получены автором настоящей работы в ходе интервью с жителями некоторых сел Самаркандской области Республики Узбекистан.

Социальная организация номадов Среднеазиатского междуречья имела черты, сближаю-

щие их с кочевниками Евразии. В социальной организации кочевников важным является происхождение, однако не все формы социальной организации у кочевников приобретают вид групп, основанных на общности происхождения<sup>1</sup>. Принцип происхождения в кочевых обществах проявляется в генеалогиях и представлениях об общности происхождения всех членов данного общества. Генеалогии важны для формирования групп, объединенных общностью происхождения или мифом об общем происхождении, и определения их взаимоотношений. По мнению крупнейшего номадолога А.М. Хазанова, генеалогии манипулируются аристократией: они сужают или расширяют образы структур социальной организации в зависимости от меняющихся условий. Генеалогии идеологически обеспечивают включение чужих групп в состав кочевой организации без существенной структурной перестройки<sup>2</sup>.

Следует отметить, что роды и племена с идентичными названиями оказывались в составе разных племенных объединений и народов. При применении конструктивистского подхода можно утверждать, что не всегда они были частями одной и той же этнической единицы. Например, потомков представителей племени кунграт можно обнаружить в составе казахов, киргизов, башкир, каракалпаков и узбеков. Однако этот факт

<sup>1</sup> Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд., доп. Алматы, 2002. С. 244.

<sup>2</sup> Там же. С. 247–249.

не всегда является подтверждением их общего происхождения.

В генеалогическом родстве прослеживаются несколько разновидностей. Первое – родство по происхождению в рамках племени и рода, признаком которого служит сознание принадлежности отдельного человека к тому или иному племени или роду. К рассматриваемой категории родства можно отнести также родство по адаптации отдельных лиц, а иногда и целых групп, принятых в род или оказавшихся в роде. Некоторые из них становились даже «родоначальниками» новых родо-племенных подразделений. Еще одна категория родства, признававшаяся кочевниками, относится к мифологическому родству, представления о котором переплетались с ранними формами религиозных воззрений. Такое родство вели от мифологических предков, выступавших в образах тотемов – зверей, птиц и т.д., имена которых нередко присваивались тому или иному племени, роду.

При изучении легенд важным фактором является, кем и кому рассказывались эти легенды, какова была ключевая идея предания. В легендах подчеркивается статус рода, племени, их связь с другими родами или макроэтнической группой, «золотая эпоха», связь с религией.

Наш анализ генеалогических легенд показывает, что можно применить следующие критерии при их классификации.

Во-первых, если применить критерий распространенности, то некоторые генеалогические легенды были записаны, размножены и получили широкое распространение в письменной традиции. Немалое число преданий имели очень локальное, узкое распространение в определенной географической области или среди определенного рода или группы родов.

Во-вторых, генеалогические легенды следует различать по уровню: макропредания о происхождении названий многочисленных этнических групп: узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен и др.; микролегенды о племенных союзах, племенах, родах.

В-третьих, можно различать предания по происхождению этнонимов, по их долголетию, или насколько долго они просуществовали.

В-четвертых, в одно и то же время и в одной географической области могли сосуществовать несколько генеалогических версий.

В-пятых, если в одних генеалогических легендах проводилась связь этнической группы с тотемом, то в других выделялся культ исторического харизматического лидера данной группы.

В-шестых, подчеркивалась связь этнической группы с исламом, пророком Мухаммадом или исламскими святыми.

При обосновании генеалогических связей между родами важным фактором выступала экономика: доступ к пастбищам, источникам воды, а при оседании полукочевых племен немалое значение приобретал земельный вопрос. На наш взгляд, экономическому фактору следует посвящать отдельное исследование.

В период Средневековья долина Зерафшана, наряду с другими регионами Среднеазиатского междуречья, играла одну из определяющих ролей в этнической истории населения, и согласно статистическим данным и переписям населения 1872–1924 гг. здесь было зафиксировано наибольшее число узбекского и другого тюркоязычного населения, сохранившего родо-племенные названия. В Среднезерафшанской долине располагается Самаркандский оазис, с древних времен считавшийся центром Среднеазиатского междуречья и одной из самых плодородных его областей.

Для долины Зерафшана издревле была характерна полиэтничность, а в рассматриваемый период здесь жили представители таких народов, как узбеки, таджики, арабы, иранцы, евреи, туркмены, казахи, каракалпаки, индусы, татары, и др. Они находились в тесном взаимодействии и взаимовлиянии друг с другом.

При изучении генеалогических преданий тюркского населения региона можно проследить их трансформацию, изменчивость в зависимости от множества факторов: религиозного, политического, социального и др.

Наиболее ранние генеалогические предания тюркских народов региона связаны с эпохой Тюркского каганата. Древнетюркские генеалогические предания неоднократно были переконструированы в зависимости от эпохи, политических обстоятельств, культурных трансформаций. Например, ранние легенды о происхождении династии Ашина и предков тюрков<sup>1</sup> к VIII в. были забыты или переконструированы официальными историографами, которые возводили начало тюркской истории к кагану Бумыню (середина VI в.).

С возникновением мусульманской традиции мироздания появилась новая версия генеалогии тюрков. Непосредственное влияние на формирование этой версии происхождения тюрков оказали библейские традиции, согласно которым у Ноя (араб. *Нух*) родились сыновья – Сим (араб. *Сам*), Хам и Яфет (араб. *Йафус*), которые стали прародителями разных народов. Историк Ат-Табари (839–923) называл среди потомков Яфета *ат-турк* (тюрков)<sup>2</sup>. Но не только библейские версии

разделения Земли бытовали в арабской литературе: была также распространена персидская традиция, по которой первый владыка Земли Афридун (иранский Феридун) разделил Землю так, что восточная часть досталась его потомку Туджу и была населена народами Китая (*ас-син*) и тюрками (*ат-турк*)<sup>3</sup>. В персидских источниках начиная с X в. история тюрков была приписана мифическому государству правителя Турана Афрасиаба<sup>4</sup>.

С XI в. произошел пересмотр древнетюркской мифологии происхождения династии и тюркоязычного народа, что было связано с двумя обстоятельствами: исламизацией тюркских племен и популярностью идеи Турана, который согласно преданиям возглавлял царь Афрасиаб. Эта идея была поддержана царствующей династией Караханидов и местной интеллектуальной средой. Начиная с XI века в персидских исторических сочинениях династия Караханидов, правившая в Мавераннахре, чаще всего называется «дом Афрасиаба»<sup>5</sup>. В представлениях автора XI века Махмуда Кашгари тюрки являются потомками библейских пророков Иафета и Ноя<sup>6</sup>.

В среде огузских племен возникают эпические сказания об их родоначальнике Огуз-хане, впитавшие более древние легенды в новой переработке<sup>7</sup>. По данным некоторых источников, в X–XI вв. возникло предание, что та часть тюрков, которые

<sup>3</sup> *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / пер. с араб., коммент., исслед., указ., карты *Н. Велихановой*. Баку, 1986. С. 60.

<sup>4</sup> The history of al-Tabari (Tarikh al-rusul wa'l-muluk). Vol. IV. The ancient kingdoms, translated and annotated by Moshe Perlmann. State University of New York Press, 1987. P. 2–3, 8.

<sup>5</sup> *Бартольд В.В.* Богра-хан: Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 506.

<sup>6</sup> *Диван Лугат ат-Турк* / пер., предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой; сост. индекс. Р. Эрмерса. Алматы, 2005. С. 68.

<sup>7</sup> *Рашид ад-дин Фазлаллах*. Огуз-наме / пер. Р.М. Шукюровой. Баку, 1987.

<sup>1</sup> *Кляшторный С.Г.* Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина) // Новое в советской археологии. МИА. М., 1965. № 130. С. 278–281.

<sup>2</sup> *Калинина Т.М.* Ал-хазар и ат-турк в произведениях средневековых арабо-персидских ученых // Хазары. Khazars. Иерусалим-М., 2005. С. 251–258.

приняли ислам, позже стали именоваться туркменами<sup>1</sup>.

Значительные изменения в генеалогической мифологии произошли после создания государства Чингисхана и распространения культа его личности. Существовавшие сведения, предания обобщил персидский историк начала XIV в. Рашид ад-дин. Он привел предания о государстве Огуз-хана, о происхождении таких этнонимов как: уйгур, канглы, кипчак, карлук, халадж и др.<sup>2</sup>

Каждое племя имело свою генеалогическую историю, связанную с мифами о происхождении и родстве с соседними родами. Причем эта генеалогическая история менялась в зависимости от политической ситуации, религиозной принадлежности членов племени и других факторов.

Тюрко-монгольская традиция о происхождении нашла свое продолжение и в тимуридскую эпоху, когда такие крупные историки, как Шараф ад-дин Али Йазди и Хафиз-и Аbru создавали произведения, посвященные этой тематике<sup>3</sup>. Например, Шараф ад-дин Али Йазди в отдельном введении к «Зафарнамэ» под названием «Мукаддима», приводит предание о происхождении тюркских племен от Яфаса, у которого было семь сыновей, одного из них звали Тюрк. В произведении заметно стремление соединить различные традиции, включая исламскую, а также связать такие мифических личностей-праро-

дителей различных племен как: Могол, Татар и Огузхан в одну родственную группу<sup>4</sup>.

С XIV–XV вв. в письменной традиции становится популярной идея исламизации тюрко-монгольских племен Золотой Орды при правлении Узбек-хана (1312–1341 гг.), причем широкое распространение названия народа *узбек* связывается с его именем<sup>5</sup>. А.А. Семенов критично относился к этому сведению источника, считая его коллажем разновременных рассказов<sup>6</sup>. Вероятно, это был миф, созданный в более поздний период, так как в официальных документах Узбек-хана, в русских летописях нет никаких известий и упоминаний термина *узбек* как этнонима или политонима. Востоковед В.В. Григорьев в свое время подверг критике гипотезу о происхождении этнонима *узбек* от имени Узбек-хана. Другой известный востоковед, А.А. Семенов, утверждал, что «...не доказано, что они (узбеки. – А. М.) получили свое имя от золотоордынского хана Узбека»<sup>7</sup>. По его мнению, термин «узбеки» существовал за определенной группой тюркско-монгольских племен задолго до появления на золотоордынском престоле Узбек-хана (1312–1342). Надо отметить, что история современного узбекского народа больше связана с оседлым населением Среднеазиатского междуречья, а полукочевые узбеки лишь стали одним из его компонентов.

Создание узбекской политической общности стимулировало формирование новых генеалогических легенд. Начиная с XVI в. среди дашти-

<sup>1</sup> *Ал-Марвази Тахир*. Табаи ал-хайван / пер. Ш. Закирова // Материалы к этнической истории тюркских народов. Ташкент, 2003. С. 45.

<sup>2</sup> *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей / пер. с перс. Л.А. Хетагурова. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., АН СССР, 1952.

<sup>3</sup> *Dobrovits Mihaly*. The Turco-mongolian tradition of common origin and the historiography in fifteenth century Central Asia in Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Tomus XLVII. 1994. P. 269–277.

<sup>4</sup> Там же. P. 272.

<sup>5</sup> *Мирзо Улугбек*. Турт улус тарихи / Форс тилидан Б. Ахмедов, Н. Норкулов, М. Хасанийлар таржимаси. Тошкент, 1994.

<sup>6</sup> *Семенов А.А.* К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбани-хана // Труды академии наук Таджикской ССР. Т. XII. 1953. С. 3–37.

<sup>7</sup> Там же.

кипчакских узбеков были популярны легенды о происхождении узбеков от первых пророков<sup>1</sup>. В некоторых из них подчеркивалась связь и преемственность узбеков с тюрками<sup>2</sup>. Наиболее ранние списки мифологизированных генеалогических преданий узбеков были составлены в первой половине XVI века, которые были включены в сочинение ферганского автора Сайф ад-дина Ахсикенди «Мажму ат-таварих». В предании говорится о 92 представителях гузов, которые, прибыв в Медину, приняли ислам и участвовали в войнах пророка Мухаммада<sup>3</sup>.

В «Насабнамэ» узбеков, составленной во второй половине XVI – начале XVII в., указывалось, что предком узбеков якобы был пророк Ибрагим и его жена Биби Сара. Их потомки в количестве 92 человек прибыли к халифу Абу Бакру (632–634 гг.) и принимали участие в священной войне пророка Мухаммада. От этих 92 человек произошли узбекские роды<sup>4</sup>.

В более поздних версиях генеалогической легенды (галляаральская версия) утверждалось, что предком 92 родов узбеков был Ногай-мирзо<sup>5</sup>, что, на наш взгляд, говорит о распространении версии о ногайских корнях среди определенных родов узбеков. Одна из книг по генеалогии узбеков «Кытлыр», или «Китмир», хранилась в Пайшанбе Каттакурганского уезда Самаркандской области. В ней говорилось о 92 воинах пророка

Мухаммада – ставших основателями 92 узбекских родов<sup>6</sup>. Следует отметить, что копии письменного зафиксированных генеалогических преданий родовых групп хранились у их духовных наставников – *пиров*, семей ишанов, ходжей, которые хотели знать, какие именно роды, племена являются их мюридами, чтобы получать с них определенные экономические приношения.

Мифические генеалогические сказания об исламизации «92 узбекских племен» получили распространение в письменной традиции Бухарского эмирата, например, в сочинении Мухаммад Шарифа Бухари «Таварих-и аулийа», составленном в 1865–1866 гг.<sup>7</sup>

Другая категория генеалогических легенд связана с происхождением племен и родов. Например, когда-то кырки, минги и юзы образовывали союз племен, память о котором сохранялась как среди ура-тюбинских, так и среди самаркандских кырков. Одни из них говорили, что они только кырки, минги, юзы, другие утверждали, что они узбеки, и поясняли, что они одно из отделений узбеков<sup>8</sup>. Принадлежность мангытов к узбекам излагается всеми бухарскими мангытскими историками<sup>9</sup>.

Приход к власти в Бухаре узбекской династии мангытов в 1756 г. стимулировал пересмотр старых, создание и распространение новых версий

<sup>1</sup> Джаббаров И. Узбеки (этнокультурные традиции, быт и образ жизни). Ташкент, 2007. С. 12–13.

<sup>2</sup> Диваев А.А. О происхождении узбеков // Туркестанские ведомости. 1900. № 97.

<sup>3</sup> Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана / ответ. ред. В. Ромодин. Бишкек, 2002. С. 219.

<sup>4</sup> Ахмедов Б.А. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. (Письменные памятники). Ташкент, 1985. С. 130.

<sup>5</sup> Дониеров Х. Узбек халкининг шажара ва шеваляри. Тошкент, 1968. 77 б.

<sup>6</sup> Хоррошхин А.Г. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876. С. 504–505.

<sup>7</sup> Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Т. 1 / иссл., сост. текстов, пер. на рус. и англ. яз., коммент., указ. Д. ДеВиза, А.К. Муминова, Д.А. Рахимджанова, Ш.Ю. Зиядова. Алматы–Блумингтон, 2013. С. 409.

<sup>8</sup> Южаков Ю. Наши приобретения в Средней Азии // Туркестанский сборник. Т. 54. СПб., 1873. С. 215, 217.

<sup>9</sup> Анке фон Кюгельген. Легитимизация среднеазиатской династии мангытов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы, 2004. С. 215.

генеалогических преданий. Например, важным историческим источником является «Гулшан ал-Мулук» («Цветник царей»), написанный представителем царствующей мангытской династии Мухаммад Якуб ибн амир Данийал-бием аталыком. В рукописном фонде Института востоковедения АН Узбекистана хранятся три списка «Гулшан ал-Мулук». Сводный текст последней части (начиная с царствования Убайдаллах-хана) по трем рукописям, с русским переводом, примечаниями и указателями был подготовлен в качестве диссертации Д.Г. Вороновским<sup>1</sup>. При знакомстве с переводом мы обнаружили ряд интересных фактов по истории племени мангытов и их генеалогии<sup>2</sup>.

Бухарский историк Мухаммад Шариф, автор «Тадж ат-таварих», повествуя об истории мангытов, пишет о происхождении тюрков от легендарного Огуз-хана<sup>3</sup>. Он связывает мангытов с легендарной прародительницей тюрко-монгольских племен – Аланкувой, которая родила двух сыновей: Мангыта и Кенагаса<sup>4</sup>, т.е. подчеркивается общее происхождение одноименных двух узбекских племен, которые к XIX в. стали непримиримыми врагами.

Казий Ургута Джумакули ал-мулаккаб бил-Хумули б. Суфи Мухаммад Нугай ат-турки ас-Самарканди аш-Шаудари ал-Ургути (род. в 1776/1777 г.) родом из тюрков, учился в медресе Тилла-кари в Самарканде, был поэтом и историком. К 1849 г. он закончил написание истории

бухарских эмиров – «Тарих-и Хумули», в котором привел сведения по населению долины Зерафшана<sup>5</sup>. Недавно был издан научно-критический текст его произведения<sup>6</sup>. Хумули, возможно преследуя цель обоснования возвышения мангытских правителей, писал, что узбеки, к которым относится клан мангытов, принадлежат семейству Йафета (мифический пророк. – А. М.)<sup>7</sup>. Бухарский историк Мири писал, что Йафет, сын Ноя, имел сына по имени Тюрк, который стал предком Узбек-хана – праотца 92 узбекских племен, в том числе мангытов<sup>8</sup>.

В произведении историка Муина (первая половина XIX в.) – «Тарих-и аваил ва авахир» («История начал и концов (царствований)»), указывается, что предки юзов первоначально жили в местности Ок, возможно, на берегу Сырдарьи. Затем с середины XVIII в. подчинили себе Ура-Тюбинское владение (на территории современного Таджикистана)<sup>9</sup>. Несомненно, это предание основано на устной традиции одной из родовых групп юзов, так как юзы упоминаются на территории оазисов Мавераннахра уже в XVI в.

Классификация этнических компонентов узбекского народа, проведенная Б.Х. Кармышевой, часто цитируется исследователями. Согласно ее концепции современные узбеки сложились из трех компонентов: оседлых групп без родо-пле-

<sup>1</sup> Вороновский Д.Г. «Гульшен-аль-мульк» Мухаммад Якуба Бухари: дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1947. С. 210.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Bregel Yuri, The administration of Bukhara under the Manghits and some Tashkent manuscripts in Paper on Inner Asia. Vol. 34. Bloomington, 2000. P. 31.

<sup>4</sup> Анке фон Кюгельген. Легитимизация среднеазиатской династии мангытов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). С. 215.

<sup>5</sup> Каталог Восточных рукописей АН Таджикской ССР. Т. 1. Сталинабад, 1960. С. 188.

<sup>6</sup> Mulla Jum-a-Quli Khumuli. Tarikh-i Khumuli. Ed. by Ghulom Karimiy and Iroda Qayumova. Editor-in-chief: Haydar Yuldashkhodjaev. Samarkand–Tashkent: International Institute for Central Asian Studies, 2013.

<sup>7</sup> Анке фон Кюгельген. Легитимизация среднеазиатской династии мангытов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). С. 203.

<sup>8</sup> Там же. С. 214.

<sup>9</sup> Муин. Тарих-и аваил ва авахир: Рукопись Института истории АН Таджикистана, инвентарный номер 100. Л. 54–62 об.

менного деления, ранних племен (тюрок, барла-сов, карлуков и др.) и поздних племен (кунграты, катаганы, мангыты и др.)<sup>1</sup>. Между тем архивные записи самой Б. Кармышевой и наши исследования показывают, что на материалах долины Зерафшана эта концепция подтверждается только в горных и предгорных районах. В ряде районов долины Зерафшана мы большей частью встретились со смешанным населением, деление которого не соответствует вышеуказанной схеме. Поэтому мы считаем, что необходимо дифференцированно подходить к классификации населения, моделированию этнических процессов в Среднеазиатском междуречье, не сводя все к универсализации.

Генеалогия племени юз впервые была записана А.Д. Гребенкиным, затем А.И. Макшеевым. Названия родов юзов были дополнены Х. Данияровым<sup>2</sup>. Их подробная генеалогия зафиксирована Кармышевой во время поездки по Самаркандской и Джизакской областям в 1959, 1960, 1971 гг. По данным Б.Х. Кармышевой, племенной союз марка состоял из трех племен: кырков, мингов и юзов. Кырки делились на следующие роды: малтап, мулкуш, чапарашти, карача, чаткесар, каракойли. Каракойли села Беккельди делились в прошлом на подроды: удамалли, кора, чубар. В Янги-Кургане жили кырки бозори, в Усмате – туяклы бозори. По преданию, из мулькушей происходили чиновники амалдори (мульк олувчи). Кырки властвовали над канглами и балгалы. Последние были близки к юзам<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976. С. 265.

<sup>2</sup> Дониеров Х. Узбек халкининг шажара ва шеваляри. Тошкент, 1968.

<sup>3</sup> НА ИЭА РАН. Личный архив Б.Х. Кармышевой. Д. 1370. Л. 1.

В селе Кельдон Булунгурского тумана Самаркандской области Б.Х. Кармышева записала подробный состав родов туяклы: чубот, вахтамгали. Чубаты делились на: урай, тенгали, джамалкбош, аламан. Вахтамгали состояли из: муллахачи (джортма, мумин тупи, чоро тупи, мулла тупи), мирза хаччи (боймурод, кыргыз туп, хурмулук), чангал (чилан туп, карачипах туп, уймавут), гурач (ертешар)<sup>4</sup>. По преданию у человека по имени Туяклы было шесть сыновей: Чубат, Урай, Мулла эгаси, Мирза эгаси, Гурач, Чангал. Слово «туяклы» означало имеющий копыто или сирота. В некоторых преданиях указывалось, что туяклы происходят из Балха<sup>5</sup>.

По данным Б.Х. Кармышевой, салыны делились на следующие роды: шодмон тупи, кырк садак солин, тагаи тупи салин, каурак, уяс, напкарач, кшан-ходжа, доулай, кипчак, кераит. Шодмон тупи делились на: бий келди, шаумак, бай-атар, баймак, эш-тупи, уйлукма, чилакчи<sup>6</sup>. Считали, что у джуза было два сына: марка и шоди. Марка делились на: санчкул и туяклы. Санчкули делились на: уяс, салин, хтайюзи. Шоди делились на: карапчи и парча юз.

Анализ родового состава юзов показывает, что они, как и другие узбекские племена, состояли из родов различного происхождения. Название рода куштамгали также было широко распространенным среди узбеков: кунгратов, юзов, кушчи, сараев и каракалпаков.<sup>7</sup> Родовое объединение марка состояло из следующих родов: ктай-юзи, сарт юзи, балгали, сиргали, ку-

<sup>4</sup> Там же. Д. 79. Л. 1.

<sup>5</sup> Там же. Д. 105. Л. 1.

<sup>6</sup> Там же. Д. 69. Л. 1.

<sup>7</sup> Лезина И.Н., Суперанская А.В. Словарь-справочник тюркских родо-племенных названий. Ч. 1–2. М., 1994. С. 255, 274.

янкулакчи, уракли. У каждого рода было знамя и тамга<sup>1</sup>.

Записанные предания юзов об их происхождении, разные племенные истории дают представление о том, как они представляли свою родо-племенную структуру, выделяли рода по старшинству и др. Среди группы юзов существовало предание о том, как у одного из беков юзов было три сына, которым выделили имущество. Старшему сыну достался казан, и его *эле́м* (этот термин в данном случае используется для обозначения родовой группы) стал *курук козон*. Второй брат получил серп – урок, и его *эле́м* стал *урокли*. Третий брат получил беш куви – пять, и его *эле́м* стал *бешкуви*<sup>2</sup>. Так было обосновано происхождение названий родовых подразделений юзов.

По преданию, записанному в Джизакской области, Кырк и Юз были братьями по отцу, но от разных матерей. От старшей жены родился Юз, а от младшей – Кырк. Поэтому на собраниях пища подавалась прежде юзам, а затем кыркам. От второй жены происходил и еще один сын, которого после смерти матери воспитала старшая жена. Его звали Карапчи. У него было два сына, старший из которых имел три сына<sup>3</sup>.

У туяклов Тайлакского тумана Самаркандской области была записана легенда о том, как у одного человека было пять сыновей, которых звали *гурач*, *урай*, *чубот*, *муллатун*, имя пятого информатор не вспомнил. Они получили свои прозвания в связи с тем, какой вклад каждый сделал после смерти отца для него. *Гурач* – ко-

пал могилу, *Урай* – обернул тело отца в саван, *Чубот* – сделал гроб, *Муллатун* – привел муллу для джаназы (поминальной молитвы), пятый сын звал людей на джаназу. Эти названия в последующем стали названиями родовых подразделений туяклов<sup>4</sup>. Как мы видим, это предание направлено на формирование у представителей туяклы идеи родства между родами и вместе с тем подчеркивает их принадлежность к исламской религии<sup>5</sup>.

У туркмен существовали свои генеалогические предания, ранние варианты которых были записаны Махмудом Кашгари в XI веке, а затем Рашид ад-дином в XIV веке. Трудно сказать, как продолжилось конструирование этих преданий после монгольского нашествия, во всяком случае в XVI–XIX вв. появляются произведения, авторы которых излагали историю Огуза – мифического предка туркмен и Аланкувы – предка тюрко-монгольских родов, не видя противоречий между ними и не противопоставляя их друг к другу. Например, Абулгази-хан в своем сочинении пишет, что первопредком туркмен был Иафет, его потомками были Тюрк, Мо-гол-татар, Огуз-хан и др. Таким образом, делается попытка соединить историю человечества в лице библейского Иафета, тюрков, туркмен и монголов<sup>6</sup>.

Согласно генеалогическим преданиям каракалпаков современной Навоийской области, предком узбеков, каракалпаков и племен теке, иомуд (туркменские племена. – А. М.) считался

<sup>1</sup> НА ИЭА РАН. Ф. 23. Оп. 7. Д. 4753. Полевой дневник № 4 Б.Х. Кармышевой, 1960 г. Л. 8.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, интервью с жителем Булунгурского тумана Самаркандской области, 2006 г.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-69. Оп. 1. Д. 64. Л. 67.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора, интервью с жителем села Чубат Эльпак Тайлакского тумана Самаркандской области.

<sup>5</sup> Подробнее, см.: *Malikov A. Islam in Uzbek tribal stories in Session of research on Nomad legal culture handbook and the session proceedings.* Kunming. China, 2009. P. 90–104.

<sup>6</sup> *Абулгази Бахадурхан.* Родословное древо тюрков. М.–Ташкент, 1996. С. 14–30.



Майки-бий<sup>1</sup>. В другой генеалогии – шежире – излагалось, что предком 32 племенных родов узбеков (32 *баулы узбек*) был потомок Джаилгана – Нагадай, а от одного из 32 родов произошли каракалпаки<sup>2</sup>. Каракалпаки Кенимехского тумана современной Навоийской области сохраняли предания о том, что происхождение всех узбеков одно, а предком узбеков был Майки-бий<sup>3</sup>. У каракалпаков Самаркандской области до середины XX века сохранялись легенды об Ормамбет-бие, правившем в Хорезме, и земле предков – Жидели-Байсун (на территории современной Сурхандарьи)<sup>4</sup>. Каракалпаки современной Навоийской области считали, что каракалпаки и туркмены произошли от двух братьев – Жаилхана и Сеилхана<sup>5</sup>. Особое место в устной истории каракалпакских и узбекских племен, в частности зерафшанских митанов, занимали предания, которые связывали свое прошлое с южными регионами – на территории Афганистана и Ирана. Некоторые исследователи увидели в этом отголосок истории древней Митанни<sup>6</sup>.

У тюрков современного Ургутского тумана Самаркандской области существовало свое пре-

дание о происхождении, в котором говорилось о предке тюрков – Турки тугьяне<sup>7</sup>. Заметим, что в Мархаматском тумане Андижанской области был зафиксирован род турки-туген, который был отдельным ответвлением барласов<sup>8</sup>.

Таким образом, в прошлом существовало большое число различных генеалогических преданий о происхождении тюркских и узбекских племен. Исходя из теоретического подхода, согласно которому «критерием отличия этнической идентичности от социальной является способ, как этническая общность воображается или представляется при наличии веры в общность культуры и наличии идеологии общего происхождения», можно утверждать, что формирование представлений об узбекской этнической группе началось с XV в. На протяжении длительного исторического периода эти представления претерпели определенную трансформацию.

В генеалогических преданиях узбеков заметны три тенденции: связать узбеков и историей ислама и самого пророка Мухаммада, показать неразрывность узбеков с тюрками, не забывая подчеркнуть связь узбеков с историей библейских и исламских пророков. Анализируя их можно утверждать, что миграции таких племен, как юзы и минги, охватывало значительную территорию от Балха на юге до Ташкентского оазиса на севере. Создание генеалогических преданий о единстве происхождения различных родов внутри племен связано со стремлением создать миф с целью идеологического обеспечения единства конфедераций, которые включали в себя множе-

<sup>1</sup> Толстова Л.С. Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа // Фольклор и этническая история. М., 1977. С. 152.

<sup>2</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции / под ред. С.П. Толстова и Т.А. Жданко. М., 1952. С. 485.

<sup>3</sup> Толстова Л.С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX – начале XX в. Нукус-Ташкент, 1963. С. 190.

<sup>4</sup> Толстова Л.С. Материалы этнографического обследования группы «Каракалпак» Самаркандской области Узбекской ССР // Советская этнография. 1961. № 3. С. 35.

<sup>5</sup> Толстова Л.С. Каракалпаки Бухарской области Узбекской ССР // Советская этнография. 1961. № 5. С. 45.

<sup>6</sup> Толстова Л.С. Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков // Советская этнография. № 2. 1971. С. 25–37.

<sup>7</sup> Полевые материалы автора, интервью с жителем села Чеп Ургутского тумана Самаркандской области, 2004 год.

<sup>8</sup> Абдуллаев У.С. Межэтнические процессы в Ферганской долине (XIX – начало XX в): автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. Ташкент, 2006. С. 21.

ство различных этнических групп. Например, подобная тенденция характерна для подразделения юзов – туяклов, которые, отделившись, создали новый генеалогический миф о единстве происхождения всех родов туяклов без упоминания юзов. Племенные союзы юзов с найманами, кырками, туркменами нашли отражение и в новых

генеалогических преданиях. Предания об общем происхождении узбеков и каракалпаков тоже несли в себе как определенную историческую информацию, так и мифологизацию – создание представлений о единстве происхождения с целью усиления каких-то политических, экономических и родовых связей.



Гайратдин Хожаниязов, Аскар Джумашев

## ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ АРАЛЬСКО-КУНГРАДСКОГО ВЛАДЕНИЯ В XVII–XIX вв.: ЗАБЫТАЯ СТРАНИЦА ИСТОРИИ

Первые сведения об Аральском объединении встречаются у хивинских историков XVII–XIX вв., таких как Абулгази, Мунис, Агахи и Баяни и др.<sup>1</sup>, а также у участников иностранных научных, военных экспедиций и походов (Флорио Беневени, Д. Гладышев, И. Муравин, П.И. Рычков, Бланкенагель и др.<sup>2</sup>). Большое значение в изучении истории Аральского владения имеют полевые, историко-этнографические, архивные и фольклорные материалы Б.В. Андрианова, К.Л. Задыхина, Я.Г. Гулямова, Т.А. Жданко, С.К. Камалова, Х. Есбергенова и других<sup>3</sup>. Особо следует отметить работы К.Л. Задыхина, касающиеся истории аральцев-узбеков. Имеются отдельные работы, посвященные истории центральных городов Аральского владения,

а также говорам араллинских узбеков<sup>4</sup>. Однако общий характер, отрывочность и случайность сведений, отсутствие сводки этих данных не позволяют дать полную характеристику истории Аральского владения.

С конца XVI – начала XVII в. наступает новый этап в истории Аральского моря. Основной сток Амударьи осуществлялся через Приаральскую дельту, по старому, так называемому Кердерскому, руслу. Обводнялась после запустения в конце XIV – первой половине в XVI в. вся территория Приаральской дельты р. Амударьи, хотя отмечаются периодические прорывы амударьинских вод в Сарыкамыш. Письменные источники позволяют довольно точно определить прекращение стока Амударьи в Сарыкамыш и ее поворот в сторону Арала в последней четверти XVI в. В.В. Бартольд указывал на то, что хивинский хан-историк Абулгази относит это событие к 986/1578 г. Факт изменения течения реки Амударьи отметил в 1582 г. османский автор<sup>5</sup>. Для данного этапа характерны высокий уровень Аральского моря. Эта ситуация сохраняется до начала 60-х гг. XX в., когда начинает развиваться современный Аральский кризис.

<sup>1</sup> Абулгази Бахадурхан. Родословное древо тюрков. Казань, 1906; Муниров Қ. Мунис, Огахий ва Баеннинг тарихий асарлари. Тошкент, 1960; и др.

<sup>2</sup> Флорио Беневени – секретарь «Ориентальной экспедиции» Посольского приказа, посланный в Бухару в 1721 г., возвращается в Россию через Арал; Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. СПб., 1851; Григорьев В. Описание Хивинского ханства. СПб., 1861.

<sup>3</sup> Андрианов Б.А. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.) // ТХАЭЭ. Т. III. М., 1958; Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957; Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи // ТХАЭЭ. Т. I. М., 1952; Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. Ташкент, 1968; Камалов С. Қаракалпақлардың халық болып қәлиплесіуі хәм оның мәмлекетлигинин тарийхынан. Нөкис, 2001; Есбергенов Х. Каракалпаки левобережной дельты Амударьи (по данным исторического фольклора) // Вестник КК ФАН УзССР. 1982. № 2.

<sup>4</sup> Кудияров А.Р. История города Чимбая (XIX – начало XX в.): историко-этнологическое исследование. АКД. Нукус, 1999; Сайманов С. История города Кунграда (XVIII – первая половина XIX в.). АКД. Нукус, 2001; Ибрагимов Ю. Исследования узбекских говоров Приаралья. Нукус, 1992; и др.

<sup>5</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. III. М., 1965. С. 176.

**Население.** В конце XVI – начале XVII в. в связи с усыханием Присарыкамьшской дельты и упадком значения Ургенча и Вазира возрастает значение Приаралья и собственно дельты Амударьи, которая вновь обводняется после средневекового Аральского кризиса. Население Присарыкамьшской дельты Амударьи переселяется в более Южные части оазиса<sup>1</sup>. Из-за маловодья в районе Гурганджа резиденция правителей города была временно перенесена на берег Амударьи, в местность, расположенную напротив Ток-калы, по всей вероятности – в район старого Ходжейли<sup>2</sup>. Ведутся работы по строительству ирригационных систем, в частности, в 1602 г. выше крепости Тук был проведен канал до Куйгуна<sup>3</sup>. Приаральская дельта становится пристанищем некоторых хивинских царевичей. Один из претендентов на хивинский трон Хабаш-султан некоторое время (1622 г.) проживал в районе Тук (Ток-кала. – *Авт.*).

Именно в этот период каракалпаки возвращаются на земли своих предков – необычайно разбросанную территорию. Значительная часть каракалпаков в XVI–XVII вв. располагалась в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи, в области, которая по каракалпакской народной традиции называлась Туркестаном. Здесь, как было установлено академиком Б. Ахмедовым, в 1578–1582 гг. они принимали участие в политической борьбе в Бухарском ханстве<sup>4</sup>. Каракалпаки в 1598 г., жившие в окрестностях города

Сыгнак, фигурируют в грамоте бухарского хана Абдуллы (1583–1598)<sup>5</sup>. Часть каракалпаков, по данным «Шежире» классика каракалпакской литературы XIX в Бердаха (1827–1900 гг.), жили в районе Ургенча и Ак-калы (Адак)<sup>6</sup>. Полагают, что расселение их на территории Приаральской дельты Амударьи происходило в три этапа: в XVI, XVII и XVIII вв., и, согласно «Шежире»<sup>7</sup> Бердаха, в XVI в. одна из основных групп сырдарьинских каракалпаков переселилась в низовья Амударьи<sup>8</sup>. По данным исторического фольклора, в XVI–XVII вв. переселяются в правобережные районы Амударьи куня-ургенчские каракалпаки<sup>9</sup>. В этот период на базе средневекового некрополя начинает складываться каракалпакский некрополь Калмак-кала, использовавшийся до XIX в.<sup>10</sup> Археологические материалы данного периода обнаружены в памятниках правобережной Амударьи, в частности в затопленной Дары-кале, Багдат-кале, Кафыр-кале<sup>11</sup>, Кусхане, Кошкар-ате,

<sup>5</sup> Иванов П.А. Очерк истории каракалпаков: материалы по истории каракалпаков // Труды ИВ АН СССР. Т. VII. М.–Л., 1935. С. 33–35.

<sup>6</sup> Бердак таңламалы шығармалары. Нөкис, 1950. Б. 212; Глеумуратов М. Бердақтың шығармаларындағы тарихый дереклер. Нөкис, 1968. Б. 8–10; Есбергенов Х. Каракалпаки левобережной дельты Амударьи. С. 59; Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья. М., 1984. С. 115–120.

<sup>7</sup> В «Шежире» содержатся сведения о том, что со времен возвращения каракалпаков с берегов Сырдарьи в низовья Амударьи прошло 12 поколений [Бердах, 1950. С. 218]. Х. Есбергенов устанавливает, что со времен Бердаха идет шестое поколение  $12 + 6 \times 25 = 450$ . Для народов Центральной Азии каждому поколению в науке отводится по 25 лет, получается следующая дата:  $1986 - 450 = 1536$  г.

<sup>8</sup> Есбергенов Х.Е., Хошаниязов Ж.Х. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Ташкент, 1988. С. 61–62.

<sup>9</sup> Есбергенов Х. Каракалпаки левобережной дельты Амударьи (по данным исторического фольклора) // Вестник КК ФАН УзССР. 1982. № 2. С. 59.

<sup>10</sup> Хожаниязов Г. Каракалпаки в Приаральском микрорайоне в XVI–XVII вв. // Археология Приаралья. Вып. 7. Ташкент, 2008. С. 159–163.

<sup>11</sup> Гудкова А.В., Ягодин В.Н. Некоторые итоги археологи-

<sup>1</sup> Вайнберг Б.И. Этногеография Турана в древности. М., 1999. С. 59.

<sup>2</sup> Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. С. 192.

<sup>3</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. III. М., 1965. С. 177.

<sup>4</sup> Ахмедов Б. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. (письменные памятники). Ташкент, 1985. С. 65.

Ахун-баба, на возвышенности Порлытау, в Миздахкане и др.

В этот период в местности Арал на берегу Аральского моря собираются три тысячи узбекских семейств: кунграт, кыпчак, канглы и мангыт, которые затем именуется аральскими<sup>1</sup>. Существуют мнения, что аральцы до последнего времени помнили свои родовые названия и отличали себя от южных узбеков<sup>2</sup>. Это родо-племенное деление узбеков издавна совпадало с названиями племен и родов у каракалпаков, что сближало эти два народа между собой, что также свидетельствовало об исторической общности их этногенеза<sup>3</sup>. В результате чего в первой половине XVII в. в Южном Приаралье было образовано государственное объединение Аральское владение<sup>4</sup>, время образования которого датируется 1625 г.<sup>5</sup> Кроме того, в результате междоусобной борьбы феодальных, ханских и султанских фамилий Хивы в местности Арал на берегу Аральского моря стали отовсюду собираться узбеки<sup>6</sup>. Это происходило со времен Ануша-хана (1663–1686), особенно в период Эренг-хана (1689–1694).

ческих работ сектора истории Комплексного научно-исследовательского института АН УзССР в 1958 году // Известия АН УзССР. 1960. Серия: «Общественные науки». № 1. С. 47.

<sup>1</sup> *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Амударьи // ТХАЭЭ. Т. I, М. 1952. С. 325–342.

<sup>2</sup> *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Амударьи. // ТХАЭЭ. Т. I, М. 1952. Там же. С. 325–342; *Андрианов Б.А.* Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). С. 43.

<sup>3</sup> *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Амударьи. С. 325–342.

<sup>4</sup> Аральское владение находилось в постоянной оппозиции к Хиве и неоднократно провозглашало у себя собственных ханов из узбекской знати, каракалпакских и казахских племен.

<sup>5</sup> *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Амударьи. С. 324–325; *Есбергенов Х.* Шахтемир – предшественник города Чимбая // Тезисы докладов научно-практической конференции «Шахтемир-Чимбай». Нукус, 1995. С. 25.

<sup>6</sup> *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Амударьи. С. 324.

Согласно источникам, здесь проживали каракалпаки, узбеки и казахи. Основное население все же составляют каракалпаки и узбеки, тесно связанные с соседними народами<sup>7</sup>. Социальный состав населения Аральского владения был различным: скотоводы, рыболовы, охотники, ремесленники, торговцы, земледельцы и т.д.

В материалах экспедиции Гладышева и Муравина 1740 г. дается краткое описание араллинцев: «Они платье носят, как и каракалпаки; а знатные их старшины имеют при себе за кушаком кинжал, который сделан из булату, величиною и с черненою 6 вершков; черненья на белой рыбьей кости; и вырезана в черненья камешки разных цветов, яхонты и алмазы; ножны золотые, у многих же серебрены, вызолочены, а которые не столько богаты, те имеют черненья простые без каменев, ножны из зеленой сжатой кожи.

Жены их платье носят такое же, как и каракалпакские, только на головах сделаны на клею круглые, подобно так, как российские женщины носят чепцы, и к ним пришиты сделанные на клею душики, и обшиты черным бархатом или иным чем от черных вещей щелоковых; и как наденет, то оные душики лежат по щекам, и подвязывают под бороду, а сверх того мало обвяжут бязью или платком; так же и свешивают косыней и завивают косы, как каракалпакские; и куда пойдет, то всегда надевает сверх всего на голову чепан, какой есть»<sup>8</sup>.

О численности населения Аральского владения достоверных сведений нет. По данным Гладышева, в 40-х гг. XVIII в. в Аральском владении проживало около сорока тыс. человек<sup>9</sup>, имели

<sup>7</sup> Узбекистаннинг янги тарихи. 1 китоб. Туркистон чор Россияси мустамлакачилиги даврида. Тошкент, 2000. Б. 27.

<sup>8</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 71–72.

<sup>9</sup> Там же. С. 45.

войска до пяти тыс. (1776 г.)<sup>1</sup>. В. Григорьев в 1859 г. называет цифру сто тыс.<sup>2</sup> По данным Н. Веселовского, к концу XVIII – началу XIX в. только население города Кунграда и его окрестностей достигало ста тысяч<sup>3</sup>. Что касается города Шахтемир-Чимбай, то здесь в зимнее время собирается до сорока тысяч кибиток<sup>4</sup>.

**Территория.** Аральское владение, по свидетельству Д. Гладышева и И. Муравина, в 1741 г. занимало достаточно большую территорию. Аральцы жили вблизи Аральского моря около реки Уллыдаря и по обе стороны, от самого устья вверх: по правую сторону до речки Кулабий, а по левую – до Биш тюбя<sup>5</sup>. Граница между Хивинским ханством и Аральским владением на левом берегу Амударьи проходила между Гурленом и Мангитом, о чем свидетельствуют историко-этнографические материалы<sup>6</sup>. Этот район у каракалпаков издавна называют *Майли шенгел*<sup>7</sup>. *Майли шенгел* как пограничный район каракалпаков с Хивинским ханством отражен в трудах каракалпакского классика Бердаха<sup>8</sup>, а также в

народном фольклоре<sup>9</sup>. Он упоминается и в хивинских письменных источниках под названием Мойли Чангал<sup>10</sup>, как населенный пункт с восьмью мечетями (Хызр-Мираб, Шир-Нияз, Мухаммед Риза Бек, Ернияз Дех-Беш, Ашурбек и др.)<sup>11</sup>. Эта территория рассматривается как пограничный район Бланкеннагелем (1794 г.). Он, перечисляя города Приаралья, первым пунктом Хивинского владения на северной границе называет Гурлен, расположенный в 20 верстах от Мангита<sup>12</sup>.

Интересно отметить, что этот район в настоящее время известен под названием «Куик Купир» и «озеро Майлы шенгел» и соответствует современной административной границе между Республикой Каракалпакстан и Хорезмской областью Узбекистана. К концу XVII в. в Приаралье, как и в Южном Хорезме, наблюдается широкое освоение земельных участков и постепенное оседание каракалпаков и узбеков на землях, расположенных по естественным протокам и искусственным каналам. Сооружаются магистральные каналы, такие, как Эшим (Исим на картах). К середине XVIII в. на территории Приаральской дельты мы видим, целую серию земледельческих оазисов, заселенных аральскими узбеками и каракалпаками, с центрами Ак-Якыш – на Даукаре и Шахтемир и Мангит – в средней части дельты.

В 1747–1810 гг. территория Аральского владения расширяется к востоку до средней и нижней

<sup>1</sup> Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилища и прочих достопамятностей. Ч. 2. О народах татарского племени. СПб., 1776. С. 82.

<sup>2</sup> Григорьев В. Описание Хивинского ханства. С. 115–117; Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 325.

<sup>3</sup> Веселовский Н. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве. СПб., 1877. С. 257.

<sup>4</sup> Каразин Н. В низовьях Аму. Путевые очерки // Вестник Европы. 1875. № 3. С. 204.

<sup>5</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 72.

<sup>6</sup> Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 332–333; Андрианов Б.А. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). С. 43.; Есбергенов Х. Қоңырат тарихый хэм мәдений естеликлери. Нөкис, 1993. Б. 95–96.

<sup>7</sup> Юсуфов О.Ж. Жэнибек батыр, Маман батыр, Мурат шайых Азийз баба, Қоразбек бий - аталык, Хожамурат хэм Төремурад сууфилар ямаса «Майлы шенгел» өтмишлеринен дереклер. Нөкис, 1993. Б. 79–92.

<sup>8</sup> Бердак таңламалы шығармалары. Нөкис, 1950. Б. 251.

<sup>9</sup> Каракалпак фольклоры. Т. 5. Нөкис, 1980. Б. 401.

<sup>10</sup> Муниров Қ. Мунис, Огахий ва Баенининг тарихий асарлари. Тошкент, 1960. Б.107.

<sup>11</sup> Иванов П.П. Архив хивинских ханов 19 в. (Исследование и описание документов с историческим введением). Новые источники для истории Средней Азии. М.–Л., 1940. С. 77, 171.

<sup>12</sup> Бланкеннагель – русский врач, майор в 1793–1794 гг. проехал через Аральское владение в Хиву по приглашению хана Абулгази IV. Его путевые заметки опубликованы в 1858 г. известным востоковедом В.В. Григорьевым: Григорьев В. Описание Хивинского ханства. С. 14.

дельты Сырдарьи. Население, располагавшееся между нижней дельтой Амударьи и Жанадарьей, называлось «каракалпак ели» и составляло основу единого Аральского ханства<sup>1</sup>.

В это время в Аральском владении, как свидетельствуют источники, было четыре тюрби (мангитский, кунградский, кипчакский и хожжаэлинский, а в них 32 рода). Наиболее мощные роды (нукуз, кият, мангыт, кунград и др.) имели крепости и два города: у мангитского рода – город Шахтемир, в нем старшины: Бердали-Бек, Артык-Бек, Сейтали-Бек, Куразгали-Бек; у кунградского рода другой город, (возможно, Арал. – *Авт.*), у них старшины: Бердали-Бек, Бекназар-Бий, Балта-Аталык, Рахманкули-Бий, Авяз-Инак; Кипчакского рода старшины: Уразалий-кушбеки и Перим-Аталык; Ходжаэлийского рода старшины: Хатыб-Ходжа, Мурза-Бий<sup>2</sup>.

Абулгази, для того чтобы урегулировать отношения между узбекскими племенами и положить конец борьбе четырех враждовавших здесь племен (уйгуры-найманы, канглы-кипчак, кунграаты-кияты, нукузы-мангыты), разделил большинство важнейших государственных должностей и званий между ними. Звания имели четыре представителя (по одному от каждого племени). В четыре крупных племенных объединения узбеков было влито 14 мелких родов, так называемых «он торт уруг».

Деление каракалпаков на две части – арысов (буквально – «оглобля») – отражалось и на их расселении в Аральском владении – *он торт уру* и *кунград*, которые в свою очередь делились на племенные группы. Главными племенными группами *он торт уру* были: *китай*, *кипчак*, *ке-*

*негес*, *мангыт*. Кунград включал в себя два больших родовых объединения – *шулук* и *жаунгыр*. Каждое племя имело общую для всех тамгу и уран. Родовые и племенные объединения возглавлялись биями и батырами (военачальниками). Со знатью были тесно связаны мусульманское духовенство и представители дервишизма – шейхи, ходжи и др.

*Арыс он торт уру* располагался на правом берегу, в бассейне протока (позже канала) Кегейли, на территории нынешних Чимбайского, Кегейлийского и Нукусского районов Республики Каракалпакстан. Племена и роды арыса-кунград были сосредоточены в северной части дельты на землях, прилегающих к Аральскому морю (бывшие волости Ишмская, Таллыкская, Наупырская, Кокузякская), а также на левом берегу Амударьи, в нынешних Муйнакском, Кунградском и Ходжейлийском районах Республики Каракалпакстан<sup>3</sup>. Как свидетельствуют историко-этнографические материалы, родовые и племенные названия узбеков дельты Амударьи, особенно племен кунград и кипчак, уже издавна в значительной мере совпадали с названиями племен и родов каракалпаков, что сближает эти два народа между собой и свидетельствует об исторической общности их этногенеза<sup>4</sup>.

**Название и история.** Что касается названия Арал, то по этому поводу существует почти единое мнение. Так, В. Лохтин, ссылаясь на Абулгази, отметил, что место впадения реки получило название Арал в 1575 г.<sup>5</sup> В.В. Бартольд считает,

<sup>1</sup> Камалов С.К. Қарақалпақлардың халық болып қәлиплесіуі хәм оның мәмлкетшилигиниң тарийхынан. Б. 26.

<sup>2</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 20.

<sup>3</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса: материалы полевых исследований каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции АН СССР (1945–1948 гг.) // ТХАЭЭ. Т. I. М., 1952. С. 507–515.

<sup>4</sup> Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 342.

<sup>5</sup> Лохтин В. Аму и ее древнее соединение с Каспийским морем. СПб., 1879. С. 48.

что первоначально так называлась дельта реки, а уже отсюда море, в которое впадала река, получило название Аральское<sup>1</sup>. Название Арал известно и в 1628 г.<sup>2</sup> В материалах посольства Флорио Беневени в 1725 г. отмечается, что в Арале и Хиве находятся 1500 русских пленников<sup>3</sup>. На карте греческого купца В. Ватаче, путешествовавшего в 1727–1730 гг. по странам, расположенным вокруг Каспийского моря, указано место впадения Амударьи в Арал, где проживали аральцы<sup>4</sup>.

В отчете<sup>5</sup>, а также на карте капитана Марка Дубровина, составленной в 1729 г., указывается «город Арал в провинции Аральской»<sup>6</sup>.

И. Муравин, побывавший в 1741 г. в Приаралье, упоминает об Аральском городке<sup>7</sup>. Самарский купец Данила Рукавкин, проехавший в 1753 г. по Средней Азии, утверждает, что на одном острове у араллинцев есть городок, называемый Аралом<sup>8</sup>. Город Арал, расположенный на берегу Аральского моря, упоминается и в хивинских письменных источниках в числе таких древних и средневековых городов Хорезма, как Ургенч, Кят, Вазир, Ианги Шахар, Тирсак, Питняк, Гандумиан, Хазарасп, согласно которым он несколько раз подвергался разрушению<sup>9</sup>.

Таким образом, первоначально Аралом назывался остров<sup>10</sup>, так как слово «Арал» в значении «остров» известно среди тюрков доисламского времени, так же согласно полевым историко-этнографическим материалам, жители этого острова назывались «аралы». Аралы – это не *уру* – род, а *алакан* – прозвище<sup>11</sup>. Позже под словом *арал* подразумевался населенный пункт, возможно, город, который был построен на этой территории. По мнению де Гуге, пишет В.В. Бартольд<sup>12</sup>, это название могло располагаться в дельте реки, т.е. ближе к острову, образованному ее главными рукавами и морем, но возможно также, что так назывался какой-нибудь местный владетель, так как у Абулгази встречается и личное имя Арал. Это название очень популярно среди каракалпак: широко известное имя и род<sup>13</sup>.

Значит, название «Арал» – это топоним, и Григорьев был прав<sup>14</sup>. По его мнению, никакого «аральского народа» или «араллинцев» в этнографическом смысле никогда не было, а назывались так узбеки, в разное время поселившиеся в низовьях Амударьи около Аральского моря и составлявшие вместе с каракалпаками отдельное от Хивы владение, главным городом которого был Кунград<sup>15</sup>. Не исключено, что город Арал находился на месте нынешнего старого Кунграда<sup>16</sup>.

<sup>1</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. III. С. 89.

<sup>2</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. М.–Л., 1938. С. 102–106.

<sup>3</sup> Ахмедов Б. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. С. 214.

<sup>4</sup> Камолддин Ш.С. Древнетюркская топонимия Средней Азии. Ташкент, 2006. С. 22–23.

<sup>5</sup> Отчет капитана Марк Дубровина–1728 г. // ЦГА. Ф. 397. Оп. 1. Д. 314. Л. 416.

<sup>6</sup> Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 325.

<sup>7</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 32.

<sup>8</sup> Там же. С. 44.

<sup>9</sup> Ахмедов Б. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. С. 122–124.

<sup>10</sup> Мурзаев Э.М. Средняя Азия: физико-географический очерк. М., 1957. С. 243; Камолддин Ш.С. Древнетюркская топонимия Средней Азии. Ташкент, 2006. С. 32.

<sup>11</sup> Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 332.

<sup>12</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. III. С. 89.

<sup>13</sup> Документы архива хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков / подбор док., введ., пер., примеч. и указ. Ю.Э. Брегея. М., 1967. С. 162, 168, 239–240, 281, 286.

<sup>14</sup> Григорьев В. Описание Хивинского ханства и дороги туда из Сарайчиковой крепости. ЗРГО. Кн. 2. СПб., 1861. С. 11.

<sup>15</sup> Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 325.

<sup>16</sup> Андрианов Б.А. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). С. 55; Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. С. 204.



Кунград в конце XVIII в. получил почти такое же значение для страны, какое имел в Средние века Старый Ургенч<sup>1</sup>. Генеральный план города, снятый топографом 2-го класса унтер-офицером Зелениным, и описание полковника Г.И. Данилевского показывают, что «Кунград состоит из ханского дома, окруженного старинным садом, из домов начальника города и двух его помощников, 7 мечетей, 315 лавок и нескольких частных домиков, находящихся в пределах укреплений. Между правым берегом канавы ханской и Амударьи тянется широкая насыпная стена, имеющая около 4 верст в длину, около нее ближе к берегу реки возвышается другая, которая примыкает двумя сторонами вплоть к Дарье и составляет берегом продолговатый четырехугольник. Эти две стены были некогда укреплением прежнего Кунграда, который еще в начале царствования Мухаммед Рахим хана не зависел от Хивы, управлялся своими тюрами и считал своей принадлежностью города Ходжейли, Мангит и Кипчак»<sup>2</sup>. Город во время взятия его хивинцами в 1811 г., по описанию Баяни, имел четверо ворот, а также внешние и внутренние укрепления, территория города могла вместить 20 000 домов<sup>3</sup>.

Вторым стратегическим центром северного Хорезма был в первой половине XVIII в. Шахтемир<sup>4</sup>, который после разрушительного нападения Ширгази-хана в 1715 г. на город Арал-Кунград, становится на некоторое время центром всего

Аральского владения. Об этом свидетельствуют следующие факты: во-первых, на карте геодезиста Муравина Шахтемир указан как центральный город Аральского владения; во-вторых, Гладышев и Муравин<sup>5</sup> встречаются с Артык-беком не только как со старшиной города Шахтемир, но и как с хозяином Аральского владения. На встрече присутствовали его братья Бердали-бек, Сейталы-бек, Куразгалы (Куразалы)-бек; в-третьих, Муравин, как посланец от имени Абулхайрхана и Аральского владельца Артык-бека, побывает в ставке иранского шаха Надира, который в то время находился в городе Ханке<sup>6</sup>.

Центральные города Аральского владения – Кунград и Шахтемир – относятся к разряду небольших городов Средней Азии. В первую очередь эти города являлись торговыми центрами и были одними из важнейших элементов критерия города. Кунград занимал удобное положение на реке Амударье и караванной (Караумбетской) дороге в Россию. Через Чимбай осуществлялись торговые и политические связи Хорезма с сырдарьинскими каракалпаками и казаками Младшего жуза.

Во-вторых, в них находились административно-управленческий аппарат и представители власти. В-третьих, были сосредоточены экономическая (кустарное и промышленное производство), религиозная (медресе, мечети, казиат и т.п.) и другие сферы общественной жизни. Вокруг них располагались посеы сельскохозяйственных культур и сады. Они были торговыми центрами оазиса, связывающего оседлые, полукочевые

<sup>1</sup> Бартольд В.В. К истории орошения Туркестана // Бартольд В.В. Соч. Т. 3. М., 1965. С. 178.

<sup>2</sup> Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства // Записки Русского географического общества. Кн. V. СПб., 1851. С. 106.

<sup>3</sup> Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. С. 216.

<sup>4</sup> Шахтемир на карте Муравина обозначен приблизительно там же, где и современный Чимбай. Город располагался на канале Кегейли (Кердер, Багдат).

<sup>5</sup> Дмитрий Гладышев – поручик Оренбургского драгунского полка, Иван Муравин – геодезист. В 1740–1741 гг. они посетили в Аральское владение.

<sup>6</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 76–78.

и кочевые народы Приаралья XVII–XIX вв. Гладышев и Муравин, посетившие в 1741 г. Аральское владение, отметили, что узбеки-аральцы кочуют в окрестностях Шахтемира группами по 100–500 кибиток (семей)<sup>1</sup>.

Еще одним городом Аральского владения является Ходжейли. Судя по сообщениям хивинских хроник, Ходжейли был наиболее неприступной крепостью, и служил форпостом аральцев против Хивинского ханства. Поэтому в 1804 г., когда хивинскому Эльтузар-хану удалось овладеть этой крепостью, он прежде всего распорядился разрушить ее стены, большая ханская армия три дня уничтожила все укрепления города. В XVII в. возросло значение города Ходжейли. Происхождение названия города связано с названием одного из племен – ходжа-эли, о чем свидетельствует Абулгази Бахадур-хан. Благодаря рыбному промыслу и торговле рыбой Ходжейли сделался важным портом в низовьях Амударьи. По словам А. Куна, «город исключительно занят ходжами, потомками Сейид-ата». Город имел выгодное расположение, так как здесь сосредоточилась торговля зерном и скотом, поступающим с земли Арала, был основным пунктом остановки караванов, и местом сбора правительственных пошлин<sup>2</sup>.

В хивинских хрониках XIX в. упоминается крепость Ак-кала, которую во время Ширгази-хана построили Шахтемир и Ширдали-бий. Согласно хивинским хроникам в 80-х гг. XVIII в. резиденцией мангытов стала крепость Мангыт-кала. Мангыт Джанмурад-инак, прибыв из Бухары в 1787 г., овладел крепостью, возвел там в ханы каракалпакского султана Абдурахмана.

<sup>1</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 72.

<sup>2</sup> Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. С. 211, 213.

Кроме вышеперечисленных городов в качестве укреплений араллинцев в XVIII в. были Хаким-ата, Куны Ургенч, Кипчак, Гурлен и др. населенные пункты.

В настоящее время известны имена нескольких правителей Аральского владения. Одним из первых был Абулгази Бахадур-хан. Его «коронация», как правителя Аральского владения, происходила в 1643 г. в городе Арале. По этому поводу Абулгази-хан<sup>3</sup> пишет, что «в 1054 год хиджры (1643–1644) в начале убогого меня возвели на ханский престол в Арале»<sup>4</sup>. Он, укрепившись в Арале, овладел Хивой, и какое-то время Аральское владение находилось полностью в его вассальстве.

В 80-х гг. XVII в. при Эренгхане (1686–1688) мангыты и часть кунграты во главе с Адина Мухаммед-бием, который был одно время независимым правителем Аральского владения, отделились от Хивы. Поссорившись с хивинским ханом, он начал совершать набеги на хивинские владения. Эренгхан вынужден был считаться с ним и назначил Адина Мухаммеда аталыком в Хивинском ханстве<sup>5</sup>. Однако через некоторое время Адина Мухаммед прибывает в Арал, поставив здесь правителем Жужи – потомка Ходжим-хана, в Кунграде, Мангите, Кипчаке и Худжейли собирает войска и выступает против Хивы. Он без труда захватил трон и на него посадил Жужи-хана (1695–1697 гг.)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Абулгази – сын Араб-Мухаммед хана (1602–1621). Будущий хивинский хан (1644–1663) и историк родился в стольном городе своего отца – в Ургенче в 1603 г.

<sup>4</sup> Абулгази Бахадурхан. Родословное древо тюрков. Казань, 1906. С. 284.

<sup>5</sup> Гулямов Я.Х. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. С. 213; Андрианов Б.А. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). С. 45.

<sup>6</sup> Худайбергенов К. Хива хонлари тарихидан. Урганч, 2008. Б. 99, 115–118.

В конце XVII в. непродолжительное время правителем Аральского владения был, по-видимому, Тобурчук-султан. Он, по данным В. Кобякова (1696 г), был самостоятельным правителем туркестанских каракалпаков, который в Арал прибыл по приглашению аральских узбеков и гурленцов и активно принимал участие в феодальных распрях в Хивинском ханстве<sup>1</sup>.

В начале XVIII в. правителем Арала становится Муса (хан) бин Якуб (1703–1712), который при неизвестных обстоятельствах был умерщвлен. В тот же год на престол приходит приглашенный царевич из сырдарьинских каракалпаков Ишим Мухаммед, происходивший из дома Кучума. Он продолжает начатую политику своего предшественника и ведет войну против Хивы<sup>2</sup>. Ядгар-хан неоднократно совершал походы против Ишим-хана, однако склонить аральцев на сторону Хивы ему не удалось. После Ишим-хана правителем Арала становится Мухаммад Бокии, потом его брат – Аваз Бокии<sup>3</sup>.

В 1715 г. население Аральского владения кунграты и мангыты под руководством мангыта Ширдали-бия, в интересах своей самостоятельности, вызвали из Бухары сына Мусы-хана, Шахтемира, посадили ханом Арала. При новом аральском хане ставка была перенесена в крепость Шахтемир на канале Кегейли. Но население крепости не смогло устоять против хивинского войска во главе Ширгази-хана, а сам Шахтемир и Ширдали-бий отправились сначала

в Хазарасп, потом в крепость Акжагыс<sup>4</sup>. В 1728 г. они, т.е. аральцы, вновь восстали против Хивинского ханства, но потерпели поражение. Шахтемир был убит. Однако сразу подчинить аральцев хивинцам не удалось. Только в 1735 г., после убийства Ширдали, аральцы признали власть Ильбарс-хана (1728–1740)<sup>5</sup>.

Однако вхождение Аральского владения в состав Хивинского ханства во время Ширгазихана, особенно Ильбарсхана было, вероятно, кратковременным и носило довольно формальный характер, так как они продолжали сопротивляться и во времена последующих правителей.

Правители Аральского владения не только боролись за свою независимость, но и не раз участвовали в феодальных смутах Хорезма. Имеется свидетельство о том, что Надир-шаху (1740) было оказано очень сильное сопротивление в Хорезме, в котором участвовали представители Аральского владения<sup>6</sup>. Они, имея тесную связь с хивинской верхушкой, принимали участие в убийстве наместника Надир-шаха Мухаммед Тагир-хана в Хорезме; способствовали возведению Нурали-султана (1741), Кайып-султана (1747–1757) и других на престол Хивы; намеревались возвести на хивинский престол из каракалпакского тура Ишим Мухаммед-султана (1713)<sup>7</sup>; вместо Кайып-султана – брата Нурали-султана – была сделана попытка подчинить себе весь Хивинский оазис<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Очерки истории Каракалпакской АССР. Т. 1. Ташкент, 1964. С. 135.

<sup>2</sup> Иванов П.П. Очерк истории каракалпаков. В сб.: Материалы по истории каракалпаков // Труды Института востоковедения АН СССР. Т. 7. М.–Л., 1935. С. 57; Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. Ташкент, 1968. С. 65; Очерки истории каракалпакской АССР. С. 153.

<sup>3</sup> Худайбергенов К. Хива хонлари тарихидан. Урганч, 2008. Б. 99, 120.

<sup>4</sup> Камалов С.К., Есбергенов Х.Е., Мамбетуллаев М.М. Основание и развитие города Чимбая // Вестник КК ФАН РУз. 1986. № 1. С. 46.

<sup>5</sup> Иванов П.П. Очерк истории каракалпаков. С. 93; Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. С. 66.

<sup>6</sup> Очерки истории Каракалпакской АССР. С. 247–249.

<sup>7</sup> Иванов П.П. Очерк истории каракалпаков. С. 57; Худайбергенов К. Хива хонлари тарихидан. Б. 120.

<sup>8</sup> Очерки истории туркменского народа и Туркменистана в XVIII–XIX вв. Ашхабад, 1954. С. 154–155.

Аральское владение имело ряд дипломатических, экономических и культурных связей с внешним миром, в частности с Россией, Бухарой, казахскими султанами. Аральский владелец Артур бек в 1740 г. вместе с Муравиным посылает своего представителя на переговоры к иранскому шаху Надиру<sup>1</sup>. Есть свидетельства того, что русский посол Мамет мырза Тевкелов был принят Шахтемиром<sup>2</sup>.

Например, в грамоте императрицы России Анны Иоановны (1693–1740), написанной на имя правителя владения Шахтемир (Сатемир) хана сына Муса хана от 16 июня 1731 г. речь идет о восстановлении торговли между Аралом и Россией<sup>3</sup>. От имени Шахтемир-хана Уразак-батыр был 19 февраля 1732 г. у Тевкелова<sup>4</sup>.

Правители Аральского владения держали связь с казахскими султанами. Согласно источникам, 17 апреля 1732 г. Абулхайрхан направляет в ставку Шахтемира своего сына Нурали. Вместе с ним он посылает в жены свою племянницу, которых сопровождают около 60 человек<sup>5</sup>. Как известно, впоследствии Нурали-султан на короткое время становится правителем Аральского владения.

После завоевания в 1811 г. жанадарьинских каракалпаков хивинский хан мобилизовал все силы для разгрома тогдашнего центра араллинцев и в 1812 г. хивинцы захватили город. Правления Аральского владения некоторое время была у представителей мангитов. В XVII в. в Хорез-

ме начинает усиливаться влияние племени конграт, которые сосредоточились в Арале. В конце XVIII в. – начале XIX в. у власти в Арале укрепились представители племени кунграт. Правители Аральского владения вступили в тесную связь с суфийским орденом Ясави, пользовавшимся большим влиянием среди населения Северного Хорезма. Пытаясь придать движению аральцев в известной мере религиозный характер и подчеркнуть свою преемственность от Суфи, старейшей кунградской династии правителей Хорезма (Хусейн-суфи, Юсуф-суфи, Ак-суфи и др.), Туремурад принял титул суфи. Аральское владение продолжало существовать полузависимо от Хивы до середины XIX в., но уже под названием «Кунградское владение»<sup>6</sup>. В это время территория Аральского владения резко сократилась, прежние территории входили в состав Хивы, в частности Кипчак, Ходжейли и др.<sup>7</sup>

Первый правитель Кунградского владения Тюр-суфи был умерщвлен в 1811 г. одним из своих приближенных<sup>8</sup>. На его место был назначен его убийца Бердибек. В 1826 г. управление Кунградом было передано его сыну Кутлымурат-бию. Правители Кунградского владения Тюр-суфи и Кутлымурат-бий, хотя и назначенные ханом, пользовались почти полной независимостью, и все вассальство ограничивались уплатой налогов. Таковую же политику вел внук Тюр-суфи – Мухаммед Фена. В 1858 г. он объявил себя даже независимым ханом от Хивы, выпустил серебряную монету<sup>9</sup>. Его владычество

<sup>1</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. С. 78–81.

<sup>2</sup> Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. С. 39.

<sup>3</sup> ЦГАДА. Ф. 397. Оп. 1. Д. 314. Л. 416–417 (Цит. по: Шамамбетов Б., Юсуфов О. *Өзбекстан хэм Қарақалпақстан халықлары тарийхы бойынша дереклер*. Нөкис, 1995. Б. 59).

<sup>4</sup> Камалов С.К. Каракалпаки в XVII–XIX вв. С. 39; Камалов С.К., Коцанов А.К. *Қарақалпақстан тарийхы*. Нөкис, 2003. Б. 132.

<sup>5</sup> Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. С. 40.

<sup>6</sup> Андрианов Б.А. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). С. 70–71.

<sup>7</sup> Очерки истории Каракалпакской АССР. С. 197.

<sup>8</sup> Григорьев В. Описание Хивинского ханства. С. 13.

<sup>9</sup> Григорьев В.В. Неизданная бухарская и хивинская монеты // *Известия археологических обществ*. СПб., 1860. С. 140.

продолжалось до зимы 1859–1860 гг., когда он был убит, и Кунград снова попал под власть хивинского хана Сейида Мухаммеда<sup>1</sup>. В начале августа 1859 г. Кунград окончательно присоединяется к Хиве.

---

<sup>1</sup> Григорьев В. Описание Хивинского ханства. С. 13.

Таким образом, Аральско-Кунградское (Аральское (1625–1811), Кунградское (1812–1859)) владение просуществовало более 200 лет как государственное образование народов Южного Приаралья. Наряду с Хивинским и Бухарским ханствами оно играло важную роль в политических событиях, происходивших в XVII – первой половине XIX в. в Хорезмском оазисе и Средней Азии в целом.



Семен Гитлин

## «СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ», «БУХАРСКИЕ» ИЛИ «ТУЗЕМНЫЕ» ЕВРЕИ? (Из истории евреев в Средней Азии)

Для исследователя история этнических общин таит в себе бесконечное множество проблем. Какой-либо единой историографии евреев Средней Азии в древности и Средние века не существует. Имеются разрозненные данные о них в различных изданиях, материалах археологии, этнографии, этнолингвистики. Фундаментальная литература о среднеазиатских евреях немногочисленна, поэтому каждое издание бесценно. Дневники, мемуары, очерки путешественников, с разными целями побывавших в дореволюционной Средней Азии, изданные более ста лет назад, не утратили своего значения для понимания этнических процессов, протекавших в регионе в XIX – начале XX в. К ним относятся «Записки...» переводчика Отдельного Сибирского корпуса Филиппа Назарова о поездке в Коканд в 1813–1814 гг. Книга была опубликована в 1821 г. и давно уже стала библиографической редкостью. В ней подробно описаны наблюдения и сведения о национальном составе населения Кокандского ханства<sup>1</sup>.

Ценная информация о различных группах среднеазиатских евреев встречается на страницах книг Г. Вамбери, Е.К. Мейендорфа, В.В. Бартольда, Н.Я. Бичурина и других<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Назаров Ф. Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. М., 1968.

<sup>2</sup> Вамбери Г. Путешествие по Средней Азии. СПб., 1865; Логофет О.Н. Бухарское ханство под русским протекторатом. СПб., 1911; Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.

Отражению этнических процессов в традиционной бытовой культуре народов Средней Азии посвящены статьи, брошюры, книги, изданные в СССР в первые десятилетия советской власти<sup>3</sup>. В 60-е и последующие годы XX столетия в научной литературе заметное внимание уделяется национальным группам Средней Азии<sup>4</sup>. Большую

---

М П 1050 Т 1. 1051 Т 2. 1052 Т 3. *Бартольд В.В.*

История культурной жизни Туркестана. Л., 1927; *Его же*. Очерк истории Семиречья // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 2. Ч. 1. М., 1963; *Его же*. История Туркестана // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 2. Ч. 1. М., 1963; *Его же*: Таджики: исторический очерк // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 11. Ч. 1. М., 1963; *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М., 1975; и др.

<sup>3</sup> *Ошанин Л.В., Ясевич В.К.* Материалы по антропологии населения Узбекистана. Ташкент, 1929; *Амитин-Шапиро З.Л.* Женщины и свадебные обряды у туземных (бухарских) евреев Туркестана. Ташкент, 1924; *Его же*. Очерк правового быта средне-азиатских евреев. Ташкент–Самарканд, 1931; *Амитин-Шапиро З.Л., Юабов И.М.* Национальные меньшинства Узбекистана: очерки социалистического строительства. Ташкент, 1935; и др.

<sup>4</sup> Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977; Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980; Народы мира: историко-этнографический справочник. М., 1988; *Вахабов М.* Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1965; *Губаева С.С.* Этнический состав населения Ферганы в конце XIX в. (по данным топонимии). Ташкент, 1983; *Исхаков Г.М., Решетов А.Л., Седловская А.Н.* Современные этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980; *Литвинский Б.А.* Проблемы этнической истории древней и раннесредневековой Ферганы // История и культура народов Средней Азии. М., 1976; *Толстова Л.С.* Каракалпаки Ферганской долины. Нукус, 1959; *Шаниязов К.М.* Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964; *Сухарева О.* Бухара XIX – начала XX в. Позднефеодальный город и его население. М., 1967; *Калонтаров Я.И.* Среднеазиатские евреи // Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2. М., 1963; и др.

значимость для исследователей истории общины среднеазиатских евреев имеет труд З.Л. Амитина-Шапира и Н.М. Пульнера «Указатель литературы о среднеазиатских евреях на русском языке», в него включено 549 наименований источников, где есть хотя бы упоминания о среднеазиатских евреях: это книги, журнальные и газетные статьи, библиографические справочники и другие. Здесь же дано краткое содержание каждого источника. Рукопись составлена в конце 20-х – начале 30-х гг. прошлого столетия. По каким-то причинам, авторы при жизни не успели издать рукопись. Таким образом, обширная глава древней и средневековой истории еврейства Средней Азии в большой степени обязана своим созданием не только успехам археологической науки, но и трудоемкой и сложной черновой работе этнографов, историков, филологов и других специалистов.

Среди вопросов, которые привлекают внимание тех, кто интересуется историей евреев Средней Азии, важное место занимает риторический вопрос: «Когда, откуда и в каком количестве евреи пришли в этот регион?»

Наряду с поиском истины имеют место версии, далекие от научного познания. К ним следует отнести утверждение о том, что бухарские евреи были автохтонами, т.е. коренными жителями региона. В публикациях представителей бухарско-еврейской общины наблюдается разброс мнений о времени появления среднеазиатских евреев в регионе. Причину этого следует искать в плохой сохранности источников.

Традиция, восходящая к книгам Ветхого Завета, склонна считать, что появление евреев в Средней Азии связано с библейскими временами. Но появление, расселение, оседания – явления не одномоментные. Не исключено появление

отдельных представителей еврейского народа в Согде в глубокой древности. Но это драматургия отдельного человека – тема для беллетристики, но не исторический факт.

В 558 г. до н.э. царем Персии стал Кир II, который объединил персидские племена и создал огромную империю, подчинив себе в том числе Среднюю Азию, он подошел к границам Вавилонского царства. В 539 г. до н.э. Вавилония была захвачена персами. Еврейское население Вавилонии с воодушевлением восприняло весть о победе персидского царя, который в 538 г. до н.э. издал эдикт о возвращении евреев в Израиль. Однако большая часть пленников вавилонского царя Навуходоносора и их потомков решила остаться на обжитых ими землях Вавилонии. Так было положено начало не только еврейской диаспоре, но и относительно широкому ее распространению в восточных областях Персидской державы. Постепенно евреи расселились по всем уголкам империи. Какое-то их количество оказалось и на территории Средней Азии.

Оседали евреи в Средней Азии и после походов Александра Македонского, и в период существования Сасанидской державы, когда развивались широкие торговые связи по Великому Шелковому пути. Колонии евреев – торговцев и мастеров-ремесленников – вырастали в Самарканде, Бухаре и других городах среднеазиатского Междуречья<sup>1</sup>. Было бы глубоким заблуждением представлять проникновение евреев в Среднюю Азию как единовременный акт.

Известно, что евреи держали монополию на окраску шелка, поэтому из экономических соображений они стремились переселяться ближе к источникам сырья (вплоть до Китая). Еврей-

<sup>1</sup> Рожкова М.К. Экономические связи России со Средней Азией (40–60-е гг. XIX в.). М., 1963. С. 76–78.

ский путешественник конца IX в. Эльдад Даши сообщает, что на берегах Амударьи он встречал потомков племени Исахари, которые создали процветающую еврейскую общину. Его данные подтвердил другой знаменитый путешественник XII в. Биньямин из Туделы. За полвека до завоевания Бухары монголами Беньямин Тудельский во время своего пребывания в Персии собрал сведения о евреях, живших в долине реки Амударьи, и, в частности, о независимом еврейском племени, претендовавшем на происхождение от десяти колен израилевых и поддерживавшем дружеские отношения с кочевыми тюркскими племенами Трансоксании. Беньямин не упоминает о Бухаре, но говорит о Самарканде, где, по его сведениям, жило 50 тыс. евреев, среди которых были люди, известные богатством и ученостью<sup>1</sup>.

Археологические исследования, проводимые в Средней Азии, подтверждают присутствие евреев в регионе примерно к началу III в. н.э. Первые археологические свидетельства их проживания на территории Средней Азии были обнаружены советским археологом С.А. Ершовым во время раскопок в Туркмении в городищах Мерв и Байрам-Али в 1954 г.<sup>2</sup> Многочисленность еврейского населения Хорасана отмечается арабским географом ал-Макдиси. Данные начала XI в. говорят и о наличии еврейского населения в Балхе<sup>3</sup>.

Таким образом, история изучения евреев в Средней Азии опирается на солидные письмен-

ные, исторические, археологические, этнографические исследования позволяющие предполагать, что евреи в Средней Азии проживали на протяжении более 1,5 тысячи лет. Их появление в Средней Азии было результатом многократных и одновременных переселений. И это обстоятельство имело немалое значение на пути формирования особой этнолингвистической группы, называвшейся среднеазиатскими евреями.

Смысловая нагрузка термина «бухарские евреи» в сугубо историческом контексте очень велика. Он воспринимается с большой условностью, когда мы анализируем прошлое и настоящее такой субэтнической группы, как среднеазиатские евреи. Это находит свое подтверждение в неоднозначном подходе к термину «бухарский еврей» внутри самой общины среднеазиатских евреев.

Как свидетельствует история, евреев называли не только иудеями, но и исроэлом (израильянами). Очевидно, поэтому первые поселенцы-евреи могли представлять себя народам Средней Азии иудеями, а те в последующем стали называть их *яхуди*. Следует учесть и такое немаловажное обстоятельство: до исхода из Средней Азии крупные группы среднеазиатских евреев не представляли полностью монолитной массы в языково-культурном отношении, они подчас отличались локальной спецификой разговорного языка, быта, особенностями материальной и духовной культуры. Это крайне тормозило этническое сплочение среднеазиатских евреев, закрепляя определенную отчужденность больших территориальных групп местных евреев и находило свое выражение в сохранении земляческого самоназвания (самарканди, бухари, ташкенти и т.д.).

По этому поводу Т. Вышенская писала: «Бухарским евреям на уровне общины очень свой-

<sup>1</sup> См.: Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: в 16 т. СПб., 1909. Т. 5. С. 119–223.

<sup>2</sup> См.: Дресвянская Г.Я. Некрополь Старого Мерва // Труды ЮТАКЕЭ. Т. XIX. Ашхабад, 1989.

<sup>3</sup> Краткая еврейская энциклопедия: в 11 томах. Т. 1. Иерусалим, 1976. С. 564, 566.



ственна четкая идентификация “своих” и “чужих”. Принадлежность к общине того или иного города приобретает статус субэтнической характеристики. Особенно ярко это проявляется в отношении к выходцам из других городов, проживающим в махалле... До сих пор существует иерархия бухарских общин различных городов, которая по нисходящей выстраивается примерно в такой ряд: Самарканд, Бухара, Ташкент, Коканд, Шахрисабз... Надменность самаркандцев выражается в прозвищах: “малатчи” – националисты, а “шарсабзи” (шахрисабец) – имеет пренебрежительный оттенок»<sup>1</sup>.

В настоящее время эти самоназвания среднеазиатских евреев почти вышли из употребления. Этому существенно способствовала эмиграция их в другие страны. Конечно, дело здесь не только в различиях между группами евреев в разных районах и городах Средней Азии, или в неэтичном отношении одной группы соплеменников к другой. Возможно, это связано с различиями между разными группами среднеазиатских евреев по времени и путям их проникновения в Среднюю Азию.

Важно констатировать, что этноним «бухарские евреи» в те далекие и очень не далекие времена применялся иногда иностранцами, а не самими тюркскими народами. Историческая память вобрала в себя многочисленные предания, легенды о жизни евреев в Средней Азии, при этом в них нет упоминания о «бухарских евреях». Так, в «Книге путешествий» Бенъямин из Туделы представляет данные об услышанном и увиденном во время своего путешествия, длив-

<sup>1</sup> *Вышенская Т.* Результаты экспедиций в Среднюю Азию (Обзор): Евреи в Средней Азии. Прошлое и настоящее // Экспедиции, исследования, публикации: сб. науч. тр. СПб., 1995. С. 25, 29.

шегося более 10 лет (ориентировочно с 1159 по 1172 г.). Посетив десятки городов и селений Средиземноморья, Передней и Центральной Азии, он, в частности, пишет, что среди евреев, проживавших между Каспийским морем и Амударьей, было независимое племя, «ведущее свое происхождение от Израилевых колен»<sup>2</sup>. В предании речь идет о евреях, живущих на огромной территории, но нет названия «бухарские» или «амударьинские» и т.д. Г. Бурнашев, делаясь впечатлениями от путешествия в Бухару в 1794 г. писал: «Бухария из числа тех мест, где находится главное местопребывание “десяти Израилевых колен”»<sup>3</sup>. И здесь нет упоминания о «бухарских евреях».

Ф. Назаров в путевых наблюдениях в 1813–1814 гг. пишет о «бухарцах» и «Бухарии». Он рассматривает «бухарцев» как этническую группу, но кто они – евреи или другие этнические группы, – автор не уточняет. Назаров лишь сообщает, что бухарцы издревле жили здесь и занимались ремеслом. Зато Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» АН СССР составила на основе рассказа Назарова «Указатель названий этнических групп и народностей», и первыми названы бухарцы. Редакция (а не Назаров) сочла, что это евреи<sup>4</sup>. Возможно, составители Указателя исходили из того, что, начиная с Амира Темура, евреев Бухаре называли «бухарскими евреями»?

<sup>2</sup> Подробно см.: *Очильдиев Д.* История бухарских евреев. Нью-Йорк, 2002. С. 41–48.

<sup>3</sup> *Бурнашев Г.* Путешествие по Сибирской линии до Бухары в 1794 г. и обратно в 1795 г. // Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Сибирский вестник. Ч. I–II. СПб., 1818. С. 65.

<sup>4</sup> *Назаров Ф.* Записки о некоторых народах и землях Средней части Азии. М., 1968. С. 58, 74.

По результатам путешествия в Бухару в конце XVIII в. унтер-офицер Филипп Ефремов составил краткое, но для того времени содержательное и во многом новое сообщение о Бухаре. Он отметил, что население Бухары (бухарцы) должно считаться торговым народом Азии, ибо «земля их находится в середине сей части света и они состоят в торговой связи с индейцами, персиянами, русскими, хивинцами, киргизами, калмыками и китайцами»<sup>1</sup>. Из текста следует, что Ф. Ефремов под «бухарцами» имел в виду все население Бухары. В этой связи заметим, что еврейские общины существовали не только в Бухаре, но и в Самарканде, в Коканде, Маргелане, Фергане, Намангане и в других городах. До 1860-х гг. эти города Средней Азии принадлежали двум государствам – Бухарскому эмирату и Кокандскому ханству.

С завоеванием Средней Азии Россией в середине XIX в. стало наиболее очевидным, что этноним «бухарские евреи» не вписывается в государственное разнообразие края – Бухарский эмират, Кокандское ханство, Хивинское ханство, Туркестанское генерал-губернаторство, а затем республики Советской Средней Азии. Во второй половине XIX в. это название не употребляется. Важно отметить, что в конце XIX – XX в. из России в Среднюю Азию постепенно проникает новое понимание культурных и языковых различий, которое носит этнонациональный характер. В связи с этим происходит процесс этнизации самосознания среднеазиатских евреев, когда они рассматриваются российскими исследователями в качестве этнической общности.

Царская администрация делила среднеазиатских евреев на туземных и иностранных (бухар-

ских), поскольку Бухарский эмират рассматривался как иностранное государство. В последней трети XIX столетия в официальных российских документах появилось название «бухарский еврей». Так именовали среднеазиатских евреев, являвшихся подданными Бухарского эмира. Евреев же, проживавших на территории Туркестана, – подданных России – называли «туземными евреями»<sup>2</sup>. Документы царской администрации свидетельствуют о широком использовании этнонима «среднеазиатские евреи», в составе которого были и бухарские евреи. Так, в письме Управления Оренбургского генерал-губернаторства управляющему Туркестанской областью от 26 июня 1866 г. говорится о праве Оренбургского генерал-губернаторства предоставлять русское подданство среднеазиатским евреям – бухарским, хивинским и других среднеазиатских владений<sup>3</sup>. В письме первого туркестанского генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана от 27 февраля 1872 г. на имя военного министра «По ходатайству главного начальника Оренбургского края» говорится о «порядке водворения в край евреев среднеазиатского происхождения»<sup>4</sup>. В поручении Правительствующего Сената министру внутренних дел Российской империи говорится о «среднеазиатских евреях», без различия их подданства. Об этом же говорится и в документе, подписанном 1 ноября 1891 г. генерал-адъютантом П.С. Ванновским, в связи с предложением генерал-губернатора Туркестана барона А.Б. Вревского об ограничении права бухарских евреев на торговлю в Туркестанском крае на основе договора, заключенного между Россией и Бухарой в 1873 г.

<sup>2</sup> См.: *Амитин-Шапиро З.Л.* Очерк правового быта среднеазиатских евреев. Ташкент–Самарканд, 1931. С. 20.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 9687. Л. 1–1 об.

<sup>4</sup> Там же. Ф. И-1. Оп. 20. Д. 5088. Л. 7.

<sup>1</sup> Цит. по: История Бухары с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1976. С. 10.

Военный министр, говоря о необходимости отмены без исключения евреев, подданным бухарского эмира, права торговли в городах Туркестанского края, пишет, что «тогда права Бухарских, хивинских и других евреев (подчеркнуто мной. – Г. С.) на производство торговли с Россией будут единообразны с правами для всех иностранных евреев»<sup>1</sup>. В ответе военный министр называет бухарскими евреев – бухарских подданных, а принявших русское подданство – среднеазиатскими евреями. Там же отмечается: «Имея это в виду и признавая со своей стороны, что иностранные евреи ни в каком случае не должны пользоваться большими правами, чем евреи, принявшие русское подданство, и что этих последних надлежит сравнивать во всех отношениях с родственными им туземными евреями края...»<sup>2</sup>

Чиновники разного ранга называли местных евреев «туземными» или по-другому. Так, в списке туземных евреев, проживавших в Коканде к 1 января 1908 г., поданном военным губернатором Ферганской области в Канцелярию Туркестанского генерал-губернаторства, указаны 182 еврея без указаний семей, при этом напротив каждой фамилии написано: «кокандский еврей», или «самаркандский еврей», или «ташкентский еврей», или «катта-курганский еврей», «ходжентский еврей», «ошский еврей», «андижанский еврей», «маргеланский еврей»<sup>3</sup>. При этом выделены отдельные списки бухарскоподданных евреев<sup>4</sup> и европейских евреев<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> РГАЭ. Ф. 573. Оп. 6. Д. 7422. Л. 50–50 об, 52 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 50–52, 54–55.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 13. Д. 369. Л. 35–47.

<sup>4</sup> Там же. Л. 49–51 об.

<sup>5</sup> Там же. Л. 47 об–48 об.

В официальном письме управляющего Ташкентским отделением Государственного банка Российской империи, направленном 9 декабря 1908 г. советнику сенатора К.К. Палена, ревизовавшему Туркестанское генерал-губернаторство, речь шла о роли бухарских евреев в торгово-промышленной сфере и в нем в частности отмечалось, что главную роль играют бухарские евреи – русские подданные бухарского происхождения<sup>6</sup>.

Известный лингвист Давид Яковлевич Кайлаков при помощи Петербургской еврейско-бухарской религиозной школы издает в 1907 г. «Короткий таджикский словарь общеупотребительных слов с наречиями туземцев Бухары с переводом» Его нельзя заподозрить в предвзятости: он был одним из ярких и талантливых преподавателей религиозной школы, главным раввином бухарско-еврейской общины. Так, Д.Я. Кайлаков в текст названия словаря включает «туземцы Бухары» и, судя по опубликованной о нем статье, говорит, что этноним, т.е. самоназвание евреев Средней Азии, был «бане исроэль», или «яхуди», а с XVI в. их стали называть бухарскими евреями<sup>7</sup>.

Естественно, что часть среднеазиатских евреев высказывала сомнения в универсальной значимости этнонима «бухарский еврей» для всех среднеазиатских евреев. Например, Биньямин Елизаров, опираясь на результаты экспедиции Н. Ханыкова в верховья реки Зеравшан, приходит к выводу, что в результате этой и последующих экспедиций среди местных таджиков и узбеков выявлена и впервые описана новая, самобытная этническая группа евреев. Эта информация

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 411. Л. 74.

<sup>7</sup> См.: Ниязбаев А. Мост между языками / Газета «Менора». Тель-Авив, 2003, 29 января.

для мировой научной общественности явилась сенсационным открытием.

Б. Елизаров считает, что до прихода русских в Туркестанский край Бухарское ханство не проводило никакой регистрации о рождении, смерти, браке и национальности своих подданных. Евреев называли «яхуди», «джугут», «яхуди махала», а с приходом русских последние начали проводить регистрацию населения, в том числе евреев, которых называют вначале зеравшанскими, затем механически делят их на три группы: «туземные», «иностранные» и «бухарские» (подданные эмирата). При советской власти их называют «майда милат» (малые народы), а на излете советского эпохи – «среднеазиатские евреи».

Основоположниками определения этноса как «среднеазиатские евреи» в 30–80-х гг. XX столетия являются Е.Д. Поливанов и Я.И. Калонтаров. Последним название этнонима «среднеазиатские» закреплено в книге «Народы мира», издание АН СССР в 1962 г.<sup>1</sup>

Его однофамилец М. Калонтаров в статье «Еще раз о термине “бухарские евреи”» пишет: «Многие историки и по сей день нас, среднеазиатских евреев, неправомерно сужая масштабы расселения, связывая только с Бухарой и бухарским диалектом таджикского языка, ошибочно называют бухарскими евреями. Во всяком случае, до середины 30-х гг. XX в. мы себя так не называли и всегда о себе говорили “исроэл”, “яхуди”».

В исторической литературе мы также не встречаем названия «бухарский еврей». Еще в изданном в 1934 г. «Альманахи ад-а биети нафиси яхудиени махали» («Альманах или сборник избранной литературы местных евреев») употреб-

лялось название «местные евреи» – «яхудиени махали», а до середины 30-х гг. во всех исторических исследованиях, энциклопедиях (в том числе еврейской) и юридической документации евреев в Средней Азии называли туземными, местными и чаще – среднеазиатскими. Так например, горские евреи из Дагестана, Азербайджана или Кабардино-Балкарии не называют себя, скажем, дербентскими, бакинскими и т.д. Иранские евреи не говорят о себе, что они мешхедские или ширазские. Их называют иранскими. Евреев из Марокко в целом называют марокканскими. Евреев из Польши называют польскими, а в целом европейское еврейство – ашкенази<sup>2</sup>.

Известно, что надуманное в советское время название «бухарские» в юридической документации бывшего Союза сохранялось недолго. Уже после Второй мировой войны в Узбекской ССР в паспортах, анкетах, автобиографиях и т.д. требовалось писать не «бухарский», а просто «еврей».

В историко-этнографических работах З. Амитина-Шапиро, Л. Кантора употребляется термин «туземные евреи», а языковед, лингвист-этнограф Я.И. Калонтаров в своих научных трудах, изданных в середине XX в., употребляет только термин «среднеазиатские евреи».

Видный специалист по истории бухарско-еврейской общины М.М. Абрамов утверждает: «Вследствие их большого количества в Бухаре евреи Средней Азии с XVI века стали называться бухарскими евреями»<sup>3</sup>. Крупный израильский ученый М.И. Занд также считает, что наименование «бухарские евреи» закрепилось за членами

<sup>2</sup> Годы, люди, факты...: сб. ст. и очерков о бухарских евреях Самарканда: По материалам газеты «Шофар» 1999–2003. Ч. III. Самарканд, 2003. С. 49–50.

<sup>3</sup> Абрамов М.М. Бухарские евреи в Самарканде. Самарканд, 1993. С. 10.

<sup>1</sup> См.: Бухарская газета. Тель-Авив. 2002. № 90, декабрь.

общины потому, что до завоевания Россией Средней Азии значительная часть общины жила на территории Бухарского ханства. Сами бухарские евреи называли себя «исроил» или «яхуди»<sup>1</sup>.

Большое внимание этнониму «бухарский еврей» уделяет и крупный специалист по древней истории этой этнической общины Давид Очильдиев. Он отмечает, что на базе восточного еврейства постепенно образовалось около 20 малых и больших самобытных еврейских общин, каждая из которых имела четко выраженную национально-этническую самоидентификацию. Это, например, иранские, курдские, горские и грузинские евреи. Бухарские евреи были одной из таких самобытных этнолингвистических общин (субэтносов)<sup>2</sup>. По его мнению, этноним «бухарские евреи» – географического или, строго научно, топонимического происхождения. После исламизации Центральной Азии иудеев стали называть не только «яхуди», но чаще и «мусовихт», «мусови» (Муса – арабская форма имени Моисей) или «джухуд» («джугут») (диалектная форма этнонима «яхуд»), носивший в известной мере уничижительный характер.

С середины 1920 г. слово «джугут» стало настолько распространенным (особенно в просторечии), что нередко и сами евреи стали пользоваться им. В 20–30-е гг. XX в. в документах и в советской этнографической литературе широко был распространен термин «туземные евреи», возникший сразу после превращения Туркестанского края в колонию России. А в самом Центрально-Азиатском регионе в эти же годы

в ходу были два других названия: «майда миллат» («национальное меньшинство», «нацмен») и «яхудихои махаллий» («местные евреи»). С конца 40-х гг., по-видимому в связи с усилением антисемитской политики, оба этих термина исчезают из официальных документов. Вместе с тем в 30-е гг. субэтническую группу евреев в Средней Азии все чаще стали называть бухарскими (иногда среднеазиатскими) евреями<sup>3</sup>.

Этноним «бухарские евреи» применялся далеко не всегда. Более того, во всех переписях населения, начиная с первой всероссийской переписи 1897 г. и советских переписей 1920, 1926, 1939, 1959, 1970, вплоть до последних, 1979 и 1989 гг., нет этнонима «бухарские евреи», а есть «туземные» или «среднеазиатские евреи», а в советский период – только «среднеазиатские евреи». Еще в 1970-е гг., собирая архивный материал в Отделе статистики населения и здравоохранения ЦСУ при Совете Министров УзССР, я обратился за разъяснением к специалистам: «Почему в советской литературе 20–30-х гг. (за исключением незначительной части, изданной в Узбекистане), а также во всех официальных статистических материалах всего советского периода, говорится о “туземных” или “среднеазиатских” евреях?» Специалисты-статистики объясняли это тем, что, во-первых, среднеазиатские евреи, как малочисленная этнографическая группа, живут на территории почти всей Средней Азии, а не только в Узбекистане или Таджикистане. Во-вторых, термин «евреи среднеазиатские» использовался во всех переписях населения, начиная с Первой всероссийской переписи населения 1897 г.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1. С. 555–556; Занд М.И. Бухарское еврейство и завоевание Средней Азии Россией // Пелшам. 1988. № 35. С. 46–83.

<sup>2</sup> Очильдиев Д. Бухарские евреи: кто мы и откуда // Бухарские евреи: кто мы? Энциклопедический словарь / под ред. И. Мошеева. Тель-Авив, 1999. Т. 1. С. 6–7.

<sup>3</sup> Очильдиев Д. Бухарские евреи: кто мы и откуда. С. 379–384.

<sup>4</sup> Гитлин С.И. Бухарские евреи – страницы истории советского периода // Диаспоры. 2002. № 4. С. 123–124.

Накануне распада СССР на Первом съезде еврейских общин СССР, состоявшемся в Москве в начале апреля 1991 г., было принято решение: «впредь считать неправомерным использование таких названий, как “местные”, “туземные”, “среднеазиатские” евреи. Исторически сложившимся для них названием является “бухарский еврей”»<sup>1</sup>.

Завершая рассмотрение вопроса, связанного с происхождением этнонима «бухарские евреи», необходимо сделать одно существенное замечание по отношению к этнонимическим данным, сообщаемым некоторыми авторами. Оно состоит в указании на далеко не полную определенность в характеристиках тех понятий, которые должны соответствовать термину «бухарские евреи». Этот термин может пониматься чрезвычайно широко и неопределенно. По нашему мнению, этноним «среднеазиатские евреи» – наиболее адекватен для всех евреев, живших в различных районах Средней Азии. Привычное понятие «бу-

харские евреи» при научном подходе оказывается неточно отражающим исторические и тем более современные реалии. Но в ходе обсуждения вопроса об этнониме «бухарский еврей» в среде интеллектуалов этой общины все чаще высказывается мнение о необходимости поиска научного решения этой проблемы и целесообразности применения названия общины, исходя из исторических реалий. Например, М. Калонтаров считает исторически логичным сохранить название «среднеазиатские евреи»<sup>2</sup>. Б. Елизаров отмечает, что в настоящее время активно используется новый термин «евреи Центральной Азии» или «евреи восточного крыла мировой диаспоры», но отказаться в одночасье от употребления этнонима «бухарские евреи» невозможно<sup>3</sup>.

Разделяя в принципе их точки зрения, заметим, что в официальных статистических документах на протяжении более 120 лет пользуются термином «среднеазиатские евреи».

---

<sup>1</sup> Датхаев Ю. О бухарских евреях (Краткие очерки и размышления). Душанбе, 1992. С. 18–19.

---

<sup>2</sup> Годы, люди, факты...: сб. ст. и очерков о бухарских евреях Самарканда. С. 50.

<sup>3</sup> Бухарская газета. Тель-Авив. 2002, декабрь.



**Татьяна Емельяненко**  
**БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ**  
**В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СРЕДНЕЙ АЗИИ:**  
**СТРАТЕГИЯ И ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ**

**Б**ухарские евреи – одна из этнических групп еврейского народа, чья историческая судьба на протяжении многих столетий была неразрывно связана с историей и культурой народов Средней Азии. В настоящее время они почти исчезли с ее этнической карты, и о былом присутствии здесь многочисленных и многолюдных еврейских общин напоминают лишь единичные семьи, которые еще остались в наиболее крупных городах Узбекистана – в Бухаре, Ташкенте, Самарканде, Коканде. Подавляющее же большинство бухарских евреев ныне сосредоточено в Израиле, США, Канаде, в странах Западной Европы. Неизбежный процесс адаптации к новым социальным и культурным условиям и интеграции в общество стран проживания ведет и к столь же неизбежному разрушению тех устоев, которые определяли их жизнь в Средней Азии, изменению менталитета и самосознания. Однако в свое время и среднеазиатский период был также связан с большими трансформационными процессами в культуре и менталитете евреев, которые обосновались в этом регионе и формировались не только как особая еврейская этническая группа, но и как самобытная этнокультурная общность в его пространстве.

**Историческая и коллективная память о происхождении.** Сведения о происхождении бухарских евреев, которые содержатся в археологических, эпиграфических и письменных источниках малочисленны, носят косвенный характер

и не дают исчерпывающих ответов на вопросы о времени и путях их появления в Средней Азии<sup>1</sup>. Не подтверждаются историческими источниками и народные предания, которые, наряду с собственными версиями, обычно приводили авторы XIX – начала XX в., описывая народы этого региона. В них фигурируют разные эпохи и исторические события, которые могли привести евреев в Среднюю Азию: завоевание ассирийцами Израильского царства (772 г. до н.э.), покорение вавилонским царем Навуходоносором (597 г. до н. э.) и впоследствии проживание в границах Ахеменидской империи, созданной персидским царем Киром II, позднее – в империи Александра Македонского и Селевкидов, границы которых на востоке включали и Трансоксианию – среднеазиатское Междуречье, распространение арабами ислама в VII–VIII вв. и походы Чингисхана, при котором из разоренных им городов Персии в 1220 г. многие евреи бежали в Самарканд и Бухару, а также цивилизаторская деятельность

---

<sup>1</sup> Три еврейских путешественника. М.; Иерусалим, 2004. С. 160; *Livshits V., Usmanova Z.I.* New Parthian Inscriptions from Old Merv // *Irano-Judaica III: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture through the Ages.* Jerusalem, 1994. P. 103–104; *Ершов С.А.* Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуариальными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Т. V. Ашхабад, 1960. С. 179; *Бартольд В.В.* Сочинения: в 9 т. М., 1963–1967. Т. 2. Ч. 1. С. 220; *Очильдиев Д.* Пленники Навуходоносора. Кн. I. Нью-Йорк, 1998. С. 258; *Zand M.* Bukhara Jews // *Encyclopedia Iranica.* New York; London, 1989. Vol. IV. P. 531–533.

Тимура (1336–1405), свозившего отовсюду в свою столицу Самарканд ремесленников, в том числе еврейских мастеров разных специальностей, и других правителей более позднего времени<sup>1</sup>. Все они известны в изложении европейских авторов, и выделить среди них действительно народные предания и авторские гипотезы трудно. Сегодня бухарские евреи в большинстве своем хорошо осведомлены о том, что написано и пишут о них в различных изданиях, и «цитируют», как в устных беседах, так и в своих публикациях, различные версии о своем происхождении. Иными словами, произошло соединение исторической и коллективной памяти, когда теории и версии сторонних наблюдателей и исследователей о той или иной этнической культуре становятся частью самосознания ее носителей.

Версии, согласно которым евреи проживают в центральных районах Средней Азии с древних времен, в XIX – начале XX в. получили особую популярность, поскольку отвечали актуальным задачам развивавшегося в то время сионистского движения – задачам «собрания диаспоры» и обоснования единых корней столь непохожих к этому времени региональных еврейских этнических групп. Эти версии некоторыми авторами и сегодня выдаются как непреложный факт, по-

зволяя им апеллировать и к полуторатысячелетней, и к двухтысячелетней истории проживания бухарских евреев в Средней Азии. Так, статья израильского исследователя С.И. Гитлина начинается словами: «Численность бухарских евреев невелика, но их знают все народы Средней Азии, жившие с ними рядом в течение 20 веков», – т. е. этот срок для автора является саморазумеющимся<sup>2</sup>. Современные бухарские евреи также проявляют стремление подчеркнуть древность своего появления в регионе, подкрепляя ее сведениями из печатных изданий, излагая их в «популярном» виде. Например, одни с уверенностью сообщали нам, что «бухарские евреи приехали из Израиля, когда римляне разгромили разные племена», или что «многие евреи пришли сюда в V в до н.э.», другие – что бухарские евреи происходят от колена Биньямина и т.д. Литературные версии подкреплялись собственными доводами. Так, служитель еврейского кладбища в Бухаре, показывая старые надгробные плиты с почти стертým рельефом, убежденно заверял, что им более 1000 лет<sup>3</sup>.

Вместе с тем, насколько эти представления имели место в коллективной памяти бухарских евреев XIX в., когда они еще не знали, что пишут о них исследователи, остается неизвестным. Наиболее релевантная информация в устных преданиях о своем происхождении, как следует полагать, связана у них была с событиями, произошедшими не ранее XIV в. – их они приводили прежде всего в прошлом и приводят в первую очередь сейчас, – относящимися к эпохе империи Тимура и к последующим периодам. При этом важным аспектом таких преданий для них

<sup>1</sup> См., например: *Бурнашев Т.* Путешествие по Сибирской линии до г. Бухары в 1794 г. и обратно в 1795 г. // Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. СПб., 1818. Ч. 2. С. 65–66; *Спасский Г.* Новейшее описание Бухарии // Азиатский вестник. 1825, май. С. 5; *Наливкин В.* Ислам и закон Моисея // Справочная книжка Самаркандской области. 1898. Вып. VI. Самарканд, 1899. С. 66–74; *Логофет Д.* В горах и на равнинах Бухары (Очерки Средней Азии). СПб., 1913. С. 479; *Радлов В.В.* Евреи в Самарканде (Из отчета Радлова о поездке его в Зеравшанский край летом 1868 г.) // ИИРГО. Т. V. Вып. 6. 1869. С. 254–255; *Wolff J.* Narrative of a Mission to Bokhara in the Years 1843–1845 to Ascertain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Connolly. London, 1845.

<sup>2</sup> *Гитлин С.* Далекое и близкое прошлое бухарских евреев // Диаспора. № 1. 2002. С. 162.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора, 1993–1994 гг.



является мотивация присутствия евреев в регионе. В большинстве из них речь идет о том, что евреи были именно «приглашены» за те или иные заслуги, а не поселились здесь исключительно по своей инициативе. Так, в одном из преданий рассказывается, что Тимур привез евреев в свою столицу Самарканд, чтобы они, будучи повсеместно известными как искусные ремесленники, сделали процветающим этот город; в другом повествуется о том, что, когда у эмира Бухары (имя и время не называются) заболела 12-летняя дочь и ее никто не мог вылечить, ему посоветовали обратиться к еврею из Персии, и тот вылечил девочку за 10 дней. В благодарность эмир предложил ему остаться в Бухаре и разрешил, чтобы с ним приехало еще 10 евреев – количество, необходимое у евреев для совершения коллективной молитвы – *миньян*<sup>1</sup>. В вариантах этого предания приглашенными евреями могли быть красильщики шелка (либо вообще тканей), или ткачи шелка, или строители<sup>2</sup>. Но главное, что в контексте всех преданий «пришельцы» выступали в роли «цивилизаторов», научивших местных жителей каким-то новым навыкам или ставшие благодаря своим умениям необходимыми для них. Последнее, очевидно, следует расценивать как рефлексию на свое положение диаспоры в окружающем этническом пространстве и, если говорить о современности, – реакцию на осознание своего места и роли в культуре теперь уже почти бывшей родины.

### **Традиционное расселение и направления миграций в последней трети XIX – начале**

**XX в.** В конце XVIII – начале XIX в., когда бухарские евреи попадают в поле зрения европейцев, они проживали преимущественно в городах Бухарского ханства. Благодаря этому в литературе (русскоязычной и европейской) за ними и закрепилось наименование «бухарские», хотя сами себя они называли *яхуди* («еврей»), *исроэл* («израильтянин») или *бане исроэл* («сыновья Израиля»). После образования Туркестанского генерал-губернаторства (1867–1868), в состав которого вошла часть ханства, включая города с еврейским населением, «бухарскими» чаще именовали евреев, оставшихся под властью бухарского эмира, отличая их тем самым от туркестанских, «туземных», евреев. В настоящее время это название прочно вошло и в лексикон всех среднеазиатских евреев, связывающих свою историю со Средней Азией.

География расселения бухарских евреев в регионе в прошлом, во-первых, ограничивалась городами с высокоразвитой торгово-ремесленной деятельностью, прежде всего текстильной, во-вторых, была ориентирована преимущественно на города с преобладающим таджикским населением. Бухарские евреи говорят на таджикском языке, и даже в городах с узбекским населением таджикский оставался для них языком «внутреннего» общения<sup>3</sup>. На этом языке они писали еврейской графикой, причем не только деловые бумаги, но и амулеты. В собрании РЭМ, например, хранятся написанные таким образом «дневник» еврейского купца из Бухары, в котором он подробно описывает все свои торговые операции (Архив РЭМ, РКП-83), и пергаментный амулет

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, 1993–1994, 2002 гг.

<sup>2</sup> *Датхаев Ю.И.* О бухарских евреях. Душанбе, 1992. С. 10; *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (В связи с историей кварталов). М., 1976. С. 75–76.

<sup>3</sup> Он принадлежит у них к самаркандско-бухарскому диалекту таджикского языка и содержит некоторые фонетические, грамматические и лексические формы древнееврейского происхождения (Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II. М., 1963. С. 610–611).

(РЭМ кол. 8762–33733/5) из категории «камеа» или «шивити» (бух.-евр. «комса») – амулетов с заклинаниями и каббалистическими формулами против злых духов. Несмотря на то, что такой амулет не соответствовал установленному религиозными правилами образцу, он почитался местными евреями не меньше, чем амулеты, написанные и оформленные по всем канонам, которые им присылали из Палестины.

Точно обозначить все места расселения бухарских евреев до присоединения Средней Азии к России не представляется возможным из-за отсутствия исчерпывающих данных. Главным городом была Бухара, где существовала тогда и самая многочисленная община – свыше 2000 человек<sup>1</sup>. По преданию, не менее 800 лет существовала еврейская община в Кермине, расположенном между Бухарой и Самаркандом<sup>2</sup>. Старинными считаются еврейские общины в Шахриябзе, Карши, Каттакургане, в Ходженте, Каратаге – столице Гиссарского бекства Бухарского ханства – и в Душанбе<sup>3</sup>, расположенном в 60 км от Каратага и известного как место проведения многолюдных базаров и центр бухарско-персидской торговли<sup>4</sup>. Не одно

столетие, судя по местным преданиям, насчитывала еврейская община в Маргилане – городе, располагавшемся в границах Кокандского ханства, но с преобладающим таджикским населением и высокоразвитым шелкоткацким ремеслом: в местных мастерских в начале XIX в. выделывали «персидские парчи, бархаты и разные азиатские материи, которые они передают в Бухарию и Кашгарию» в обмен на другие товары, в том числе «камфу и все лучшие китайские материи»<sup>5</sup>. Жили евреи и в Коканде, но в незначительном количестве<sup>6</sup>, так как, несмотря на столичный статус и торгово-ремесленное развитие, этот узбекский город за пределами Бухарского ханства оставался малопривлекательным для бухарских евреев.

Однако после присоединения значительной части Средней Азии к России этнические «барьеры» уступили место экономическим интересам, способствуя значительной миграции бухарских евреев из Бухарского ханства в развивающийся город Туркестанского края, где к тому же были отменены правовые и бытовые ограничения, применявшиеся к иноверцам (*зимми*) в мусульманском мире, и бухарские евреи, получив статус «туземцев», приобретали равные права с другими среднеазиатскими народами.

Так, уже к концу 1880-х гг. в городах Ферганской долины – в Коканде, Намангане, Андижане, Маргилане – насчитывалось более тысячи евреев, приехавших сюда из Бухары и других городов ханства<sup>7</sup>. Волна переселенцев направилась

<sup>1</sup> *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. СПб., 1871. С. 93; *Радлов В.В.* Евреи в Самарканде. С. 255; *Ривлин С.* Заметка о бухарских евреях // Недельная хроника Восхода. 1888. № 35. С. 831.

<sup>2</sup> *Кеслер И.Д.* Подворное обследование Керминского еврейского квартала (махалля) // Вопросы биологии и патологии евреев. Сб. III. Вып. II. Л., 1930. С. 72.

<sup>3</sup> *Логофет Д.* Бухарское ханство под русским протекторатом. Т. I. СПб., 1911. С. 277; *Левинский М.* К истории евреев в Средней Азии // Еврейская старина. 1928. № 12. С. 336; *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. С. 37; *Маев Н.А.* Описание Бухарского ханства // Материалы для статистики Туркестанского края / под ред. Н.А. Маева. Вып. V. СПб., 1879. С. 93.

<sup>4</sup> *Ремез П.А.* Внешняя торговля Бухары до мировой войны: Опыт историко-статистического обзора торговли ханства вне сферы таможенного объединения с Российской империей. Ташкент, 1922. С. 18.

<sup>5</sup> *Назаров Филипп.* Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. М., 1968. С. 49.

<sup>6</sup> *Вельяминов-Зернов В.В.* Сведения о Кокандском ханстве // Вестник ИРГО за 1856 г. Кн. V. СПб., 1856. С. 127.

<sup>7</sup> Обзор Ферганской области за 1988 г. Новый Маргелан, 1889. С. 13, 47; *Ривлин С.* Заметка о бухарских евреях // Недельная хроника Восхода. 1888. № 2. С. 34; *Левинский М.* К истории евреев в Средней Азии. С. 315, 320.

также в Ташкентский оазис и в Ташкент почти сразу после того, как город стал столицей Туркестанского генерал-губернаторства, и особенно после окончания строительства Среднеазиатской железной дороги (1899), благодаря которой он превратился в крупнейший в регионе пункт транзитной и международной торговли. Но уже к концу 1880-х гг. здесь насчитывалось до 1500 бухарских евреев.

Следует отметить, что дореволюционные официальные статистические сведения о расселении бухарских евреев (впрочем, как и советского времени<sup>1</sup>) позволяют лишь весьма приблизительно проследить динамику их численности в разных городах и в разные периоды XIX – начала XX в. Но среди документов архива Туземно-еврейского музея, существовавшего в Самарканде (1923–1938), сохранился «Список туземных евреев, проживающих в Средней Азии»<sup>2</sup>, с указанием пунктов проживания и численности в них бухарских евреев. Правда, он датирован августом 1927 г., но все же отражает картину их расселения и в первые десятилетия XX в. В списке перечислено 36 городов, где жили в это время бухарские евреи. Наиболее многочисленными еврейские общины, согласно списку, были в Самарканде (10 000), Бухаре (7500), Коканде (5000), Ташкенте (3200), Андижане (2500), Маргилане (1900), Кермине (1500), Шахрисябзе (1200), Хатырчи (1100), Каттакургане (800), Мерве (800), Намангане (750), Пейшамбе (650), Керки (600), Ходженте (590), Казалинске (560), Скобелеве (500), Чимкенте (430). От 200 до 300 человек прожи-

вало в Туркестане, Чарджуе, Аулие-Ата, Душанбе, в остальных городах – меньше ста человек. Примечательно, что одновременно с освоением новых городов и ростом бухарско-еврейских общин в тех городах, где они раньше были очень малочисленны, сохранялись и росли общины в городах их традиционного проживания, особенно в тех, которые вошли в состав Туркестанского края, – Самарканде, Шахрисябзе, Хатырчи, Каттакургане и др. Здесь они находили благоприятное для себя сочетание привычной этнокультурной среды и новых перспективных социально-экономических условий. Особенно существенно возросло количество евреев в Самарканде. Если сразу после вхождения города в Туркестанское генерал-губернаторство (1868) их насчитывалось приблизительно 1000 человек<sup>3</sup>, то в первые десятилетия XX в. уже более 10 000<sup>4</sup>, и местная община была самой крупной в регионе.

Таким образом, несмотря на то, что география миграций бухарских евреев в Средней Азии после ее присоединения к России, изменение их численности в тех или иных городах определялись уровнем и перспективами их экономического развития, все же устойчиво сохранялось предпочтение ими того этнокультурного пространства, в котором они жили традиционно и которое, по всей вероятности, считали «своим». Наши информанты – узбеки и таджики, рассказывая о бухарских евреях, проживших в различных городах Узбекистана, нередко говорили, что «они всегда ориентировались на Бухару, это (у них. – Т. Е.) центр национальности, нацио-

<sup>1</sup> См.: Членов М. Евреи Самаркандской области в 1979 г.: статистический обзор // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. научн. тр. / сост. И. Дворкин. СПб., 1995. С. 150–159.

<sup>2</sup> Архив Питербургского института иудаизма (ПИИ). Ф. 5. Оп. 5. Д. 7. Л. 6–8.

<sup>3</sup> Радлов В.В. Евреи в Самарканде. С. 255.

<sup>4</sup> Абрамов М.М. Бухарские евреи в Самарканде. Самарканд, 1993. С. 20. В Туркестанский край устремились не только евреи Бухарского ханства, но и из Ирана и Афганистана (Куповецкий М.С. Евреи из Мешхеда и Герата в Средней Азии // ЭО. 1992. № 5. С. 56–57).

нальных обычаев, культуры...». Данное мнение распространялось прежде всего на традиционную культуру, например на одежду (повсеместно «они одевались чуть по-таджикски и полностью по-бухарски...»<sup>1</sup>, но переносилось зачастую и на современную бытовую культуру повседневности.

**Традиционная хозяйственная деятельность как механизм социокультурной адаптации.** Согласно Ф. Барту, «позитивные отношения, связывающие несколько этнических групп в макросоциальную систему, зависят от взаимодополнительности групп по отношению к некоторым из характерных для них культурных признаков»<sup>2</sup>. Областью взаимодополнительности и взаимозависимости, обеспечивавших многовековую устойчивость существования и относительно благополучную историю бухарских евреев в Среднеазиатском регионе, являлась хозяйственная деятельность и перераспределение профессиональных ниш, которое исторически сложилось между ними и окружающим населением.

Виды занятий, их структура и характер сформировались у бухарских евреев в процессе интеграции и адаптации к местной этнокультурной среде и корректировались обществом-реципиентом по обычному для него принципу отношений с иммигрантами, оставляя им «лишь ту часть жизненного пространства, которая не занята коренными жителями»<sup>3</sup>. Так, в арабских халифатах

евреи, как и другие неарабы, были земледельцами и ремесленниками, так как арабы – кочевники и воины – считали эти виды деятельности унизительными для себя<sup>4</sup>. Однако в Средней Азии для еврейских переселенцев оказались доступны лишь две незанятые или недостаточно занятые профессиональные ниши – ремесло и торговля, так как плодородные земли здесь были заняты аборигенным оседлым населением, а тюркские кочевники безраздельно владели пастбищами. Психологический же склад как, вероятно, первых поколений переселенцев, так и последующих, формировавшийся в условиях длительного изгнания и жизни среди других, часто враждебных, народов, оставлял евреям путь мирного вживания и приспособления к окружающей этнокультурной среде.

При этом никаких официальных запретов или ограничений на поселение евреев в сельской местности и занятие сельским хозяйством в Средней Азии никогда не существовало. Впервые такой запрет появился только 3 мая 1882 г. и был введен российскими властями на территории Туркестанского генерал-губернаторства, но затронул, по существу, лишь интересы восточно-европейских евреев, так как для бухарских евреев, имеющих менталитет, образ жизни и сферу занятий исконных горожан, давно не являлся актуальным. Это обстоятельство наглядно проявилось, когда в конце 1920-х – 1930-х гг. советскими властями была предпринята попытка организовать колхозы бухарских евреев, для многих из которых она обернулась трагедией. Они оказались абсолютно не готовы и не приспособлены к сельскохозяйственному труду, причем не только из-за отсутствия профессиональных навыков (не

<sup>1</sup> Подробно об особенностях традиционного костюма бухарских евреев см.: Емельяненко Т.Г. Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект. СПб., 2012.

<sup>2</sup> Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. М., 2006. С. 22.

<sup>3</sup> Левин З.И. Менталитет диаспоры. М., 2001. С. 24.

<sup>4</sup> Там же.

знали, какие культуры и как сажать, как пользоваться инвентарем и т.д.), но и полного неприятия этого вида деятельности как такового. До 1950-х гг. дожило лишь два еврейских колхоза, но и они в конце концов прекратили свое существование<sup>1</sup>.

Наиболее показательна в плане смены или трансформации профессиональной ориентации в ходе адаптации евреев в центральных районах Средней Азии является их торговая деятельность. В древности еврейские купцы играли немаловажную роль в развитии Великого Шелкового пути, с торговыми миссиями в значительной степени было связано освоение евреями территории Среднеазиатского региона и в эпоху раннего Средневековья. Однако по мере оседания и формирования постоянных общин в районах расселения таджиков и оседлых узбеков евреи столкнулись с тем, что эта профессиональная ниша уже была освоена и занята местным населением. В.В. Бартольд, рассматривая происхождение и эволюцию термина «сарт», который в XIX в. применялся к оседлому городскому населению Средней Азии, отмечал, что в арабской литературе XI в. он употреблялся в значении «купец» и относился первоначально к местным иранцам, а с XIII в. – к иранцам и туркам<sup>2</sup>. Это значит, что торговля представляла исконное занятие населения как раз той части региона, где складывались еврейские общины. В исламский период ограничения в торговой деятельности евреев могли быть дополнительно связаны с конфессиональной принадлежностью. Правда, прямых документальных свидетельств этому нет, однако определенные ограничения

могли возникнуть из-за того, что право на международную торговлю и торговлю некоторыми товарами давали непосредственно правители, которые предоставляли его в первую очередь своим единоверцам. Поэтому, если кто-то из евреев и выходил на широкую торговую арену, то это были *чала* – евреи, принявшие ислам, и предоставление им права на свободную торговлю, вероятно, являлось одной из причин исламизации местных евреев. В Бухаре в конце XIX – начале XX в. в руках чала находилась основная часть торговли жемчугом и драгоценными камнями, шелком, они принадлежали к наиболее состоятельным слоям местного населения<sup>3</sup>. Остальным евреям, прежде чем вести крупную и международную торговлю, необходимо было «иметь покровителей среди правящего класса»<sup>4</sup>. В своей экономической структуре мусульманское общество «выделило» бухарским евреям сферу посреднической торговли, которая считалась по исламским этическим нормам предосудительным занятием. Основное место занимала меновая торговля, при которой производители самостоятельно реализовывали свою продукцию, обменивая продукты земледелия на продукты скотоводства, ремесленные – на сельские, и роль посредника отсутствовала или была довольно условна. Однако когда дело касалось продажи импортных товаров или оптовой реализации сырья – хлопка, шелка, шерсти, то участие посредника становилось необходимым,

<sup>1</sup> См.: Трибуна еврейской советской общественности. 1928. № 12, 14, 21; 1930. № 1, 14; 1936. № 24.

<sup>2</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. С. 226–227.

<sup>3</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. М., 1966. С. 178. О чала и их экономической деятельности см.: Каганович А. О евреях-мусульманах, проживающих в Туркестанском крае: По архивным материалам // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: сб. научн. тр. СПб., 1995. С. 116–132.

<sup>4</sup> Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 13.

и эти функции традиционно выполняли бухарские евреи. Они оказались особенно востребованы в торгово-экономических отношениях между Россией и Средней Азией в колониальный период, став основными проводниками в регион российских фабричных товаров, а также поставщиками хлопкового сырья и шелка для текстильной промышленности Центральной России<sup>1</sup> (Рис. 1).



Рис. 1. Торговцы шелком.  
На переднем плане – бухарские евреи. РЭМ

Как и в торговле, в ремесленном производстве евреи оказались «допущены» лишь к некоторым отраслям.

Основное место заняло красильное дело. Оно было широко распространено и у евреев всего мусульманского Востока. Так, испанский путешественник XII в. В. Тудельский сообщал, что в разных городах Палестины у евреев это чуть ли не единственное занятие, отданное правителями

<sup>1</sup> Рабиц Р. Предпринимательская деятельность бухарских евреев в дореволюционном Туркестане // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации. СПб., 1995. С. 133–149; Иванов В.А. Эпоха Туркестанского генерал-губернаторства в истории среднеазиатских (бухарских) евреев // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004. С. 107–109.

им на откуп<sup>2</sup>. Искусством крашения тканей были известны персидские и афганские евреи<sup>3</sup>. А одно из преданий о переселении евреев в Среднюю Азию связано, как упоминалось, именно с владением ими красильным мастерством, которое они привезли из Персии и «научили туземцев красить шелк»<sup>4</sup>. Во всяком случае, начиная с первых свидетельств европейцев о бухарских евреях, это занятие упоминается как основное и характерное именно для них. «Мы нередко узнаем еврея уже по рукам с неотмытой от повседневной работы красной, синей или желтой краской», – писали о бухарских евреях еще в 1920-х гг.<sup>5</sup> (Рис. 2)



Рис. 2. Красильная мастерская по окраске шелка. Самарканд. Фото С.М. Дудина. РЭМ

Они специализировались на крашении шелка и были единственными, кто занимался его окраской в синий цвет при помощи красителя *инди-*

<sup>2</sup> Три еврейских путешественника. С. 104, 110, 113, 115.

<sup>3</sup> Яворский И.Л. Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878–1879 гг. СПб., 1882. Т. I. С. 68.

<sup>4</sup> Вайсенберг С. Евреи в Туркестане (Отчет о летней поездке 1912 года) // Еврейская старина. 1912. № 5. С. 398.

<sup>5</sup> Ошанин Л.В. К сравнительной антропологии этнических групп, пришедших из Передней Азии – арабов и евреев, и этнических групп Узбекистана – узбеков и таджиков. Ташкент, 1929. С. 153.

го (местн. – *нил*) холодным способом (кубовое крашение). Можно только предполагать, почему мусульмане отдали практически на откуп евреям эти два довольно доходных вида крашения. Доходных потому, что шелковые и особенно полушелковые ткани пользовались у узбеков и таджиков огромной популярностью, и их кустарное производство сохранялось дольше, чем хлопчатобумажных тканей. Кроме того, с последних десятилетий XIX в. анилиновые красители стали вытеснять натуральные, и почти все известные по музейным коллекциям среднеазиатские кустарные ткани конца XIX – первых десятилетий XX в. окрашены ими. Исключение составляет синий цвет, который по-прежнему получали окраской индиго, и, следовательно, этот вид крашения оставался востребованным, несмотря на общий упадок красильного дела в начале XX в. Один из авторов 1920-х гг. объясняет распространенность красильного дела среди бухарских евреев тем, что им «разрешалось заниматься только ремеслами, и они избрали самое простое – окраску шелка»<sup>1</sup>. Однако такое объяснение вряд ли справедливо, так как кубовое крашение шелка является весьма трудоемким и занимает в пять раз больше времени, чем требуется для окраски таким способом хлопка<sup>2</sup>, тем более когда необходимо было с помощью индиго получать сложносоставные цвета – зеленый, фиолетовый и другие. Чрезвычайно кропотлива была и окраска нитей для тканей с абровыми узорами, требующая многократного окрашивания нитей (в старинных образцах абровых тканей могло быть до 12 и более цветов). Скорее, причины

кроются в семантике синего цвета как знака траура и смерти, к которой таджики – наследники древних зороастрийских представлений сохранили отчужденное и настороженное отношение. Возможно также, причина в различном отношении к шелку в еврейской и мусульманской традиции: если у евреев он служит выражением престижа и благополучия<sup>3</sup>, то для мусульман шелк представляет излишнюю и не достойную правоверного роскошь<sup>4</sup>. Последнее относилось также к работе с золотом и ношению золотых украшений. В Средней Азии традиционными всегда являлись украшения из серебра, и только в конце XIX в. в Бухаре местные ювелиры стали делать их из золота по заказу представителей властной элиты. Для бухарских же евреев именно золото было традиционным материалом, а украшения из золота – типичные для бухарских евреек (Рис. 3, 4).

Разное отношение к профессиональному музыкальному искусству также являлось причиной того, что в прошлом во многих странах мусульманского Востока музыкантами, певцами, танцорами были местные евреи. Так, у персов музыка и особенно танцы почитались «за развлечение весьма легкомысленное: заниматься не только танцами, но даже и игрой на каком-нибудь музыкальном инструменте ни один уважающий себя и дорожащий своей репутацией человек себе не позволит, и даже разговор о такого рода развлечениях уже считается крайне фривольным. Насколько занятие это неприлично, явствует из

<sup>1</sup> Левинский М. К истории евреев в Средней Азии. С. 320.

<sup>2</sup> Кирпичников М.А. Краткий очерк некоторых туземных промыслов в Самаркандской области // СКСО на 1897 год. Самарканд, 1897. Вып. V. С. 160–161.

<sup>3</sup> У каждой еврейки в Средней Азии, даже бедной, обязательно должно было быть шелковое платье (Лозовская Т.С. Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // Советская Азия. 1930. № 3–4. С. 202).

<sup>4</sup> В Коране (22: 23; 76: 12) шелк и другие роскошные вещи ожидают правоверного только в раю и должны служить ему наградой за все невзгоды и терпение при жизни.



Рис. 3. Бухарские еврейки. 1900–1902 гг. 1980-е гг. Бухара.  
Фото Н. Ордэ. РЭМ

того, что большинство танцовщиков и музыкантов – евреи, а не мусульмане», которых персы приглашали выступать на свадьбах<sup>1</sup>. Такая же картина наблюдалась в местах расселения бухарских евреев, где вплоть до недавнего времени, например, мусульманское население пользовалось услугами исключительно еврейских *созанда* – исполнительниц фольклорных произведений, музыкантш и танцовщиц, которые выступали на свадьбах и других семейных и общественных торжествах. Лишь после массовой эмиграции бухарских евреев из Средней Азии в 1990–2000-х гг. некоторые узбечки и таджички освоили эту профессию, которую прежде, несмотря на то, что оплачивался труд *созанда* всегда

<sup>1</sup> Вульфсон Э.С. Персы в прошлом и настоящем. М., 1909. С. 159; Богданов Л. Персия в географическом, религиозном, бытовом, торгово-промышленном и административном отношении. СПб., 1909. С. 83.



Рис. 4. Бухарская еврейка. Начало XX в. Ташкент.  
Из архива автора.

очень щедро, считали «презренной», так как потребность в ней по-прежнему сохранялась.

Можно назвать еще целый ряд профессий бухарских евреев, которыми им по тем или иным причинам в свое время «позволило» заниматься соседнее население. Причем не всегда это могло быть связано только с религиозными предрассудками. Так, бухарские евреи первыми стали завозить швейные машины в Среднюю Азию и первыми овладели навыками шитья на них в конце XIX в., а в Бухаре, например, составляли основное число таких портных, именовавшихся специ-



альным термином «мошиндозы» – «шьющий на машине»<sup>1</sup>. В данном случае они выступали как новаторы, и более консервативное мусульманское население «уступало» им эту прибыльную область, рассматривая ее в то время как «чужую». Возможно, так было в далеком прошлом и с другими занятиями, которые, как считается, евреи принесли в Среднюю Азию, например крашение шелка и крашение индиго, которые так и остались их монополией на долгое время.

Вместе с тем, все, чем занимались бухарские евреи, было востребовано окружающим населением, даже вино, которое евреи изготавливали для своей обрядовой практики. Несмотря на запрещение Кораном потребления вина, мусульмане покупали его у них, а некоторые евреи становились штатными поставщиками вин и водки ко двору эмира, что давало им значительные социальные и экономические преимущества. Хозяйственная деятельность бухарских евреев особенно наглядно демонстрировала на макро- и микроуровне, т. е. в масштабах общей экономической структуры и в частных бытовых аспектах, стратегию их адаптации и принципы сосуществования с окружающим населением, построенные на взаимозависимости и взаимодополняемости секторов профессиональной активности. Все характерные для них виды хозяйственной деятельности, независимо от того, монополизировали ли они ту или иную сферу или вносили в нее свой вклад наряду с другими этносами, являлись функционально необходимыми в хозяйственном организме традиционного среднеазиатского общества, что обеспечивало стабильность существования

их общины на протяжении ее истории в Средней Азии.

Традиционное деление видов деятельности на презренные и престижные, «благородные», этническое перераспределение сфер деятельности подспудно существовало и в советский период. Но особенно оно стало очевидно в конце XX в., когда начался массовый отток «некоренных» народов из Средней Азии. В частности, в Узбекистане и особенно в местах расселения бухарских евреев резко обозначился дефицит квалифицированных кадров в тех областях, в которых раньше преобладали бухарские евреи. Освободившиеся профессиональные ниши постепенно стали осваивать таджики и узбеки, включая те, которые прежде игнорировали по конфессиональным убеждениям или считали непрестижными, особенно в сфере обслуживания (ремонт обуви, парикмахерское дело, фотографирование и другие). Однако, по общему мнению, качество работы «своих» мастеров (в разных областях) зачастую уступает «еврейскому». Повсеместно вспоминают бухарских евреев-врачей, к которым предпочитали обращаться, доверяя их профессионализму больше, чем «своих». Женщины сожалеют о бухарских евреях-ювелирах, которые «только и могли делать по-настоящему красивые и дорогие золотые украшения»<sup>2</sup>, мода на которые распространилась среди узбечек и таджичек в XX в. Мужчины помнят вкус особой водки, которую делали дома и продавали бухарские евреи, «крепкой и дешевой», и которую так и называли – *джугут арак* – «еврейская водка», а также белого вина – *шихор*, изготавливавшегося из изюма<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. С. 171; Она же. Квартальная община позднефеодального города Бухары С. 76–77; Абрамов М.М. Бухарские евреи в Самарканде. С. 24.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, 2002, 2010 гг.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора, 2010 г.

Эти несколько примеров из современной действительности демонстрируют устойчивость исторически сложившихся границ профессиональной занятости бухарских евреев – в одних профессиях они имели почти монопольные позиции, которые им «оставляло» мусульманское окружение в силу разных причин, в других считались «лучшими». Однако важно отметить, что, рассказывая сегодня о своих бывших соседях, узбеки и таджики вспоминают прежде всего (а зачастую и только!) профессиональную деятельность бухарских евреев, и это, на наш взгляд, дополнительно подчеркивает первостепенность этой области их культуры в процессе интеграции и адаптации в регионе. Стабильный симбиоз генетически и конфессионально разных этнических групп, который сложился в районах проживания бухарских евреев, базировался главным образом на взаимодополняемости и взаимозависимости в профессиональной сфере, что позволяло им сохранять свои «границы» и оставаться независимыми в остальных сферах своей жизнедеятельности.

#### **Сохранность этнокультурных границ.**

Устойчивые межэтнические отношения при сохранении каждой из участвующих в них групп своих этнокультурных границ были бы невозможны без структурирования взаимодействия, без набора правил, предписаний и запретов, регулирующих контакты<sup>1</sup>. Инкорпорированность бухарских евреев в хозяйственно-экономическую структуру среднеазиатского общества, как было показано, также была подчинена определенным правилам, в разной степени релевантным для обеих сторон – принимающего общества и им-

мигрантов-евреев, но принятым последними и обеспечивающим им стабильность существования.

В более широкой социальной сфере контактов набор правил регламентировался принципами традиционных взаимоотношений доминирующего мусульманского большинства с иноверческим меньшинством, основы которых были заложены еще в Арабском халифате в начале VIII в. и выразились в так называемых Умаровых законах (начали складываться в правление Умара II (717–720)) относительно *зимми* – «покровительствуемых», евреев и христиан (с XIII в. подобные законы появились и в Европе). В разных исламских странах и в разное время они имели разную степень применения к иноверцам<sup>2</sup>. Но их изначальная цель не допустить влияния других религий на ислам и обозначить различного рода «символами» его пространство так или иначе повсеместно выражалась в противопоставлении и дихотомии мусульман и представителей других конфессий. В Средней Азии требования к иноверцам заключались в ряде ограничительных мер и запретов и касались «отличительных знаков» в костюме, запрещения передвигаться по городу верхом на лошади, строить дома выше мусульманских, необходимости кланяться и уступать дорогу правоверным и других предписаний<sup>3</sup>. На них всегда особенно обращали внимание в своих заметках о бухарских евреях авторы XIX – начала XX в. и приводили в качестве примера их «бесправного и унижительного» положения.

Вместе с тем на протяжении многих веков Среднеазиатский регион являлся одним из направлений еврейской миграции. В этнической истории бухарских евреев, как можно полагать на

<sup>1</sup> Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. М., 2006. С. 18–19.

<sup>2</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. С. 153.

<sup>3</sup> Абрамов М.М. Бухарские евреи в Самарканде. С. 6–7.

основании народных преданий и косвенных исторических фактов, рассмотренных выше, принимали участие различные еврейские группы, которые в разные исторические эпохи и в силу разных политических, экономических, демографических причин продвигались с территории древней и средневековой Передней Азии в глубь Средней Азии, находя здесь, очевидно, более благоприятные условия, чем в местах своего прежнего проживания. В исламский период этому в немалой степени способствовала веротерпимость среднеазиатских мусульман. «Религиозное презрение» к иноверцам, постоянно отмечаемое большинством европейцев, на уровне бытовых взаимоотношений выражалось главным образом в неприятии ими для себя чужих религиозных воззрений, а не в откровенно враждебном отношении к их представителям. О жителях Бухары, например, писали, что они «плохо соблюдают магометанские законы», потому, в частности, что «не гнушаются иноверцев», и местные евреи «свободно отправляют обряды своей веры и следуют собственным обычаям»<sup>1</sup>. Обвиняли бухарцев даже в юдофильстве и что «они не только не тяготеют сожительством с евреями, напротив, они довольны ими как ловкими торговцами и, главное, двигателями их торговли»<sup>2</sup>. Правители ханства и население одобрительно относилось к тому, что евреи строго соблюдают свои религиозные предписания, так как для них самих религия являлась опорой всего государственного строя и естественной формой существования, и с этой точки зрения они воспринимали поборников других конфессий<sup>3</sup>. Наруше-

ние же раз и навсегда принятых правил поведения и взаимоотношений в мусульманском обществе, от кого бы оно ни исходило и в какой бы форме ни выразалось, рассматривалось как посягательство на основы ислама. Так, в 1898 г., когда в России шли еврейские погромы, мусульмане, видимо поддавшись чьей-то агитации, обратились с просьбой к начальнику Кокандского уезда разрешить «вырезать евреев», но получили отказ и мирно разошлись по домам. При этом автор сообщения особенно подчеркивал законопослушность населения, «дисциплинированного ханами» и привыкшего во всем подчиняться указаниям властей<sup>4</sup>.

В свою очередь соблюдение установленного порядка гарантировало неприкосновенность и бухарским евреям<sup>5</sup>. Как отмечал Н.А. Маев<sup>6</sup>, проживший в Ташкенте почти двадцать лет, хорошо знакомый с местными нравами, «ни евреи, ни мусульмане не придают им унижительного значения; это только старинный обычай, глубоко укоренившийся в Средней Азии»<sup>7</sup>. Подобное отношение отмечалось и в других мусульманских странах расселения евреев<sup>8</sup>. Данный тип право-

<sup>4</sup> Левинский М. К истории евреев в Средней Азии. С. 321.

<sup>5</sup> Олсуфьев А.А., Панаев В.П. По Закаспийской военной железной дороге. С. 167. Факты насильственной исламизации, обычно приводимые в литературе (Бабаханов И. К вопросу о происхождении группы евреев-мусульман в Бухаре // Советская этнография. 1951. № 3. С. 161–162; Каганович А. О евреях-мусульманах, проживающих в Туркестанском крае. С. 116–132), в действительности отражают односторонний взгляд на проблему образования группы чала – евреев, принявших ислам, и требуют более объективной оценки с точки зрения поводов или правомерности поступков самих бухарских евреев, приведших их к перемене веры.

<sup>6</sup> Н.А. Маев работал редактором газеты «Туркестанские ведомости», издававшейся в Ташкенте.

<sup>7</sup> Маев Н.А. Описание Бухарского ханства. С. 93.

<sup>8</sup> См., например, о положении йеменских евреев: Гойтейн Ш.Д. Евреи и арабы (Их связи на протяжении веков). М., 2001. С. 79–81.

<sup>1</sup> Бурнашев Т. Путешествие по Сибирской линии до Бухары в 1794 г. и обратно в 1795 г. С. 85.

<sup>2</sup> Олсуфьев А.А., Панаев В.П. По Закаспийской военной железной дороге: Путевые впечатления. СПб., 1899. С. 168; об этом также: Ривлин С. Заметка о бухарских евреях. С. 34.

<sup>3</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. С. 172.

вых взаимоотношений за многие века совместного проживания воспринимался как норма всеми его участниками и «странным» с этической точки зрения мог казаться лишь стороннему наблюдателю, тем более – просвещенному и либеральных взглядов европейцу XIX века. Возможно, что отдельные предписания лишь юридически закрепляли традиции, характерные для разных конфессиональных и этнических групп мусульманского мира в прошлом. Во всяком случае, «отличительные знаки» в костюме, на наш взгляд, принадлежат как раз к такой категории<sup>1</sup>.

Они выражались в форме отдельных элементов, в расцветке или дополнительных деталях костюма и в разное время и у разных этнических еврейских групп имели свои особенности. В Средней Азии «отличительными знаками» иноверцев должны были служить головной убор, верхний халат и пояс, своим особым видом выделяя их среди мусульман. «Так, например, они не могут носить чалмы, а должны покрывать головы свои небольшими шапочками из темного сукна, опушенными мерлушкой пальца на 2 шириной. Сверх того, они не могут носить других халатов кроме алачевых и отнюдь не могут подпоясываться широкими платками, а тем более шалями, а должны непременно употреблять для этого простую веревку, и для того чтобы они не могли скрыть сего последнего отличия, им строго запрещается носить неподпоясанный халат сверх подпоясанного»<sup>2</sup>. Как считалось, по этим признакам мусульманин мог всегда узнать иноверца, дабы не вступить с ним в «греховную

связь»: приветствовать его мусульманским приветствием или по ошибке поклониться.

Сейчас уже трудно однозначно определить, как в действительности относились сами бухарские евреи и соседнее мусульманское население к такой специфике еврейского костюма, а в народной памяти не сохранилось ни конкретных описаний шапок, халата или пояса, которые должны были служить бухарским евреям «отличительными знаками», ни четкого понимания того, чем именно они так унижали их. Между тем, как можно судить по фотографиям конца XIX – начала XX в., несмотря на отмену всех запретов и ограничений для иноверцев в Туркестанском крае, включая «отличительные знаки», бухарские евреи не стали ни носить чалму, ни появляться среди мусульман в халатах яркой расцветки и по-прежнему выделялись в городской толпе бедным и даже жалким, как иногда описывали их, видом своей одежды<sup>3</sup>. Продолжали они также ходить в характерных для них шапках, причем бухарские евреи дореволюционной волны эмиграции (1880–1910 гг.) увозили их с собой в Палестину, где они оставались обязательным элементом их костюма<sup>4</sup>, а в Средней Азии еще в 1960–1970-х гг. являлись головным убором мужчин почтенного возраста, духовных лиц, исполнителей фольклорных произведений (Рис. 5).

При этом важно подчеркнуть, что в Средней Азии «отличительные знаки» не представляли собой какие-либо специальные детали костюма, как во многих других странах. В Персии, напри-

<sup>1</sup> Подробно см.: Емельяненко Т.Г. «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // Восток. Афро-Азиатские общества. 2010. № 6. С. 110 – 119.

<sup>2</sup> Ханьков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 71–72.

<sup>3</sup> Марков Е. Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. Т. I. СПб., 1901. С. 402.

<sup>4</sup> Bokhara. The Israel Museum, Jerusalem. Cat. no. 39. 1968. F. I, II, IV.



Рис. 5. Бухарские евреи. 1890–1910-е гг. Бухара. Фото А. Engel. РЭМ

мер, евреям полагалось нашивать на грудь кружок из красной ткани или, позднее, носить серебряную пряжку с ажурной надписью арабской вязью «Бен-Израэль». В Средней же Азии «отличительные знаки» – это те элементы костюма, которые и у других народов региона являлись этно- и локально маркирующими и по которым до сих пор различают национальные костюмы каждого из них. Для Средней Азии в целом было характерно, что при региональном единстве костюмного комплекса и покроя основных его элементов, этническое, локальное, возрастное, социальное разнообразие создавалось за счет от-

дельных и порой второстепенных деталей<sup>1</sup>. И в этом контексте «отличительные знаки» в одежде бухарских евреев предстают таким же дифференцирующим признаком, как и в costume других народов региона.

Дистанцированные отношения на разных уровнях и разного качества являлись обычной практикой не только межконфессиональных

<sup>1</sup> Лобачева Н.П. Народная одежда как источник по этногенезу (к вопросу об этногенетических связях народов Средней Азии и Казахстана) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана // Этнография. М., 1991. Вып. III. С. 82–83.

контактов в регионе, но и межэтнических. В полиэтничных кварталах Бухары, например, представители разных этнических групп, несмотря на общую принадлежность к исламу, всегда держались обособленно, следуя собственным обычаям, хотя и составляли одну квартальную общину<sup>1</sup>. В структуре среднеазиатских феодальных городов такие группы представляли самостоятельные единицы, имели свои «границы» и свое «содержание», и взаимодействие осуществлялось в релевантных ситуациях, преимущественно в производственной сфере, где у каждой группы была определенная «ниша». Поэтому положение бухарских евреев, формы их взаимоотношений с окружающим населением в целом отвечали общей системе социальной организации полиэтничных сообществ среднеазиатских городов в прошлом.

В большей части городов бухарские евреи проживали компактно и / или занимали отдельные кварталы<sup>2</sup>. Примечательно, что авторы и XIX – начала XX в., и современные обычно преподносят этот факт как вынужденную и унижительную для евреев меру. Так, например, один из дореволюционных авторов, Д.Н. Логофет, писал, что «бесправное положение в значительной степени побудило еврейское население к замкнутой жизни»<sup>3</sup>. О.А. Сухарева также, описывая историю кварталов Бухары, в том числе еврейских, сообщает, что при ханах евреям запрещалось селиться в кварталах мусульман<sup>4</sup>. Однако дей-

ствительность свидетельствует о несколько иной ситуации.

Во-первых, во многих небольших населенных и даже некоторых крупных пунктах евреи как раз и жили среди мусульман, включая Самарканд, до того как им удалось приобрести здесь участок земли. Во-вторых, возможность проживать в разных кварталах отвечала интересам и мусульман, и евреев, т.к. присутствие иноверцев не нарушало религиозно-бытовые правила их повседневной жизни. Так, евреи Самарканда считали своим важнейшим достижением получение в 1843 г. права на покупку и заселение участка земли (2,75 га) в восточной части города, названного впоследствии *Махалла-и яхудиен* – «еврейский квартал». Эта акция стоила больших усилий руководителям общины: земля была куплена за 10 000 таньга, и неизвестно, состоялась ли бы сделка, если бы эмир Насрулло хан Бахадур (1826–1860), заверивший своей печатью купчую, не нуждался в то время в срочном пополнении казны для погашения долгов и затеянной им реорганизации армии<sup>5</sup>. А имя одного из ее инициаторов, руководителя местной еврейской общины с 1836 по 1878 г. *калонтара (носи)* Моше бен Ильяху Абулхаира, с тех пор вошло в анналы истории бухарских евреев. В Бухаре к началу XX в. существовало три еврейских квартала, основанных в разное время на землях, которые бесплатно предоставляли власти местным евреям по мере увеличения их численности. В тех городах, где не было специально выделенной для проживания евреев территории, они все равно предпочитали селиться компактно, и «махалла-и яхудиен» складывался здесь естественным образом (Рис. 6, 7).

<sup>1</sup> Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. С. 81.

<sup>2</sup> Костенко Л. Ф. Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. С. 93; Маев Н. А. Описание Бухарского ханства. С. 93; Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. С. 11.

<sup>3</sup> Логофет Д. В горах и на равнинах Бухары. С. 481.

<sup>4</sup> Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. С. 80.

<sup>5</sup> Абрамов М. М. Бухарские евреи в Самарканде. С. 9–11.



Рис. 6. Семья Давида Калонтарова – старосты (*калонтара*) еврейской общины Самарканда (сидит в центре). 1902 г. Самарканд. Фото С.М. Дудина. РЭМ

Все контакты с государственными структурами осуществляли руководители общин, и рядовые члены только в исключительных случаях имели с ними дело<sup>1</sup>. На практике от бухарских евреев требовалась главным образом своевременная сдача в казну подати (*джизья*), за что перед *кушбеги* отвечал староста общины – *калонтар*, и он же, передав собранную сумму, получал две символические пощечины, которые, согласно мусульманским законам, должен был

бы получать каждый сдающий *джизью* еврей<sup>2</sup>. В остальном еврейские общины были автономны, а их члены контактировали с соседним населением лишь по мере необходимости. «Среди стариков нередко встречаются совершенно «библейские» по внешнему виду старцы, замкнутые, опасющиеся даже прикосновения «гоя», чуждые его культуре, – отмечали современники. Другие, более молодые, привыкшие к торговле и

<sup>1</sup> Сухарева О. А. Бухара XIX начала XX в. С. 170.

<sup>2</sup> Абрамов М. М. Бухарские евреи в Самарканде. С. 6; Безе Е.А. Путеводитель по Центральной Азии. М., 1888. 27.



Рис. 7. Бухарские еврейки из *Махалла-и яхудиен* в Самарканде. 1902 г. Фото С.М. Дудина. РЭМ

к общению с разнообразными племенами, <... > менее замкнуты и типичны, но все же не теряют своей самобытности...»<sup>1</sup>.

Как считали специалисты, благодаря социокультурной обособленности и эндогамии бухарским евреям удалось сохранить чистоту «исходного древнебиблейского» антропологического типа: «Нужно думать, что в эпоху исхода из Палестины предок нашего среднеазиатского еврея

был таким же семитом по языку и арменоидом по типу, как и его враг вавилонянин. И в этом смысле среднеазиатские евреи сохранили большую чистоту исходного типа по сравнению с евреями восточно-европейскими, которых также относят к ашкеназийскому типу»<sup>2</sup>.

В устной традиции бухарских евреев, правда, существует рассказ о том, что дед последнего эмира Бухары, Сейид Музаффар-хан, специально

<sup>1</sup> Азиатская Россия. Т. I: Люди и порядки за Уралом. Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. СПб., 1914. С. 339.

<sup>2</sup> *Ошанин Л.В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Ереван, 1957. С. 143, 147, 152–153.



женит узбеков на еврейках, которые славились красотой, чтобы «рождались красивые узбеки»<sup>1</sup>. Действительно, европейцы всегда отмечали внешние данные бухарских евреев. А. Борнс, например, писал, что «в Бухаре это племя замечательно необыкновенною красотою, и мне не раз случалось встречать в своих прогулках прекрасную Ревету с густыми локонами, опускавшими на плечи и придававшими лицу еще более прелести»<sup>2</sup>. Но в случае брака с мусульманином их дети уже не считались евреями, так как почти вплоть до конца XX в. бухарские евреи, как и мусульмане, определяли свою этноконфессиональную принадлежность по отцу<sup>3</sup>.

В советское время единичные браки узбеков или таджиков с еврейками имели место. Однако попавшую в мусульманскую семью еврейку не приглашали на традиционные женские мероприятия, такие как Биби Сешамбе и Мушкулькушод, могли не звать на свадьбы и поминки, устраиваемые кем-либо из жителей *махалли* – квартальной общины. Принесенные ею в приданом *сюзани* – традиционные вышитые покрывала не развешивали по стенам, как, например, это полагалось делать в Самарканде, а складывали и убирали подальше, хотя заказывали их бухарские еврейки у таджикских вышивальщиц и по расцветке или узорам они ничем не отличались<sup>4</sup>. Известны также случаи женитьбы бухарских евреев на христианках, но, и приняв иудаизм, такая жена оставалась «чужой» и «нечистой» для родных мужа. В одной из бухарско-еврейских семей

Самарканда, где появилась русская невестка, по сообщению информантов, свекровь запретила ей заходить на кухню, «чтобы не осквернила посуду», и еду готовила сама, передавая ее (уже переложенную из котла в посуду для еды «своей» ложкой) через окошко в загородке, которой перегородили двор, отделив его часть и примыкающие помещения, где проживала новая семья, и таким же способом забирала грязную посуду («даже мыть посуду не разрешала») <sup>5</sup>. Правила кашрута – ритуальной чистоты, которым бухарские евреи следовали во все времена, являлись самым мощным препятствием к их ассимиляции.

Не вступали они в близкие отношения и с восточноевропейскими евреями, когда те стали селиться в Туркестанском крае, считая их отступниками от истинной веры<sup>6</sup>. С самого начала повелось, что бухарские евреи и ашкеназы молились в разных синагогах, жили в разных городских кварталах, не вступали в браки<sup>7</sup>. Как заметил один из наших информантов – пожилой бухарский еврей: «Знание Торы у ашкеназов больше, но зато мы более верующие, потому что живем по религиозным законам»<sup>8</sup>. Представителей этих двух еврейских групп разделяли и образ жизни, и бытовые и культурные ценности, которые каждая из них приобрела за свою историю. Сравнивая их, авторы XIX – начала XX в. обычно особо подчеркивали благородный и независимый внешний облик бухарских евреев, остав-

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Емельяненко Т.Г. Некоторые черты этнического самосознания бухарских евреев: автостереотипы // Историческая этнография. Малые этнические и этнографические группы: сб. ст., посвящ. 80-летию со дня рождения проф. Р.Ф. Итса. СПб., 2008. С. 180–181.

<sup>7</sup> Ханьков Н. Описание Бухарского ханства. С. 73; Ривлин С. Заметка о бухарских евреях. С. 34.

<sup>8</sup> Полевые материалы автора, 1993–1994 гг.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, 1993–1994 гг.

<sup>2</sup> Борнс А. Путешествие в Бухару. М., 1848. Ч. 2. С. 391.

<sup>3</sup> Только столкнувшись в процессе эмиграции с еврейскими законами о передаче этничности, принятыми у ашкеназов, бухарские евреи «изменили» свою позицию в этом отношении.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора, 2010 г.

ляющий впечатление скорее «воина, а никак не скромного торговца – гешефтмахера»<sup>1</sup> (Рис. 7).



Рис. 7. Семья бухарских евреев. Самарканд.  
Конец XIX – начало XX в. РЭМ

Таким образом, с одной стороны, бухарские евреи были ограничены определенным набором правил и предписаний, действующих по отноше-

нию к ним как иноверцам в мусульманском обществе, но, с другой – принимая и выполняя их, они были свободны в тех областях своей жизнедеятельности, которые эти правила не затрагивали и, соответственно, не могли целенаправленно повлиять на их модификацию. По формулировке Ф. Барта, «если люди соглашаются с этими предписаниями, нет необходимости, чтобы их соглашения по поводу кодов и ценностей простирались за пределы того, что релевантно для социальных ситуаций, в которых происходит взаимодействие»<sup>2</sup>. У бухарских евреев, включенных в экономический сектор активности региона и принявших правила общества-реципиента, появлялась возможность для сохранения границ своей религиозной и этнокультурной идентичности, которые оставались нерушимыми на протяжении всей истории их проживания в Средней Азии.

<sup>1</sup> Олсуфьев А.А., Панаев В.П. По Закаспийской военной железной дороге. С. 168.

<sup>2</sup> Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. М., 2006. С. 18.



Рубен Назарьян

## АРМЯНЕ В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ (на примере Закаспийской области и г. Самарканда)

**М**ногие факторы обусловили вынужденную и длившуюся веками миграцию армянского народа. Потому-то этнокультурная история армян неизбежно включает в себя и историю диаспоры – *стюрка*.

Во второй половине XIX в. территория Российской империи расширилась за счет продвижения вглубь Средней Азии. В 1867 г. было образовано Туркестанское генерал-губернаторство. Вслед за войсками на новые восточные окраины государства в поисках лучшей жизни потянулись переселенцы из различных регионов коренной России, Малороссии, Польши, Прибалтики и Закавказья. Были среди них и армяне, предки которых волею судьбы еще в глубокой древности обретались на этих землях.

Первые сведения о пребывании армян на территории Центральной Азии относятся к VI в. до н.э., когда армянские отряды, входившие в армию персидского царя Кира, принимали активное участие в сражениях на территории нынешнего Туркменистана. Позднее, в период распада государства Селевкидов и возвышения Парфии (середина I в. до н.э.), Великая Армения граничила с ее землями. Заключенный в то время военно-политический союз этих государств позволил их народам успешно бороться с экспансией Рима. А уже в V в. н.э., когда среднеазиатские земли вошли в состав державы эфталитов, местные жители совместно с армянами упорно боролись против персов.

Несколько позже, в VI в., иранская династия Сасанидов, желая укрепить свое ослабевающее

влияние, основала в районе Мерва военные укрепления армян и грузин. А в 599 г. шах Персии Хосров II Парвиз назначил известного армянского полководца Смбата Багратуни главным командующим своими войсками в Средней Азии. В этой военной экспедиции принимали участие и другие армянские князья.

Двухтысячная армянская конница сыграла тогда решающую роль в борьбе против эфталитов. Наголову разбив противника и овладев огромной территорией, армянский полководец указом шаха был назначен полновластным наместником Хорасана. Восемь лет занимал Багратуни эту должность. Именно в этот период некогда насильственно переселенные в Среднюю Азию армяне создали здесь христианскую епархию и получили возможность не только свободно исповедовать христианство, но и официально пользоваться родным языком и письменностью.

Известно, что проникновение христианства в эти земли началось еще в III в. Гонимые римлянами приверженцы Христа уходили в Иран и сопредельные территории Средней Азии, неся зерна нового учения в Парфию, Согд, Бактрию и Хорезм. Среди этих христиан несторианского толка кроме сирийцев были и армяне. Центрами среднеазиатского христианства стали Мерв и Самарканд, в которых были основаны митрополии.

Материальным свидетельством пребывания армян в этом регионе является недавняя находка киргизских археологов. На всемирно известной Каталонской карте 1375 г. в одном из районов

Средней Азии отмечено здание, увенчанное крестом. Пояснительная надпись, приложенная к карте, гласит: «Место, называемое Иссык-Куль. В этом месте монастырь братьев армянских, в котором, говорят, пребывает тело святого Матфея, апостола и евангелиста»<sup>1</sup>.

Видевший в 1850 г. эту карту в Венеции известный исследователь Центральной Азии П.П. Семенов-Тянь-Шанский предположил, что этот монастырь некогда располагался в бухте Курменты между селениями Светлый Мыс и Тюп. Однако поиски его, предпринятые уже в советское время, не дали результата, что заставило ученых усомниться в достоверности карты. Однако летом 2006 г. в прессе появилось сенсационное сообщение о том, что в Тюпском районе Иссык-Кульской области Киргизии местные археологи обнаружили «руины обозначенного на Каталонской карте армянского монастыря, в котором, по преданию, хранились мощи апостола Матфея»<sup>2</sup>.

По свидетельству той же газеты, найденный монастырский комплекс находился внутри большого глиняного холма. Обнаруженные археологами развалины с трех сторон окружены водой озера Иссык-Куль. Ученые считают, что когда-то монастырь находился на острове. И, как утверждал руководитель экспедиции академик В.М. Плоских, «своей архитектурой армянский храм напоминает христианскую церковь, остатки которой сохранились на городище Акбешим близ Токмака»<sup>3</sup>.

И это не единственное свидетельство. Три десятилетия тому назад в окрестностях Термеза

был обнаружен христианский храм, тоже очень напоминавший по своей архитектуре армянские церкви. Известный ученый Л.И. Альбаум, возглавлявший раскопки, доказывая при этом несомненную связь местного христианства с Закавказьем, констатировал, что «подобного рода комплексы известны во многих монастырских культовых сооружениях Армении»<sup>4</sup>.

Средние века стали наиболее трагическим периодом в истории Армении и армян. В результате непрерывных войн и нашествий страна подверглась почти полному разорению и разрушению, которые привели к потере государственности. Кровавые события тех лет вызвали мощные потоки миграции в Европу, Причерноморье и на Ближний Восток. Десятки тысяч армян были угнаны в Иран и Среднюю Азию либо в качестве военнопленных, либо как дешевая рабочая сила. О находившихся в Самарканде в первые годы XV столетия армянских ремесленниках упоминает в своей книге испанский посол Руи Гонсалес де Клавиho<sup>5</sup>. В числе этих пленников находился и монах Карапет Джугасци, ставший впоследствии епископом армянской христианской общины в Самарканде<sup>6</sup>.

В более поздние столетия армянские купцы из Ирана и России постоянно торговали с Бухарой. Это подтверждают многочисленные документы и мемуары. Интересные путевые заметки под названием «Странствования армян Григория и Даниила по Азии» были опубликованы в первой четверти XIX в. в журнале «Сибирский вест-

<sup>1</sup> *Слуцкий С.С.* К семиреченским несторианским надписям // *Древности восточные.* Т. 1. Вып. 2. М., 1891. С. 179.

<sup>2</sup> Вечерний Бишкек, 8 августа 2005 года.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Альбаум Л.И.* Христианский храм в Старом Термезе // *Из истории древних культов Средней Азии.* Христианство. Ташкент, 1994. С. 39.

<sup>5</sup> *Клавиho, Руи Гонсалес де.* Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М., 1990. С. 116.

<sup>6</sup> *Григорьянц А.А.* Армяне в Средней Азии. Ереван, 2004. С. 32.

ник»<sup>1</sup>. В 1830-х гг. в Средней Азии побывали русские офицеры П.И. Демезон и И.В. Виткевич. Их отчеты о пребывании в Бухаре содержат и сведения об армянах. Так, в частности, Виткевич рассказывает о жившем в одном из караван-сараяв астраханском армянине Мартыне Егоровиче Берхударове (правильнее, Бархударов). Он некогда владел несколькими судами на Каспии, но разорился и вынужден был покинуть родину. Этот молодой купец уже четыре года прожил в Бухаре и стал здесь известной личностью. Автор характеризует его как порядочного и способного человека, толкового и хорошо владеющего русским языком. «Помянутый армянин вставил было в дверь свою (в караван-сарай. – *Р. Н.*), для свету, стеклянное окно о 4 стеклах; это было такое диво, что весь город сходилса смотреть и шупать стекла эти, пока наконец их выбили, и Берхударов принужден был заменить их бумагою»<sup>2</sup>.

Упоминает Виткевич и других, знакомых ему, армян. «В Бухаре есть грузин тифлисский, Мукуртум (автор ошибается, принимая армянина Мкртума за грузина. – *Р. Н.*), 97 лет, свежий и бодрый старик, довольно богатый; он живет в индийском караван-сарайе и безвыходно в Бухаре 40 уже лет. Он приобрел некоторое уважение жителей и бранится с кушбегием и самим ханом, которые, желая покорытоваться от него, призывают его от времени до времени и заставляют принять мусульманское исповедание. Армянин или грузин Григорий из Кизляра, человек средних лет, ушедший из Троицка, подравшись с городничим, около 1831 г., также в Бухаре. Он

человек очень порядочный и очень жалеет, что принужден был покинуть Россию»<sup>3</sup>.

В Закаспии армяне из Карабаха и Зангезура появились в самом начале 1880-х гг., когда на туркменских землях стали возникать городские поселения европейского типа, которые активно заселялись уроженцами России, Закавказья и Ирана. Значительное число армян трудилось на строительстве Закаспийской военной железной дороги, протянувшейся от Красноводска до Самарканда. Первоначально ее сооружение осуществлялось лишь силами специального резервного железнодорожного батальона. Затем к ним присоединились вольнонаемные рабочие из Смоленской и других российских губерний. Однако россияне плохо переносили жаркий климат и потому не могли трудиться в полную силу.

И тогда было решено призвать на помощь мастеровых армян из Баку, Шуши и Елизаветполя, а также, в качестве чернорабочих, – персов из соседних регионов Ирана. Армянские ремесленники и строители были не только привычны к жаре, но и владели местными языками, а также хорошо знали мусульманские обычаи и традиции. Они также служили посредниками в общении русской администрации с персидскими и тюркскими рабочими.

И хотя платили им значительно меньше, чем русским строителям, результаты их труда оказались намного полезней. Оценив это, российские власти при прокладке ответвления железной дороги от Самарканда на Андижан и Ташкент вновь пригласили на строительство хорошо зарекомендовавших себя армянских мастеров. Однако теперь их труд оценивался по-иному: предельная плата местных рабочих не превышала 1,5 руб.

<sup>1</sup> Сибирский вестник. 1824. № 1.

<sup>2</sup> Записки о Бухарском ханстве (Отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича). М., 1983. С. 100.

<sup>3</sup> Там же. С. 111.

в день, оплата русских рабочих составляла 2 руб. 25 коп., армянским же каменщикам и каменотесам платили не менее 2,5 руб. Они теперь считались наиболее квалифицированными, а потому и самыми высокооплачиваемыми мастерами<sup>1</sup>.

Основным занятием коренного населения области (туркмен и казахов) было кочевое скотоводство. Потому закономерно, что пустующие экономические ниши довольно быстро заполнили выходцы из Центральной России, Закавказья и Персии. Уже к началу 80-х гг. XIX в. армяне имели прочные позиции во всех русских торговых факториях на восточном берегу Каспия. По признанию местной администрации, вскоре в их руках оказались не только все большие магазины с мануфактурными, галантерейными и бакалейными товарами, но и основной объем поставок продовольствия и прочих товаров войскам, что составляло, особенно в первые десятилетия, главный источник торговой прибыли. К концу XIX в. армянам принадлежало уже около 40% наиболее крупных торговых заведений Закаспия.

Образовался слой состоятельного армянского купечества, происходившего из Зангезура, Шуши, Баку, Елизаветполя, Нухи, Шемахи, Тифлиса, Тебриза, других мест Закавказья и Ирана. Своим богатством и влиянием среди них выделялись Н.М. Тер-Микиртычев, К.И. Аветисов, А.С. Кеворков, Н.Б. Антонов, О.Г. Черкезов, М.С. Саруханов, М.А. Аствацатуров, Б.А. Паронянц и некоторые другие. Армянские купцы состояли в купеческих гильдиях, имели правительственные награды и т.п.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Полторанов Н.* Заметки о Закаспийской железной дороге с 1880 по 1889 год. Самарканд, 1890. С. 10.

<sup>2</sup> *Григорьянц В.* Из истории армян в Туркестане // Диаспоры. Независимый научный журнал. 2000. № 1–2. С. 127.

Одной из стратегических экономических целей России в Туркестане было развитие хлопководства. Коренное население Закаспийской области вело преимущественно кочевой и полукочевой образ жизни, поэтому развитие хлопководства столкнулось здесь с объективными трудностями. Тогда новые власти применили здесь так называемую ссудно-контрактную систему. Она предполагала бесплатную раздачу семян высокоурожайного американского хлопчатника и выделение крестьянам денежного кредита под будущий урожай. Армянские предприниматели стали арендовать землю под плантации.

Дело оказалось весьма выгодным. Наиболее предприимчивые армяне вскоре стали владельцами хлопкоочистительных заводов. «К началу Первой мировой войны подавляющая часть частных хлопкоочистительных предприятий в Закаспии находилась в руках Тер-Микиртычева, Кеворкова, Тер-Терьянца, Арзуманова, Антонова, Восканянца, Мирзоянца, Оганова<sup>3</sup>.

В 1894 г. в Закаспийскую область хлынули беженцы из Турции. По официальным сведениям, количество их превысило три тысячи человек<sup>4</sup>.

На первых порах закавказские и турецкие армяне, переплывая Каспий, ехали сюда лишь в поисках заработка. Однако значительная часть их впоследствии осталась в Средней Азии навсегда. Эти люди перевезли на новую родину и свои семьи. Постепенно армянские переселенцы стали обживать и центральные районы Туркестана.

Практически доминируя в торговле и промышленности в Закаспийской области, армянские купцы и предприниматели постепенно расширяли географию своей деятельности и увеличивали объемы проводимых коммерческих опе-

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

<sup>4</sup> ЦГА РУз. Ф. И-16. Оп. 2. Д. 1905. Л. 3.

раций. Уже к концу XIX столетия, когда каспийское побережье было связано железной дорогой с центральными регионами Туркестанского края, армянский торговый капитал устремился вглубь Средней Азии, в том числе в Ферганскую долину. Однако в центральной части Туркестана, населенной оседлыми народами, ситуация была иной. Существовала не только сильная конкуренция, но и прямое противодействие властей набравшей все большую силу армянской буржуазии.

В Самарканде армяне появились лишь после того, как город стал конечным пунктом Закаспийской железной дороги. К этому времени «новая», европейская, часть города была уже заселена, и участки под строительство в городской черте выделялись лишь служившим здесь чиновникам и офицерам. Поэтому армяне, как пришлые сезонные рабочие, вынуждены были на первых порах арендовать жилье. Те же из них, кто пожелал надолго поселиться в Самарканде, могли позднее строить свои дома в необжитых еще местах – за пределами городской черты, либо неподалеку от железной дороги, либо вдоль пустынного вокзального шоссе, соединяющего центр города с железнодорожной станцией.

Со временем там возникли компактные армянские кварталы, существующие и поныне. Судя по материалам ежегодно публиковавшихся адрес-календарей, до XX столетия в Самарканде вообще не было домовладельцев-армян. Первые дома, построенные здесь армянами, появились лишь в первое десятилетие прошлого века в вокзальной части города. Количество этих домов постепенно увеличивалось, и потому район их размещения получил официальное название – Армянский переулок. В советское время, несмотря на то, что переулок был населен исключительно армянскими семьями, такую «монополию» соч-

ли неуместной и по идеологическим соображениям решили переименовать его в Интернациональную улицу.

Самые ранние сведения об этих переселенцах датируются 1890-м г. В официальном справочнике Статистического комитета Самаркандской области сообщается, что в городе проживают 19 армян мужского пола<sup>1</sup>. Затем армянское население города стало неуклонно расти. Так, уже в 1891 г. здесь появились две первые женщины-армянки, а количество мужчин возросло до 69<sup>2</sup>. В дальнейшем уроженцы Закавказья стали селиться не только в городе, но и в уездах Самаркандской области. Статистика отметила, что в 1892 г. в области проживало 73 человека армянской национальности: 60 мужчин и 8 женщин – в Самарканде и 5 мужчин – в Катта-Кургане<sup>3</sup>.

Численность армян в Самарканде с 1893 по 1910 г. возросла со 103 до 1266 человек<sup>4</sup>. В последующие несколько лет цифры эти менялись в обе стороны. Так, например, в 1915 г. из 1043 армян в самом Самарканде проживали 473 мужчины и 496 женщин<sup>5</sup>. Преобладание последних объясняется тем, что мужчины были мобилизованы и отправлены на фронты Первой мировой войны. В это же время в Катта-Кургане насчитывалось 30 армян, в числе которых было 8 женщин, в Джизаке – 20 мужчин и 14 женщин, в Ура-Тюбе – 4 мужчины и 6 женщин<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Справочная книжка Самаркандской области на 1890 год. Самарканд, 1890. С. 36.

<sup>2</sup> Справочная книжка Самаркандской области на 1891 год. Самарканд, 1891. С. 39.

<sup>3</sup> Справочная книжка Самаркандской области на 1892 год. Самарканд, 1892. С. 28.

<sup>4</sup> Справочная книжка Самаркандской области на 1910 год. Самарканд, 1910. С. 46.

<sup>5</sup> Обзор Самаркандской области за 1915 год. Самарканд, 1916. С. 73.

<sup>6</sup> Там же.

При этом следует помнить, что большая часть армянских переселенцев в дореволюционный период оседала в Закаспийской области. Так, например, в декабре 1909 г. в Туркестанском крае проживали 13 424 человека армянской национальности, из которых 11 007 проживали в Закаспии, тогда как на долю всех других областей приходилось немногим более 2 тыс. В 1913 г. количество армян в крае увеличилось до 15 541 человека, почти 13 тысяч из которых населяли Закаспийскую область<sup>1</sup>.

К концу XIX в. из трех имевшихся в Самарканде мельниц две принадлежали армянским предпринимателям. Одной из них владел Б.А. Газаров – уроженец Шуши, член ташкентской купеческой гильдии и один из самых уважаемых и богатых самаркандцев. Его мельница представляла собой четырехэтажное здание из жженого кирпича под железной крышей. Она экспонировалась на Туркестанской сельскохозяйственной и промышленной выставке 1894 г. и была отмечена специальным призом и похвальным листом. Нисколько не уступала ей стоявшая по соседству вальцовая мельница М.С. Гукасова, которая решением жюри той же выставки была названа «образцовой и построенной на широкую ногу»<sup>2</sup>.

Несколько позже в городе появились еще три мельницы армянских предпринимателей. Одна из них, построенная на канале Сиаб и являвшаяся собственностью Нахичеванского товарищества, удостоилась большой серебряной медали на Туркестанской выставке 1906 г. и малой золотой медали Доно-Кубано-Терского общества сельского хозяйства 1909 г. Владельцами других

мельниц были Никита Степанович Ситаров и некий Петросов.

Среди наиболее именитых армян Самарканда был и владелец крупнейшей в Туркестанском крае типографии Георгий Иванович Демуров. В его заведении издавались официальные справочники и отчеты областной администрации, научные и художественные книги на русском, армянском, персидском и узбекском языках. Здесь печатались почти все городские газеты, в том числе известная на весь Туркестан газета «Самарканд»<sup>3</sup>.

Состоятельными купцами, специализировавшимися на торговле фруктами, были Д.К. Бжишкянц (отец известного полководца Гая), Х.А. Хачатурьянц, К.А. Арзуманянц, С.И. Калустов и А.О. Мелик-Маркарянц. Они вывозили свой товар на Северный Кавказ, в Ростов-на-Дону и Астрахань. Железо-скобяными и москательными товарами, продажей обоев и мебели занимались компаньоны Г. Хачатуров и М. Аветисов. Лесом и строительными материалами из дерева торговал магазин Джангира Аракелова.

Широкой известностью и популярностью пользовался магазин со звучным названием «Новости сезона», находившийся в Катта-Кургане. Владела им единственная в Туркестанском крае предпринимательница-армянка Осанна Каспаровна Бабаева. Здесь торговали буквально всем: модной одеждой и обувью, постельным бельем и посудой, кондитерскими изделиями и хозяйственными товарами.

Добрых три десятка самаркандских армян занимались промышленным производством вина. Они торговали своим товаром в собственных магазинах. Большие партии произведенного ар-

<sup>1</sup> Обзор Самаркандской области за 1915 год. Самарканд, 1916. С. 73.

<sup>2</sup> Справочная книжка Самаркандской области на 1895 год. Самарканд. 1895. Вып. III. С. 113.

<sup>3</sup> История Самарканда: в 2 т. Т. 1. Ташкент, 1969. С. 317.



мянами вина вывозились в другие города Туркестанского края. Магазины армянских купцов были расположены на двух центральных улицах Самарканда – Катта-Курганском и Кауфманском проспектах.

После падения Временного правительства и установления власти большевиков все промышленные предприятия, гостиницы и магазины, рестораны, бани и мастерские были национализированы и переданы государству.

В 1924 г. в Самарканде, как и в других городах Средней Азии, была проведена муниципализация жилья. У граждан изымались домовладения, стоимость которых в ценах довоенного, 1913, года превышала 10 тыс. руб.

Был установлен и предельный размер земельных участков самаркандцев – 25 квадратных саженьей. Муниципализация лишила домов многих зажиточных горожан, в числе которых было и немало армян. Стоимость изъятого у них недвижимого имущества колебалась от 11 до 30 тыс. руб. за дом<sup>1</sup>.

В период большевистского переворота в Туркестане местные армяне неоднозначно восприняли новую власть – часть их, особенно зажиточная, примкнула к Белому движению, отстаивая свою собственность и классовые привилегии. Так, например, в Асхабаде под руководством партии «Дашнакцутюн» была создана боевая дружина из нескольких сотен армян. Это дашнакское формирование приняло активное участие в свержении советского режима в Асхабаде (11 июля 1918 г.), захватив артиллерийский склад и вооружив отряды эсеров и белогвардейцев<sup>2</sup>.

В то же время армяне сражались и по другую сторону баррикад. Среди девяти асхабадских комиссаров, расстрелянных эсерами 22 июля 1918 г., был и командир красноармейского отряда города Петросов<sup>3</sup>. В составе туркестанских полков Красной Армии тоже было немало армян. Работали они и в подполье. Среди них большим авторитетом в Закаспийской области пользовались А. Мелкумов и железнодорожный машинист Арутюнов. В Андижане против советской власти тоже боролись отряды партии «Дашнакцутюн». А среди ее защитников отличились «красные» армяне – С. Срапионянц, Г. Тевосов, П. Парсегов, А. Асриян, Е. Гевондов, О. Сааков и Г. Аракелов. В некоторых городах Туркестана были созданы армянские революционные Советы. Один из них находился и в Самарканде.

После размежевания Туркестана и образования национальных республик советские власти в январе 1925 г. провели перепись населения. В Узбекистане тогда насчитали 26 976 армян<sup>4</sup>. В Самарканде, как и в других городах Средней Азии, некогда входивших в состав Туркестанского края и состоявших из двух частей, подсчет жителей велся отдельно по азиатской (старгородской) и русской (новгородской) частям этого населенного пункта. В связи с тем, что в азиатских кварталах города проживали лишь несколько армянских семей, статистики, не выделяя их, включили в графу «прочие национальности». В русской же (европейской) части Самарканда, которая и по территории, и по количеству жителей значительно уступала старгородской, проживали всего 18 093 человека<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Государственный архив Самаркандской области (ГАСО). Ф. 2665. Оп. 1. Д. 14.

<sup>2</sup> Гражданская война и английская военная интервенция в Туркменистане. Т. 1. Ашхабад, 1974. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 69.

<sup>4</sup> Перепись населения Нового гор. Самарканда. Самарканд, 1925. С. 6.

<sup>5</sup> Там же. С. 9.

По национальностям первая шестерка этих жителей распределялась так: русских – 10 110 человек (в 1923 г. – 9005), армян – 2583 человека (в 1923 г. – 1941), евреев туземных (бухарских) – 1052 человека (в 1923 г. – 867), украинцев – 1023 человека (в 1923 г. – 608), евреев европейских (ашкенази) – 906 человек, узбеков – 278 человек<sup>1</sup>.

Статистика свидетельствует, что среди национальностей европейской части столицы советского Узбекистана (Самарканд был столицей республики с 1924 по 1930 г.) армяне по количеству уступали только русским, составляя 14,3% ее населения<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Перепись населения Нового гор. Самарканда. Самарканд, 1925. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

В последующие десятилетия количество их ежегодно увеличивалось – ко времени распада СССР в Самаркандской области, по официальным данным, проживали около 15 тыс. армян<sup>3</sup>. После распада СССР произошел резкий отток армянского населения (в Россию, США, Армению и др. страны), что объясняется рядом объективных и субъективных причин последних десятилетий. В настоящее время, по нашим подсчетам, количество проживающих в Самарканде армян (в районах области их теперь практически нет) едва ли превышает 3 тыс. человек.

---

<sup>3</sup> Статистический сборник 1990 года. Цифры и факты. Ташкент, 1990. С. 68.



Ринат Шигабдинов

## ТАТАРСКИЙ АУЛ НОГАЙ-КУРГАН БЛИЗ ТАШКЕНТА: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ С ЭТНОГРАФИЕЙ

(конец XVIII – начало XXI в.)

**Ж**изнь татарских аулов (кишлаков) в глубинах Средней Азии, безусловно, заслуживает исследовательского внимания. Между тем в силу различного рода исторических причин данному вопросу не уделялось должного внимания<sup>1</sup>. В настоящей статье освещается в историко-этнографическом контексте один из первых в регионе татарских аулов, возникший близ Ташкента на рубеже XVIII–XIX вв.

Известно, что коренное население среднеазиатских ханств, как правило, называло татар ногаями<sup>2</sup>, и места их компактного проживания зачастую именовались как Ногай-Аул, Ногай-Кишлак, Ногай-Тепе, Ногай-Чура и т.д.<sup>3</sup>

Изучаемый мною аул Ногай-Курган возник как сельская махалля и на протяжении примерно двухсот лет своего существования претерпел ряд трансформаций. Аул зародился во времена Кокандского ханства, далее наступил период Туркестанского генерал-губернаторства и Туркестанской автономной республики, впоследствии период Узбекской ССР и, наконец, период Республики Узбекистан. За это время менялся этнический состав Ногай-Кургана. Возникший как

мононациональная татарская деревня, со временем аул из татарского превратился в татарско-узбекский, далее, с ростом численности коренного населения, становится узбекско-татарским, т.е. уже с преобладанием коренного этноса региона. Следует сказать, Ногай-Курган, основанный в сельской местности, при значительном расширении Ташкента, в 1980-х гг. вошел в состав города и стал городской махаллей.

Известно, что проникновение отдельных групп татар в интересующий нас регион началось довольно давно. Достаточно отметить, что известный татарский историк Газиз Губайдуллин (1887–1937) писал в свое время: «Казанский татарин-торговец вследствие знания языка и обычаев родственных тюркских племен с XVI в. становился посредником между русской и азиатской торговлей»<sup>4</sup>. Имеются письменные свидетельства XVIII века о том, что татар можно было увидеть на базарах Бухары, Коканда, Самарканда, Ташкента, Хивы и т.д.

Первые места компактного проживания татар появились на территории среднеазиатских ханств задолго до их завоевания Россией. История возникновения Ногай-Кургана близ Ташкента согласно обнаруженным мною архивным документам следующая: «Предки наши или мы сами задолго до покорения русским оружием

<sup>1</sup> Частично затронутая тематика отражена в работе ученицы Б.Х. Кармышевой: *Губаева С.С.* Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. Ташкент, 1991. С. 110–118.

<sup>2</sup> В данной статье автор не затрагивает причины названия татар – ногаями. По этому вопросу планируется отдельная работа.

<sup>3</sup> См.: Список населенных мест Ташкентской области 1928 года. Самарканд: ЦСУ УзССР, 1929. С. 12–13.

<sup>4</sup> *Губайдуллин Г.С.* Из истории торгового класса приволжских татар // Известия восточного факультета Азербайджанского государственного университета. Востоковедение. Т. 1. Баку, 1926. С. 52.

вышли из внутренних губерний Российской империи и поселились в селении Ногай-Курган на землях, отведенных для поселения в 1819 г. известным своей отзывчивостью на добрые дела татарским Мулла-Губаем. По мере заселения и течения времени отведенной земли для потребностей населения стало мало, так как хозяйства развились. Тогда в 1827 г. жители этого селения, обратившись с просьбой к кокандскому правителю Мадали-Хану (1822–1842 гг.) просили его об отведении им земель, необходимых для посевов, посадок, выгонов и т. п.

Снизойдя этому ходатайству Хан повелел прирезать к селению Ногай-Курган до 600 десятин земли, дав на это документ с приложением своей печати. С этого времени ногайкурганцы явились владельцами этой земли, оставшись там на жительство<sup>1</sup>. Можно сказать, употребляя современную терминологию, кокандский хан своим законодательным документом перевел татар, живущих на территории своего ханства, из категории «де-факто», в категорию «де-юре».

Подобные пожалования обычно производились из незанятых государственных земель (арабский термин: *мюльк-и-хурр-и-халис* – земля, свободная от налогов) или же из выморочных земельных имуществ и распространялись не только на отдельных лиц, но и на целые общества. Владельцы земель *мюльк-и-хурр-и-халис* не платили никаких налогов в силу особых грамот, пожалованных за разные заслуги их владельцам, освободив последних от уплаты податей. Приведем выдержки из текста еще одной грамоты Мадали-Хана, данной на имя татар Ногай-Кургана «...Ногаи (буквально татары. – *Р. Ш.*) освобождаются от уплаты “хераджа”, потанабного сбо-

ра, от подводно-перевозочной повинности, поставки рабочих для натуральных повинностей и от всякого рода налогов (вообще). ...Всякая земля в указанных границах... по высказанной нами милости пусть займется (татарскими) усадьбами, местами и пашнями, да живут (татары на этих землях). Необходимо, чтобы заведующие султанскими делами и (все), принимающие на себя ответственность за действия миродержца, признав их (татар) совершенно свободными (от всяких податей) тарханами, ни одного зерна, ни одной соломинки, ни единого дирхема и ни единого динара ни под никаким видом с них бы не требовали и не причиняли бы им ни обид, ни беспокойств, дабы, живя в полном спокойствии, они занимались бы молитвою о продолжительной жизни и бесконечном счастье нашего времени. Когда (настоящий ярлык) будет скреплен благороднейшею, славнейшею и высочайшею (нашей) печатью, пусть верят (все ему вполне). Год 1254 (1838–1839 гг. – *Р. Ш.*) по хиджре». На подлиннике – ханская печать<sup>2</sup>.

О возможных причинах такой щедрости есть несколько версий. По одной из них, родоначальник кишлака Мулла-Губай приехал сюда из России во времена ханского владычества. Он был гостеприимно встречен ханом. Губай не был ученым человеком, но он практически знал, как построить мельницу, починить кожу, отмерить землю, построить простую чистую избу, был очень начитан в Священном писании и, ко всему, являлся добрым человеком. Это расположило к нему хана и единоверцев, с которыми Мулла-Губай

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 13. Д. 545. Л. 7–7 об.

<sup>2</sup> Семенов А.А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства б. Бухарского ханства // Труды САГУ. Серия II: Orientalia. Вып. 1. Ташкент, 1929. С. 9–11. Знакомством с этим ярлыком А.А. Семенов обязан студенту IV курса Востфака САГУ Султан-Ахаду Каххарову, коренному жителю Ногай-Кургана.

покинул свою родину. В начале он поселился в Ташкенте, затем ему разрешено было приобрести «земли в области Ногай-Кургана, на которые он и получил в то время грамоту». С того времени каждого татарина – выходца из России ташкентские власти отправляли к Мулла-Губаю, который отводил новому поселенцу усадьбу, давал работу, а затем женил, уплачивая за него калым<sup>1</sup>.

Существует и другая версия. При торговле с Россией у ташкентского правителя Азизбека успешно служил толмач (переводчик) татарин Карамышев. Со временем он стал одним из приближенных людей Азизбека. Карамышев по просьбе своих соплеменников-татар обратился к Азизбеку с ходатайством о выделении для них земли. Просьба была удовлетворена, и на левом берегу канала Салар был основан Ногай-Курган<sup>2</sup>.

Вот что пишет об этом ауле в своих путевых заметках 1867 г. известный востоковед, писатель, путешественник Петр Иванович Пашино: «Деревня Ногай-Кишлак расположена в нескольких верстах от густонаселенного центра Занги-ота. Состоит из сотни дворов и получила свое название оттого, что там живут семейства татар, которых называют ногайцами. Ногай-Курган примечателен тем, что это единственное место в здешнем крае, где разводят картофель»<sup>3</sup>.

В Ногай-Кургане была сооружена татарская мечеть<sup>4</sup>. Здание мечети каркасное, как гласят ар-

хивные документы, не имело минарета, площадь его составляла 128 квадратных метров<sup>5</sup>. На втором этаже мечети находилось отдельное помещение, в котором наравне с мужчинами молились татарки. Это было необычно и нехарактерно для среднеазиатских мусульман, такой порядок их сильно раздражал. По рассказам коренных жителей Ногай-Кургана, через десятилетия, когда в ауле в большом количестве стали селиться коренные жители, во время одной из совместных молитв, второй этаж с молящимися татарками обрушился. Подозревали, что кем-то были подпилены стойки. Но с тех пор татарки перестали совместно молиться с мужчинами. В настоящее время здание действующей мечети сохранилось, хотя и было реконструировано. В советское время религиозные службы в этой мечети возобновились с 1945 г.<sup>6</sup> и проходят по сей день.

Тогда же в Ногай-Кургане открылся и татарский мактаб, который в конце XIX века одним из первых в Туркестанском крае преобразован в новометодную школу.

Аул Ногай-Курган, располагался на берегу реки Салар. Старожилы вспоминают, что давным-давно Салар был полноводным и, чтобы переплыть его, надо было хорошо «помахать» руками. Молодое поколение таким его уже не застало. Тогда земля у реки была сильно заболочена, здесь водились дикие животные: тигры,

<sup>1</sup> Ногай-Курган // Туркестанский сборник. Т. 440. С. 183–185.

<sup>2</sup> Кодыров Н. Тошкент область Калинин районидаги Орджоникидзе номли колхоз тарихи (История колхоза имени Орджоникидзе Калининского района Ташкентской области). Машинописная рукопись на узбекском языке. Ташкент, 1981. С. 5.

<sup>3</sup> Пашино П.И. Туркестанский край в 1866 году: путевые заметки. СПб. 1868. С. 176.

<sup>4</sup> Под данным определением «татарская мечеть» я понимаю исламские культовые сооружения, возведенные в местах компактного проживания татар. На территории Ка-

захстана и Средней Азии эти культовые объекты сооружались на средства самой татарской общины или отдельных ее лидеров, как правило обладавших значительными капиталами. Будучи мечетями мусульман суннитского толка, они привлекали в свои стены для совершения исламских обрядов и представителей мусульман из коренного населения. Нередко при мечетях существовали мадраса, мактабы, вакуфное имущество.

<sup>5</sup> Государственный архив Ташкентской области (ГАТО) Ф. 2456. Оп. 1. Д. 137. Л. 50.

<sup>6</sup> Там же.

кабаны, шакалы, лисы и др. Благодаря упорному труду жители аула осушили болота и вернули почве былое плодородие.

Ногай-Курган имел широкие, прямые, обсаженные деревьями с многочисленными гнездами аистов на них улицы, по сторонам которых располагались маленькие глинобитные дома. Кишлак отличался самобытной планировкой, а стены домов, выходящие на проезжую улицу, были с окнами, что тогда удивляло коренных жителей. Существует и старинное кладбище со старыми захоронениями двухсотлетней давности.

Большую роль в сближении ногайкурганцев с коренным населением сыграло знание татарами местных языков, общность их религии, знание обычаев, быта, уклада жизни народов Средней Азии.

С аулом связано много разных интересных событий. Также жители аула знают историю появления и распространения клубники в Туркестанском крае. Еще в 1981 г. 76-летний житель махалли Шакир-ота Исмаилов вспоминал, что у генерал-губернатора Туркестана был сад, где он выращивал клубнику, и кто бы у него ни попросил рассаду, никому не давал. Но однажды житель Ногай-Кургана тайком вынес 3–4 растения. «Разбогатеть на урожае ворованной клубники ему не удалось», рассказывали с улыбкой жители аула, но только с тех пор эта вкусная ягода распространилась не только в ауле, но и по всему краю. Тогда же среди местных жителей родилась и поговорка: «На клубнике не разбогатеешь!»

В Ногай-Кургане побывали и поработали такие известные исследователи XIX–XX вв., как Ахмет-Заки Валиди, Петр Пашино, Николай Остроумов, Джозеф Кастанье. Остановливался в кишлаке и известный русский художник Васи-

лий Верещагин. Ему удалось сделать здесь несколько набросков и эскизов.

Известен и такой любопытный факт. В начале 1970-х гг. из мечети Ногай-Кургана в библиотеку Среднеазиатского духовного управления мусульман (САДУМ) был увезен целый грузовик старинных книг. Муфтий САДУМ Зиявуддин Бабаханов, будучи в этом ауле, восхищенно воскликнул: «Я бы назвал это место “Ногай-Обод”!» (благоустроенный аул, освященный благодатью)<sup>1</sup>.

На территории аула Ногай-Курган находится археологический памятник – холм Кугаит-тепе. Археологические исследования позволяют датировать его I в. н.э., т.е. ему около двух тысяч лет. Ценность этого археологического памятника заключается еще и в том, что он содержит культурные слои, рассказывающие нам о поколениях племен и народов периода I–XVI вв.<sup>2</sup>, т.е. временах, предшествовавших его заселению татарами.

Прежде этот холм был весьма обширным, но и сохранившаяся часть является бесценным памятником истории Ташкента и Узбекистана. Здесь неоднократно проводились и проводятся археологические раскопки. Их вели такие известные ученые страны, как Михаил Массон, Юрий Буряков, Светлана Лунина, Замира Усманова, Маргарита Филанович и многие другие.

Представляется, что в Ногай-Кургане можно создать туристический комплекс с филиалом Музея истории. Экспонатов для этого достаточно. Многочисленные находки древнего городища, полученные в ходе археологических раскопок, хранятся в коллекциях ташкентского отряда Ин-

<sup>1</sup> Полевые записи автора. 2006 год, 24 июня.

<sup>2</sup> Лунина С.Б., Усманова З.И. Керамика с поселения Ногай-Курган близ Ташкента // Труды ТашГУ. Вып. 172. Ташкент, 1960. С. 164–176.

ститута археологии АН Республики Узбекистан. Думается, жителям аула с помощью ученых под силу создать такой музей.

Ныне татарский аул – это махалля Ногай-Курган Сергелийского района города Ташкента. В настоящее время в махалле имеется полтора десятка улиц и переулков, где проживают более 6,5 тыс. жителей<sup>1</sup>.

На сегодняшний день махалля Ногай-Курган своеобразный феномен, где вместе живут татары и узбеки более двухсот лет, сохраняя при этом свой язык, традиции и поддерживая связь с исторической родиной. Здесь, как и раньше, не только хорошо трудятся, но и умеют повеселиться. К примеру, на весь Ташкент славился здешний музыкант по имени Шаймат-гармончи. В ауле Ногай-Курган родился и жил известный певец, организатор и ведущий многих узбекистанских сабантуев – заслуженный работник культуры Татарстана Вилли Ахмадеев<sup>2</sup>. Видимо, это не случайно: здесь всегда был и остается татарский дух – дух трудолюбивого, веселого и очень дружелюбного народа.

Татарский общественный культурно-просветительский центр города Ташкента (ТОКПЦ) регулярно проводит экскурсии в Ногай-Кур-

ган<sup>3</sup>. Жители махалли Ногай-Курган сохраняют историческое наследие своих предков. Недавно была расширена и реконструирована старинная мечеть, являющаяся памятником архитектуры Узбекистана, а также построены двухэтажная школа, новая поликлиника.

Махаллинский комитет Ногай-Кургана вместе с активистами стремится сделать махаллю более благоустроенной и комфортной, с современной инфраструктурой. Примечателен такой факт: в 2010 г., участвуя в смотре-конкурсе на звание лучшей махалли, Ногай-Курган занял первое место в районе и почетное третье место по городу Ташкенту.

Сегодня в Ногай-Кургане татары, узбеки, казахи, русские, как и прежде, живут дружно, знают историю, язык и обычаи друг друга. Они всегда вместе – в труде, в горести и радости, – таковы непреходящие традиции.

Подводя краткие итоги, можно констатировать, что татары Ногай-Кургана как социальная общность на протяжении веков приспособлялись к вновь возникающим условиям, испытывая, с одной стороны, влияние иноэтнической среды, с другой – воздействие глобализационных процессов. Хотя их культура изменилась и уже отличается от культуры исторической родины, однако татары не растворились в окружавшем их населении.

---

<sup>1</sup> Сведения получены в махаллинском комитете Ногай-Кургана. 2006 год, 24 июня.

<sup>2</sup> Из интервью с коренным жителем Ногай-Кургана Вилли Ахмадеевым. 1983 год, 16 августа.

---

<sup>3</sup> Личный архив историка Р.Н. Шигабдинова.



## ТОРГОВАЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТАТАРСКОГО КУПЕЧЕСТВА ПЕТРОПАВЛОВСКА

**Н**ачало массового проникновения татарских купцов в Казахскую степь связано с вхождением в 1730-х гг. Младшего и части Среднего жуза в состав России. Благоприятным фактором, способствовавшим налаживанию татаро-казахских торговых отношений, являлась этническая близость двух народов. Казахов и татар объединяли общее происхождение, близость языков (оба относятся к кыпчакской группе тюркских языков), религия – ислам суннитского толка (который, правда, у казахов испытывал влияние доисламских традиций). В то же время татары были достаточно интегрированы в российское общество и, по мнению царской власти, могли послужить хорошими агентами внутренней колонизации Казахской степи, каналами которой должны были стать религия, образование и торговля.

После основания в 1752 г. в самой северной части Казахской степи крепости Петра и Павла (г. Петропавловск) в ней практически сразу появляется меновой двор, где бурными темпами начинает развиваться торговля. Из Казахской степи в Россию стали поступать животноводческие товары, которые обменивались на металлоизделия, ткани, бытовую продукцию и пшеницу. Формирование через г. Петропавловск двух важнейших караванных путей: г. Петропавловск – г. Ташкент, Коканд и Бухара (через Акмолинск, реки Сары Су и Шу) и г. Петропавловск – Кульджа (через Кокчетавские горы Баян-Аул, Каркалы, Аягуз и Копал) – постепенно превращает ме-

новой двор в оживленное место международной торговли.

Татарские купцы компактно селятся рядом с меновым двором и озером Кривым (Пестрым), образуя в городе татарскую слободу, в которой проживало в начале XIX в. порядка 500 человек<sup>1</sup>.

К числу наиболее известных купцов г. Петропавловска в начале XIX в. можно отнести братьев С. и Т. Максютых (с 1800 г.) и А. Усманова, которые «держали в своих руках всю международную торговлю»<sup>2</sup>.

Расширение торговой деятельности привело к стремительному развитию г. Петропавловска. В 1807 г. Петропавловск официально получает статус города, в 1814 г. уже является центром Омского округа, а в 1824 г. – нового Сибирского таможенного округа<sup>3</sup>.

В 1830-е гг. петропавловская таможня совместно с кяхтинской становятся важнейшими пунктами, через которые осуществлялась вся сибирская внешняя торговля, торговый оборот Петропавловска в 1830-х годах достигал 7 000 000 рублей<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 1285. Оп. 8. Д. 386. Л. 3.

<sup>2</sup> *Туманкин К.М.* Основание и развитие Петропавловска и его уезда во второй половине XVIII – XIX вв. УЗКГПИ. Т. VI. Кустанай, 1960. С. 68.

<sup>3</sup> *Киреева Н.А.* Торгово-промышленная деятельность татарского купечества Казанской губернии в первой половине XIX: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2014. С. 205.

<sup>4</sup> *Коншин И.* Краткий статистический очерк промышленности и торговли в Акмолинской области. Омск, 1896. С. 30.



Царское правительство, прекрасно осознавая весь экономический потенциал торговой деятельности, начинает всячески поощрять ее.

В 1828 г. купцы Омска, Семипалатинска, Петропавловска получают возможность вести розничную торговлю даже без получения торгового свидетельства. В 1830-е гг. были отменены пошлины на торговые операции с салом и кожей, на ввоз хлеба и земледельческих орудий<sup>1</sup>. С 1839 г. для улучшения благосостояния жителей города Петропавловска и увеличения в нем населения с купцов всех трех гильдий и имеющих дом начинается взиматься только половина гильдейской повинности. Данная льгота действовала два с половиной года<sup>2</sup>.

С 1845 г. купцы получили право самостоятельно ездить в Степь и торговать с казаками<sup>3</sup>. В это же время купцам, торговавшим в г. Петропавловске, Омске и Семипалатинске, было предоставлено право в рассрочку до 8 месяцев оплачивать таможенные платежи<sup>4</sup>.

С 1834 г. по 1850 г. количество купцов 2-й и 3-й гильдии возрастает в городе более чем в 6 раз, в это время к купечеству было причислено 18 татарских семей, в основном выходцев из Казани и Касимова<sup>5</sup>. Известными в 1830–1840-е гг. становятся петропавловские купцы: Ганышев Абу-бакир (из г. Касимова), Абдрахманов Абдрахман

(из села Мамлютки), Сеитов Ермамбет и Ибатулла Фалезкуллин (из Казанской губернии)<sup>6</sup>.

В 1851 г. в Петропавловске произошел страшный пожар, в результате которого основная часть города, так называемая Подгорная, была практически полностью уничтожена. Многие жители потеряли почти все свое имущество. Однако благодаря торговой деятельности городу достаточно быстро удается восстановиться. К 1860 г. город Петропавловск становится крупнейшим торговым центром Западной Сибири, здесь насчитывается уже 704 купца, что было на порядок больше, чем в любом другом западно-сибирском городе<sup>7</sup>.

В середине XIX в. видную роль среди петропавловского купечества играют купцы 1-й гильдии Негметулла Биктимиров (оборот 158 000 серебряных рублей), Хасан Юсупович Муратов, дворянин из Касимовского уезда Рахим-Герей Девлеткильдеев (оборот 131 000 серебряных рублей), Ибетулла Баязитов, выходец из Менгерской волости Казанской губернии, сумевший с 1840 по 1860 г. увеличить оборот своей торговли в 2 раза – с 61 тысячи до 128 тыс. серебряных рублей и ставший купцом первой гильдии; Хамза Тойматов, бывший крестьянин, бежавший от рекрутской повинности из села Казанбаш Казанской губернии (оборот 145 000 серебряных рублей)<sup>8</sup>.

Среди купцов второй гильдии в г. Петропавловске были Абдулла Акчурин, Мустафа Дев-

<sup>1</sup> Крафт И.И. Сборник узаконений о киргизах степных областей. Оренбург, 1898. С. 161.

<sup>2</sup> Северо-Казахстанский государственный архив (СКГА). Ф. 158. Оп. 1. Д. 9. Л. 118.

<sup>3</sup> Загидуллин И.К. Из социокультурной жизни татар г. Петропавловска (вторая половина XVIII – начало XX в.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. Казань, 2011. С. 64.

<sup>4</sup> Стугина О.А. Деловой и социокультурный облик сибирского купечества в XIX в. Томск, 2010. С. 83.

<sup>5</sup> Разгон В.Н. Сибирское купечество в XVII–XIX вв.. Барнаул, 1998. С. 208.

<sup>6</sup> История колонизации Казахстана в 20–60-х годах XIX века. Алматы, 2009. С. 229.

<sup>7</sup> Шпалников В.П. Купечество и купеческий капитал в Западной Сибири в первой половине XIX в. // Вопросы социальной и экономической истории Сибири XVII – начала XX в. Омск, 2002. С. 29.

<sup>8</sup> Шпалников В.П. Купечество и купеческий капитал в Западной Сибири в первой половине XIX в. С. 208.

леткильдеев, Хамза и Хасан Сутюшевы, Шагиахмет Ибрагимов, Касымхан Ялымов, Сайфутдин Муратов (купец первой гильдии с 1870 г.)<sup>1</sup>, Габидулла Абсалямов, Юсуф Шакиров, Ахметжан Ермаков<sup>2</sup>. Многие из разбогатевших татарских купцов, например Гариф Тойматов, Мухаметжан Давледкильдеев и др., изначально работали простыми служащими или приказчиками и лишь потом стали вести самостоятельную торговлю<sup>3</sup>.

Активное участие татарские купцы г. Петропавловска принимают в одной из крупнейших ярмарок в России – в Ирбитской. По ярмарочному законодательству России Ирбитская ярмарка была отнесена ко 2-му разряду (к 1-му разряду принадлежала только Нижегородская). В силу отдаленности ярмарки от крупных городов России и больших дорожных расходов в ней принимали участие, как правило, лишь самые зажиточные купцы<sup>4</sup>. В Ирбитском ярмарочном листке за 1872 г. значатся петропавловские купцы Габайдуллин, Тастемиров, Бикташев, Сутюшевы, Баязитов<sup>5</sup>. Купцы везли на эти рынки обычно меха, скот, продукты скотоводства, азиатские товары, а покупали разные промышленные изделия, сухо, европейскую мебель и все, что являлось неотъемлемым атрибутом домашнего интерьера, например, зеркала, мебель, а также ювелирные украшения, одежду. По свидетельству дореволюционного путешественника и исследователя

М.И. Красовского, «петропавловским купцам главным образом и принадлежал тот громадный капитал, который продвигает ирбитский и нижегородский капитал в сибирскую степь, ... в их руках можно сказать находится вся внутренняя торговля»<sup>6</sup>.

В летнее время петропавловские купцы участвовали в крупнейшей местной ярмарке, проходившей в Таинче. Данная ярмарка располагалась в 100 километрах от г. Петропавловска в открытой степи, на пересечении четырех больших караванных дорог, связывающих г. Петропавловск с городами Акмолинском, Атабасаром, Павлодаром и Каракалинском<sup>7</sup>. За сезон сюда пригоняли 1 000 000 баранов, 40 000 голов рогатого скота, 15 000 лошадей, привозили 90 000 штук разных кож и 250 000 пудов шерсти<sup>8</sup>.

В самом городе проводились две месячные ярмарки: Петровская с 25 июня по 25 июля и Андреевская с 20 ноября по 20 декабря. Если на Петровской ярмарке преимущественно сбывался холст, крестьянские изделия, пакля, коровье масло, гончарные изделия, то на Андреевской – мануфактурные, галантерейные, меховые и жировые товары, железные изделия, венская мебель, зеркала<sup>9</sup>.

Татарские купцы г. Петропавловска вели и международную торговлю. Особую активность получают торговые обороты с Китаем после подписания Кульджинского торгового пакта в

<sup>1</sup> Туманин К. Развитие торговли в Петропавловске в 60–90-х годах XIX века // Ученые записки Казахского государственного университета. Т. 38. 1959. С. 85.

<sup>2</sup> Загидуллин И.К. Татарские национальные элиты и проблемы выбора нового Оренбургского муфтия в 1860-е годы // Научный Татарстан. 2009. № 1. С. 55.

<sup>3</sup> СКГА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1. Л. 4.

<sup>4</sup> Щеглова К. Деятельность алтайских купцов на Ирбитской ярмарке во второй половине XIX в. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.irbit.info/history/jarmarka.php> (дата обращения: 15.12.2011).

<sup>5</sup> Ирбитский ярмарочный листок. 1872. 17 февраля.

<sup>6</sup> Красовский М.И. Область сибирских киргизов. Ч. 2. СПб., 1868. С. 292.

<sup>7</sup> Литвинова Т.К. Развитие торговли в Казахстане и проникновение товарно-капиталистических отношений в хозяйство казахов во второй половине XIX – начале XX века. Алма-Ата, 1961. С. 90.

<sup>8</sup> Завалишин И. Описание Западной Сибири. М., 1862. С. 179.

<sup>9</sup> Сибирский торгово-промышленный ежегодник за 1906 г. СПб., 1907. С. 202.

1851 г. Согласно договору российские купцы освобождались от торговых пошлин, получали право торговать в китайских городах Кульдже и в Чугучаке, а также иметь там постоянное подворье.

Из Китая везли чай, выбойку, китайские колпаки, хлопчатобумажные материалы, миндаль, шелк-сырец, хлопчатую бумагу<sup>1</sup>. В Китай поставляли кожу, юфть семипалатинского производства, а также ситец, сукно, бархат, карманные часы, чугун, железные изделия<sup>2</sup>.

В Ведомости за 1865 г. «О купцах и азиатах привозивших и увозивших товар из-за границы» числятся петропавловцы Нурмухамед Максюттов, Салих Янгуразов, Касымхан Ялымов, Динмухамад Бичурин. Последний вывез товар на общую сумму 13 302 руб.

«Петропавловские и семипалатинские купцы являются главными посредниками в обмене китайских произведений на киргизские (казахские. – З. М.)», – отмечает М.И. Красовский<sup>3</sup>.

В 1870-е гг. негативное воздействие на торговлю в Петропавловске начинает оказывать проведение железной дороги Екатеринбург - Тюмень и присоединение к России южных территорий Казахстана. Многие купцы из Петропавловска перебираются в Тюмень или в центральные и южные регионы Казахстана. Однако и тогда городу удается остаться важнейшим пунктом торговли с Казахской степью и отчасти с Семиречьем, Ферганской областью, Ташкентом и Бухарой<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Киреева Н.А. Торгово-промышленная деятельность татарского купечества Казанской губернии в первой половине XIX в. С. 205.

<sup>2</sup> Государственный архив Омской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 1. Д. 199. Л. 103.

<sup>3</sup> Красовский М.И. Область сибирских киргизов. Ч. 2. С. 292.

<sup>4</sup> Россия: Полное географическое описание нашего отечества. Т. XVIII: Киргизский край. СПб., 1903. С. 345.

В конце 70-х гг. XIX в. на юго-западной окраине города строится вместо деревянного каменный меновой двор, состоящий из 137 лавок<sup>5</sup>. При нем функционировала пароформалиновая камера, предназначенная для производства и дезинфекции сырых животных продуктов, ветеринарная лаборатория, а также мечеть для мусульман.

В 1881 г. в г. Петропавловске открывается отделение Госбанка, что позволяло купцам брать займы для развития торговли и хранить там свои капиталы.

Новый виток активизации торговли начинается в 1894 г. после строительства Западно-Сибирской железной дороги через г. Петропавловск, которая связала город не только с Западной частью России, но и с Европой. Продукты животноводства стали поступать на рынки Вены, Парижа, Лондона, Берлина, Гамбурга, через порты Черного моря – в Турцию, а через Балтийское море – в Америку. В США особой популярностью пользовались различные сорта петропавловских кож<sup>6</sup>. В 1898 г. из Петропавловска было вывезено 2 млн 99 тыс. пудов, а в 1899 г. – 2 млн 460 тыс. пудов разных товаров<sup>7</sup>.

Торговля же с Китаем, которой в разное время занимались татарские петропавловские купцы А. Акчурин, И. Чанышев, И. Баязитов и Х. Сутюшев<sup>8</sup>, братья Усмановы и Давлеткильдеевы на рубеже XIX – начала XX в. пошла на убыль,

<sup>5</sup> Михнова П.В. Среда и архитектурно-художественная система исторических городов Северо-Восточного Казахстана: дис. ... канд. архитектуры. Новосибирск, 2007. С. 43.

<sup>6</sup> Пришимье. 1915. № 8. Л.2.

<sup>7</sup> Гибадуллина Э.М. Торгово-промышленная деятельность татар на территории Акмолинской области Казахстана во второй половине XIX – начале XX в. // Балтийский гуманитарный журнал. 2014. № 1. С. 13.

<sup>8</sup> См.: Завалишин И. Описание Западной Сибири. С. 70–71. Туманин К. Развитие торговли в Петропавловске в 60–90-х годах XIX века. С. 83.

что было связано с отсутствием железнодорожного сообщения с южной частью Казахстана. Несмотря на это, за счет торговых отношений с Европой общий товарооборот в г. Петропавловске к 1914 г. составлял около 50 000 млн руб.<sup>1</sup> С 1908 г. в городе начинает функционировать городская биржа.<sup>2</sup>

Основным занятием татарских купцов в конце XIX– начале XX в. продолжает оставаться продажа кожи и мехов, продуктов животноводства, что практически не вызывало никакой конкуренции со стороны русских купцов<sup>3</sup>. Данным сегментом торговли в г. Петропавловске в это время занимались татарские купцы 2-й гильдии: Ахметжан Мустафич Абдрашитов (торг кожей и волосом), братья Хусаин Абдулович и Хасан Абдулович Акчурины (степное дело и торговля баранами), Абулатиф Ибрагимович Баязитов (торг баранами и лошадьми), братья Сабит Динмухаметович, Файзулла Динмухаметович, Фаткулла Динмухаметович, Хусаин Динмухаметович Бичурины (степное дело), Фаткулла Бегишев, братья Мирхайдар Файзулович и Мухаметжан Файзулович Давлеткильдеевы, Нурмухамет Закиров, Нурмухамет Закирович Исхаков (торг кожей, мерлушкой (выделанная шкурка ягненка грубошерстной породы овец. – *З. М.*), Биби-Газиса Серазетдиновна Мустаева и Нурмухамет Сейфутдинович Мустаевы (торг скотом, салом и кожами), братья Хамза Ибрагимович (волос, пух и хлеб) и Мухамет-Рахим Ибрагимович Тюменевы (торг жирами товарами), Исмаил Файзуллин (кожевен-

ные товары), братья Назмутдин Бикчентаевич и Мухаметжан Бикчентаевич Шафеевы, Габбас Салихович Янгуразов (степная торговля и продажа сала), Хисматулла Рахматулович Яруллин и многие другие. Некоторые из них имели в Степи до 40 своих агентов. В Акмолинской области не было ни одного аула, в котором не было бы приказчика от петропавловских купцов<sup>4</sup>.

Занимались татарские купцы и продажей бакалейных товаров. Наиболее видными из них были Ибрагим Бикчентаев, Галиулла Гайнулович Вагапов, Мухамет-Закир Исхаков, Саит Сайфутдинович Муратов (продажа чая, сахара, свечей, мыла, крупчатки (высший сорт муки. – *З. М.*), Мухамедя Мухамедьярова (продажа галантерейных товаров), Мухаметшах Габидуллоевич Рахматуллин.

Огромный торговый дом с богатым ассортиментом товаров имел Мухамет-Камал Шамсутдинов. В нем продавались москательные товары (краски, клей, технические масла и другие химические вещества. – *З. М.*), швейные машины, золотые и серебряные вещи, музыкальные инструменты, карманные часы и будильники, канцелярские товары, мужская и женская обувь и одежда, зеркала, табачные изделия, патефоны и пластинки к ним, велосипеды<sup>5</sup>.

Одной из новых сфер торговли в начале XX в. стала реализация керосина и нефти. Этим занимались татарские купеческие семьи Давледкильдеевых, Тюменевых, Джалтыревых, Яруллиных<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Гибадуллина Э.М.* Татары в российской торговле на территории казахской степи во второй половине XVIII – 60-е годы XX в. Казань, 2013. С. 95.

<sup>5</sup> См., напр.: Сибирский торгово-промышленный ежегодник за 1905 г. СПб., 1906. С. 226–227; Сибирский торгово-промышленный ежегодник за 1906 г. СПб., 1907. С. 202–203; Сибирский торгово-промышленный ежегодник за 1910 г. СПб., 1911. С. 233.

<sup>6</sup> Сибирский торгово-промышленный ежегодник за 1911 г. СПб., 1912. С. 232.

<sup>1</sup> Сибирский торгово-промышленный ежегодник 1914–1915 гг. Пг., 1915. С. 178.

<sup>2</sup> Петропавловск. Алма-Ата, 1985. С. 46.

<sup>3</sup> См., напр.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 81: Акмолинская область. С. 98. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 87: Тургайская область. С. 79.

Многие татары работали приказчиками и страховыми агентами (например, Максютов Мухаметжан был агентом 2-го российского страхового общества, а Х.Х. Акчурин – Северного страхового общества, А.Г. Давлеткильдеев – Российского страхового и транспортного общества).

Известно, что купеческие семьи Шамсутдиновых, Файзулиных, Усмановых, Шафеевых перебрались в Петропавловск из Казани, Давлеткильдеевы, Акчурины, Муратовы, Ялымовы приехали из Касимова, Бичурины, Янгуразовы – из Тюмени.

Согласно переписи 1897 г. около 40% татар г. Петропавловска занимались торговой деятельностью, а доля гильдейских купцов среди всего татарского населения города достигала почти 5%<sup>1</sup>. Такой высокой доли татарского купечества не было ни в одном другом регионе Российской империи.

Во второй половине XIX – начале XX в. в Петропавловске наряду с торговой деятельностью бурное развитие получила и промышленность, которая по темпам роста уступала в Западной Сибири лишь промышленности Томска и Тюмени<sup>2</sup>. Наиболее развитыми сферами промышленности являлись производство кирпича и сала, на производстве последнего специализировались преимущественно татарские купцы. Сало было необходимо для стеариновой отрасли российской промышленности, оно пользовалось спросом и в Европе<sup>3</sup>. Кирпич же был крайне нужен для внутренних потребностей, после огромного

пожара 1849 г. город фактически перестраивался заново.

По данным на 1879 г. в городе и уезде функционировало 16 кирпичных заводов, 31 салотопленный, 14 кожевенных, а также 10 овчинных, 1 водочный и один пивной завод. К 1913 г. количество кирпичных заводов возросло уже до 36, овчинных – до 15 заводов<sup>4</sup>. В целом на территории Петропавловского уезда в это время функционировало 718 фабрик с годовой производительностью 1393 тыс. руб<sup>5</sup>.

Татарским династиям в Петропавловске принадлежали крупнейшая пятиэтажная мельница товарищества «Мукомол» (владельцы: С. Муратов, Х. Тюменев, братья Давлеткильдеевы), мыловаренные заводы (владельцы: С. Муратов, М. Мухамедьяров, М. Давлеткильдеев, Х. Тюменев), кожевенный и маслодельный заводы (владельцы: Х. Акчурин, М. Давлеткильдеев, А. Муштаев), салотопенные заводы (владельцы: Г. Янгуразов, М. Давлеткильдеев (с 1884 г.), братья Бичурины, Х. Акчурин, Г. Баязитов, М. Бобров, С. Тестемиров (с 1886 г.), шерстомойные заводы (владельцы А. Вагапов, Г. Шафеев, М. Усманов)<sup>6</sup>.

На своем салотопенном заводе, основанном в 1863 г., купец Динмухамед Бичурин одним из первых в городе стал использовать паровые котлы, что сделало предприятие самым преуспевающим производством в городе<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 81: Акмолинская область. С.114.

<sup>2</sup> Дюгамель А.О. Автобиография. // Русский архив. 1985. № 7. С. 419.

<sup>3</sup> Завалишин И. Описание Западной Сибири. С. 180.

<sup>4</sup> Обзор Акмолинской области за 1913 г. Омск, 1914. С. 24.

<sup>5</sup> Самаркин С.В. Социально-демографические процессы в Северном Казахстане в конце XIX – первой четверти XX века: дис. ... канд. ист. наук. Караганда, 2010. С. 47.

<sup>6</sup> См.: Путеводитель по Великой Сибирской железной дороге. Пг., 1916; Вольский Э. Вся Сибирь. СПб., 1908; Чураев И.Е. Сибирь. Спутник и адресно-справочная торгово-промышленная книга. М., 1910.

<sup>7</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4193. Л. 185.

Татарские купцы и промышленники щедро вкладывали деньги в благотворительность.

В татарской части города благодаря финансовой поддержке купцов Амина Мустаева, Ибетуллы Баязитова, Хасана Бикбова, Мухамеджана Давлеткильдеева, Динмухамеда Бичурина, Халита Янгуразова в период с 1857 по 1882 г. было построено 6 каменных мечетей.

На пожертвования купца первой гильдии Хасана Юсуповича Муратова в 1861 г. в г. Петропавловске была открыта первая городская больница<sup>1</sup>, купец Ибетулла Баязитов долгое время на свои средства содержал противопожарную команду и бытовую службу в городе<sup>2</sup>, Ураз Джалтырев – ветеринарных фельдшеров<sup>3</sup>, а Нурмухамет Забиров инициировал строительство детского приюта<sup>4</sup>.

Татарское купечество принимало активное участие в деятельности Благотворительного комитета, созданного в сентябре 1891 г. для содержания бесплатной столовой и ночного приюта. В данный комитет из татар входили многие известные купцы и промышленники, а именно: Ю. Усманов, Г. Тойматов, М. Шафеев, С. Шафеев, В. Янгуразов, Х. Тюменев, Р. Тюменев, Х. Бичурин, Х. Каримов, И. Куанышев, Х. Акчурин, Н. Забиров, А. Вагапов, И. Рахматуллин, С. Максютов и потомственные дворяне Г. Шакулов, Мухамеджан и Мирхайдар Давлеткильдеевы и др.<sup>5</sup> Свои пожертвования купцы вносили не

только деньгами, но и продовольствием, дровами, другими необходимыми вещами. Так, от купца Ю. Усманова поступило более 6 тонн мяса, от купца Мухаметжана Давлеткильдеева – около тонны мяса. Для приюта и столовой приспособили просторное здание бывшего городского училища. Вначале предполагалось, что столовая будет давать по 500 обедов ежедневно, но очень скоро их количество увеличилось до 800<sup>6</sup>.

20 сентября 1906 г. благодаря Саиду Муратову и Хафизу Тюменеву в городе была открыта трехклассная школа. На деньги С. Муратова были закуплены парты и черные доски. При школе был создан попечительский совет, который ежегодно собирал деньги на зарплату учителям<sup>7</sup>. В 1910 г. купцы Тойматов и Акчурин, собрав около 1000 руб., открыли еще одну шестиклассную школу для бедных детей<sup>8</sup>. В Кокчетаве попечителем технического училища становится татарский купец первой гильдии М.А. Яушев<sup>9</sup>.

Свои бывшие дома безвозмездно передали под мусульманские школы купцы А. Джалтырев (медресе при мечети № 3), М. Давлеткильдеев (медресе при мечети № 4), Н. Забиров (медресе при мечети № 1)<sup>10</sup>. Всячески содействовали петропавловские купцы открытию мусульманских школ и в других городах, так, около 1400 руб. было собрано ими для строительства медресе в г. Хвалынске<sup>11</sup>.

В 1906 г. потомственный татарский дворянин из г. Петропавловска Мухаметмустафа Мустаев стал одним из пяти соучередителей «Мусульман-

<sup>1</sup> Муканов К. ...И желая сохранить наше имя // Северный Казахстан. 2008. 13 июня. С. 9.

<sup>2</sup> Пресняков С. Татары: кто они? // Татары на севере Казахстана. Петропавловск, 2004. С. 27.

<sup>3</sup> Туманишин К. История развития Петропавловска и его уезда (1861–1917 гг.). Алма-Ата, 1960. С. 219.

<sup>4</sup> Гибадуллина Э.М. Торгово-промышленная деятельность татар на территории Акмолинской области Казахстана во второй половине XIX – начале XX в. С. 13.

<sup>5</sup> Северо-Казахстанский областной музей (СКОМ). Инв. 2753/32.

<sup>6</sup> [Электронный ресурс] // URL: [www.vdohnovenie.org/blago/history/kazah.php](http://www.vdohnovenie.org/blago/history/kazah.php) (дата обращения: 15.01.2010).

<sup>7</sup> Вакыт. 1906. 15 октября. № 85.

<sup>8</sup> Вакыт. 1910. 4 ноября. № 689.

<sup>9</sup> ЦГА РК. Ф. 775. Оп 1. Д. 1. Л. 25.

<sup>10</sup> СКГА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 627.

ского благотворительного общества Нижегородской ярмарки». Данное общество ставило перед собой цель оказывать материальную поддержку единоверцам, заботясь об их нравственном просвещении. Согласно уставу организация получила право «открывать библиотеки, кабинеты для чтения, мектебе и медресе, ремесленные и другие школы, содержать мечети, выплачивать стипендии, оказывать помощь всем бедным, устраивать публичные лекции, литературные вечера и общественные собрания, подчиняясь при этом общим законам и распоряжениям правительства»<sup>1</sup>.

В 1907 г. для помощи учащимся в уже открытых медресе татарские купцы создают и финансируют специальную общественную организацию<sup>2</sup>.

Одним из грандиозных благотворительных проектов татарской общины г. Петропавловска начала XX в. стало открытие общественной мусульманской библиотеки. Местные власти не препятствовали данной инициативе, 5 февраля 1908 г. они дали разрешение на ее функционирование, а несколько месяцев спустя было официально зарегистрировано общество, управляющее мусульманской библиотекой<sup>3</sup>.

Основной целью данного общества являлось, как свидетельствует его устав, «открытие и содержание мусульманских библиотек-читален в г. Петропавловске, чтобы дать возможность магометанскому населению его и окружающего его района пользоваться чтением книг, газет и

специальными изданиями»<sup>4</sup>. Помимо членских взносов в качестве источника дохода предполагалось использовать также другие добровольные пожертвования, плату за чтение книг на дому, доход от проведения публичных чтений. Контроль за осуществлением финансовой деятельности возлагался на ревизионную комиссию, состоявшую из трех членов общества. Собрания общества предполагалось проводить не реже одного раза в год. Учредителями новоиспеченной общественной организации стали местные купцы Х. Акчурин, Г. Тойматов, М. Шамсутдинов, а также мещане А. Акчурин и Г. Тюменев<sup>5</sup>.

Первое собрание общества состоялось в октябре 1909 г., на нем были избраны: председатель, гласный городской думы (депутат городской думы. – З. М.) Саид Сутюшев, 12 членов правления, а также казначей, секретари и лицо, ответственное за работу библиотеки-читальни. Помещение для нее было выделено в здании городской управы.

29 ноября 1909 г. библиотека распахнула свои двери для горожан. Пользование библиотекой благодаря пожертвованиям татарских купцов для всех посетителей было бесплатным. За два месяца работы количество зарегистрированных читателей достигло 1750 человек. Появление библиотеки вызвало небывалый ажиотаж, каждый день библиотеку в среднем посещало около 28 горожан. В библиотеке был представлен широкий выбор периодических изданий: это были мусульманские газеты «Танин», «Тәржеман голәвәсе илә», «Вақыт», «Йолдыз», «Бәян әл-хак», «Нур», «Идел», русские – «Русское слово», «Сибирская жизнь», «Русский вестник», «Каспий», мусульманские и русские журналы:

<sup>1</sup> Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарка как центр экономической и общественной жизни татарских предпринимателей. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.idmedina.ru/books/materials/tmforum/1/sect1\\_zagidul.htm](http://www.idmedina.ru/books/materials/tmforum/1/sect1_zagidul.htm) (дата обращения: 02.02.2012).

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 574.

<sup>3</sup> ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 2819.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

«Сырат эл-мөстэкыйм», «Эл-мәнар», «Рәсемле китап», «Шура», «Икътисад», «Дин вә мәгыйшәт», «Ялт-йолт», «Молла Насреддин», «Новая иллюстрация», «Сибирский вопрос». В значительно меньшем объеме были представлены книги, которые в основном были подарены библиотеке читателями<sup>1</sup>. Через два года библиотека была практически полностью укомплектована не только татарской, но и частично турецкой классикой<sup>2</sup>.

Популярность мусульманской читальни с годами росла. Постепенно среди читателей все больше стало появляться представительниц слабого пола, что вызывало недовольство местного консервативного духовенства. Выступая с проповедью, ахун г. Петропавловска Г. Яушев обратился к горожанам: «Не отпускайте своих детей и жен в библиотеку. Там они только плохому учатся. Пусть душа тех, кто отпустит своих домочадцев в читальню, попадет в ад». Однако татарское общество г. Петропавловска в то время уже было пропитано передовыми идеями джадизма, и с 1913 г. в библиотеке вводятся специальные дни, предназначенные для ее посещения женщинами<sup>3</sup>.

С 1 января по 1 июня 1913 г. библиотеку посетил 3271 читатель. Библиотека имела более 1000 книг на тюркских языках, выписывала 12 журналов и 10 газет на татарском языке и 2 газеты на русском<sup>4</sup>. К этому времени у видных деятелей татарской общины появляются и крупные домашние библиотеки<sup>5</sup>.

Востребованным проектом становится и открытие при активнейшем участии татарских купцов Саида Муратова и Мухамеджана Давлеткильдеева торговой школы. Давлеткильдеев передал для этой цели свой каменный дом на пересечении Садовой и Степной улиц со всеми надворными постройками и флигелем<sup>6</sup>.

Согласно утвержденному в 1912 г. уставу целью школы была «подготовка учащихся к коммерческой деятельности на восточных окраинах империи и в прилегавших к России азиатских государствах»<sup>7</sup>. Полный курс обучения был рассчитан на три года и предполагал изучение бухгалтерии, коммерческой арифметики, географии, основ топографии, монгольского, английского и немецкого языков, физики, химии, каллиграфии и рисования. Принимались в школу дети мужского пола всех сословий (от крестьян до дворян), разных национальностей и вероисповеданий. В первый класс зачислялись дети в возрасте от 12 до 15 лет, представившие свидетельство об окончании курса городского училища<sup>8</sup>. Окончившим школу предоставлялось право по представлению от хозяев или управляющих<sup>9</sup> на получение звания личного почетного гражданина, но не иначе как после пяти лет работы в торговых или промышленных учреждениях в должностях приказчиков, конторщиков, бухгалтеров и т.п.

В это же время в Петропавловске создается общество по распространению коммерческих и технических знаний, целью которого является организация публичных лекций, бесед на экономические темы. Для содействия ученикам

<sup>1</sup> Йолдыз. 1911. 27 февраля. № 20.

<sup>2</sup> Кояш. 1913. 9 января. № 20.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Приишимье. 1913. 25 июня.

<sup>5</sup> Галиев В.З. Книга, разбудившая народ. Алматы, 2011. С. 313.

<sup>6</sup> ЦГА РК. Ф. 577. Оп. 1. Д. 13.

<sup>7</sup> Мелехина Л. Готовила конторщиков и бухгалтеров // Проспект СК. 2009. № 32(290).

<sup>8</sup> ЦГА РК. Ф. 577. Оп. 1. Д. 8.

<sup>9</sup> Там же.



торговой школы в поиске работы общество организовало специальное бюро. При обществе был сформирован попечительский совет из 6 членов, которые должны были вкладывать не менее 25 руб. в год. В попечительский совет общества входил Х.А. Тюменев<sup>1</sup>.

В годы Первой мировой войны татарские промышленники М. Давлеткильдеев, С. Губайдуллин, К. Шамсутдинов, С. Муратов, Г. Бирюшев, Д. Назаров, Г. Тойматов и К. Тойматов, Х. Янгуразов, Ш. Усманов собирали пожертвования на покупку военных медицинских палаток для русской армии и отправляли на фронт продовольствие<sup>2</sup>. В то время эти пожертвования имели и важное политическое значение: несмотря на то, что татар часто обвиняли в панкюркизме и лояльности к Османской империи и не отправляли на турецкий фронт, эти жесты татарских купцов по всей России демонстрировали, что в трудный для Российской империи момент они делали все возможное, чтобы поддержать свое государство.

Благотворительность татарских купцов г. Петропавловска снискала славу далеко за пределами города, о ней писали в татарской периодической печати Оренбурга, Казани, Уфы. Известно, что купец Касым Тойматов за активную благотворительную помощь в период Первой мировой войны был удостоен почетного ордена Ольгинского благотворительного общества, прославившегося на всю Россию помощью бездомным и обездоленным. Это знаменитое общество было

основано в конце XIX в. и носило имя дочери императора Александра III Ольги Александровны. Председателем Ольгинского общества долгое время являлся лично губернатор г. Москвы.

Итак, этническая близость татарского и казахского народов, а также внутренняя экономическая политика Российского государства способствовали масштабному проникновению татарского предпринимательства в Казахскую степь. Татарским купцам Петропавловска, занимавшимся главным образом продажей кожи, мехов, продуктов животноводства, удалось занять видное место как во внутренней, так и в международной торговле. Они долгое время являлись важнейшим связующим звеном между Китаем, среднеазиатскими ханствами, Казахской степью, с одной стороны, и Европой и Америкой – с другой. Славу татарским купцам Петропавловска принесла и их благотворительная деятельность. Она осуществлялась в нескольких приоритетных направлениях. Первостепенное внимание уделялось развитию духовных и образовательных институтов: на деньги татарской буржуазии были выстроены мечети, медресе, функционировала библиотека, приглашались учителя из разных городов, а также поддерживались малоимущие учащиеся. Многие татарскими купцами было сделано также для поддержки инфраструктуры и для благоустройства города. В периоды социальных катаклизмов татары г. Петропавловска принимали участие как в общегосударственных, так и в локальных благотворительных акциях.

<sup>1</sup> ЦГИ РК. Ф. 577. Оп.1. Д. 13.

<sup>2</sup> Приишимье. 1914. 8 ноября.



Юлия Цыряпкина

## РУССКИЕ ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ В СЫРДАРЬИНСКОЙ ОБЛАСТИ ТУРКЕСТАНА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.: АДАПТАЦИЯ И ОСНОВНЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В настоящее время заново переосмысливаются процессы водворения русских переселенцев в Туркестанское генерал-губернаторство во второй половине XIX – начале XX в. В раннесоветский период исследователи в основном не акцентировали внимание на русских переселенцах в дореволюционном Туркестане, так как в национальной политике делалась ставка на формирование общесоветских ценностей и идентичности при поэтапном развитии социализма и стирании национальных различий. Первые обобщающие публикации о русском переселенческом сообществе в Туркестане появились довольно поздно в 1980-е – 1990-е гг.<sup>2</sup> В данных работах воссоздается процесс освоения Туркестана русскими переселенцами и устройства переселенческих поселков, а также основное внимание уделяется проблемам землепользования, размежевания наделов между пришлым и коренным населением региона. В трудах советского времени русские переселенцы в Туркестане рассматривались как целостное сообще-

ство. Это связано с тем, что в СССР, даже при исследовании вопросов переселенческой политики Российской империи в Центральной Азии, в большей степени уделялось внимание социально-экономическим факторам. В опубликованной позднее работе О.И. Брусиной о судьбах славян в Средней Азии в конце XIX–XX в. были рассмотрены вопросы специфики бытовой культуры, языка и самосознания первых переселенцев в Туркестане<sup>3</sup>. Автор выявила особенности процесса адаптации переселенцев к хозяйственным условиям Туркестана, а также акцентировала внимание на немаловажные аспекты межэтнического взаимодействия с коренным населением региона.

В целом можно отметить, что в меньшей степени исследователями анализировались социокультурные характеристики переселенческого сообщества отдельных областей Туркестана. При этом сохранился целый пласт многочисленных заметок первых управленцев и исследователей края в публицистике, материалах, делопроизводственной документации Туркестанского генерал-губернаторства, отчетах ревизионных комиссий и др., который содержит богатейший этнографический материал о хозяйственной, духовной и социокультурной жизни русских переселенцев в изучаемый период.

<sup>1</sup> Статья представляет собой переработанный вариант публикаций: Цыряпкина Ю.Н. Переселенческое сообщество в Сырдарьинской области Туркестана по донесениям царской администрации начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2015. Т. 1. № 4(88). С. 285-289; Цыряпкина Ю.Н. Русские переселенцы в Туркестане в конце XIX – начале XX в.: основные социокультурные характеристики // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 411. С. 183-187.

<sup>2</sup> Фомченко А.П. Русские поселения в Туркестанском крае в конце XIX – начале XX в. (социально-экономический аспект). Ташкент, 1983; Гинзбург А.И. Русское население в Туркестане (конец XIX – начало XX века). М., 1991.

<sup>3</sup> Брусиная О.И. Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX – конец XX века. М., 2001.

В ходе завоевания Средней Азии Россией в 1867 г. было образовано Туркестанское генерал-губернаторство. В его состав вошли земли Кокандского ханства, часть территорий Бухарского эмирата и Хивинского ханства. Эти ханства сохранили самостоятельность, но фактически находились в вассальной зависимости от Российской империи.

На территории Туркестанского генерал-губернаторства позднее была сформирована административно-территориальная система, включающая 5 областей: Сырдарьинскую, Семиреченскую, Ферганскую, Самаркандскую, Закаспийскую.

В Сырдарьинскую область с областным городом Ташкентом вошли в основном земли бывшего Кокандского ханства. Они имели различный статус: Сырдарьинская, Ферганская и Самаркандская области управлялись на основании «Положения об управлении Туркестанским краем» (1886 г.), Семиреченская – на основании «Степного положения» (1891 г.), Закаспийская – по «Временному положению об управлении Закаспийской областью» (1890 г.)<sup>1</sup>, соответственно в дальнейшем это повлияло на объемы и возможности колонизационных фондов в разных областях края. Сырдарьинская область наряду с Семиреченской были самыми густонаселенными административными единицами Туркестана с высокой плотностью проживания коренного населения.

Первый русский администратор Туркестана генерал-адъютант К.П. фон Кауфман осознавал важность хозяйственного освоения Туркестан-

ского края, образованного в 1867 г. Обустройству вновь присоединенных территорий способствовало закрепление «русского элемента» и развитие хлопководческого хозяйства. В одном из документов, датированных 1905 г. по вопросу о колонизации края, отмечается популярная фраза сырдарьинского военного губернатора Н.И. Гродекова (1883–1893 гг.), что «русский поселок в Туркестане значит столько же, сколько батальон солдат»<sup>2</sup>.

Сложность водворения крестьян в Сырдарьинскую область Туркестана заключалась в том, что по сравнению с другими областями российских окраин здесь наблюдалась высокая плотность коренного населения. Подобная ситуация приводила к объективным трудностям и соперничеству между пришлым и коренным населением по поводу владения землей и из-за пользования водными ресурсами, ирригационной системой региона.

Администрация Туркестана стремилась избежать недовольства местного населения и споров по поводу земельных владений и действовала осмотрительно. В 1886 г. было разработано Туркестанское положение, согласно которому утверждались правила переселения в край. К водворению в Туркестан допускались преимущественно русские православного вероисповедания, принадлежавшие к сельским обывателям. Переселенцам отводились участки из свободных государственных земель, выделяемые исходя из возможностей данной местности, но не более 10 десятин на каждого работника<sup>3</sup>. В отдельных

<sup>1</sup> Россия. Полное географическое описание нашего Отечества // Настольная и дорожная книга / под ред. В.П. Семенова-Тянь-Шанского. Т. 19: Туркестанский край. СПб., 1913. С. 343.

<sup>2</sup> Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз). Ф. 7. Оп. 1. Д. 5020. Л. 40; *Котюкова Т.В.* Окраина на особом положении... Туркестан в преддверии драмы. М., 2016. С. 87.

<sup>3</sup> Переселенческое дело в Туркестане: отчет по ревизии Туркестанского края, произведенной по Высочайшему по-

случаях в Туркестане разрешалось селить немцев-менонитов и лютеран, а также поляков и латышей.

Земельный вопрос во время освоения Туркестана русскими переселенцами был крайне актуальным. Формально земельные наделы для первых русских поселений следовало выделять из земельных фондов, не принадлежавших коренному населению Туркестана, в числе которых выделялась высокая доля кочевников. До российского освоения в Туркестане количество орошенных земель, пригодных для земледелия было минимальным и разделено между автохтонным оседлым и кочевым населением. Главной сложностью для русской администрации Туркестана стал поиск земель, которые бы не требовали вообще или требовали минимальных затрат на орошение. В итоге места для русских поселений выбирались в черте существующей ирригационной системы<sup>1</sup>, участки, лежащие на периферии кочевий скотоводов, участки с редкими поселениями местных земледельцев – сартов, что неизбежно сталкивало интересы коренного населения и переселенцев.

С 1874 г., когда в Туркестане был образован первый русский поселок, и до 1891 г. масштабы заселения края были незначительными, и администрация без особых затруднений выделяла участки для русских поселков. В период до 1891 г. было образовано 25 поселков и устроено около 1300 семей<sup>2</sup>. В 1891–1892 гг. в Евро-

пейской России случился неурожай, и, спасаясь от голода, в Туркестан хлынул огромный поток переселенцев. К примеру, в 1892 г. число водворенных в край русских крестьян достигло почти 3000 семей<sup>3</sup>, многим из которых пришлось дожидаться официального устройства в крае. За период с 1874 по 1906 г. Туркестанская администрация смогла устроить 65 поселков с русскими переселенцами. Наибольшее количество их оказалось в Сырдарьинской области (в Чимкентском уезде – 18, в Аулиеатинском – 25, Перовском – 4, Ташкентском – 11). В этих поселках было расселено около 3500 семей<sup>4</sup>.

Согласно переписи населения 1897 г. по Сырдарьинской области среди коренного населения большинство по признаку языка составляли казахи – 64,4%, тюрки – 10,73%, сарты – 9,76%, узбеки – 4,34%. Среди пришлого населения русские составляли 2,16%, украинцы – 0,87%, белорусы – 0,1%<sup>5</sup>.

К началу XX в. был пройден этап первоначального административно-территориального и хозяйственного обустройства Туркестана. События конца XIX в. увеличили поток переселенцев в Туркестан, возникло такое явление, как самовольные новоселы, споры о землях, проблемы ирригации. С целью инспекции переселенческого дела в Туркестан отправлялось несколько комиссий, в частности в 1903 г. – статиста А.А. Кауфмана, в 1910 г. – чиновника особых поручений при Переселенческом управлении Н. Гаврилова. В 1908 г. в Туркестан была отправлена сенатская ревизия графа К.К. Палена, которая более

велению Сенатором Гофмейстером графом К.К. Паленом. СПб., 1910. С.181.

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. Р-2412. Оп. 1. Д. 342. Л. 53.

<sup>2</sup> Переселенческое дело в Туркестанском крае (области Сыр-Дарьинская, Самаркандская и Ферганская). Отчет по служебной поездке в Туркестан осенью 1910 г. чиновника особых поручений при Переселенческом Управлении Н. Гаврилова. СПб., 1911. С. 4.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>5</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. LXXXVI: Сыр-Дарьинская область. СПб., 1905. С. XI.

года исследовала все аспекты управления и экономических отношений в регионе. Кроме того, проблемы заселения Туркестана раскрываются в переписке туркестанских администраторов и в дискуссиях на страницах туркестанской прессы.

Русские администраторы выделяли несколько основных проблем, характерных для процесса адаптации переселенцев в конце XIX – начале XX в.

**Вопросы совместного пользования землей и водой.** Администрация Туркестана стремилась избежать насильственного изъятия «излишков» земли у коренного населения. Для этого инициировались договоры с крупными местными землевладельцами о покупке или использовании пустующих участков. Только в 1910 г. был принят закон об изъятии «излишков» земли у коренного населения. Архивные материалы по Сырдарьинской области повествуют о том, что столкновения между коренным населением области и крестьянами возникали из-за пользования водой и работ, необходимых для поддержания в порядке ирригационной системы (арыков) (Рис. 1).

Система межевания земельных наделов в различных областях Туркестанского края была



Рис. 1. Усадьба и сад переселенца-хutorянина.

Репродукция из альбома

«Виды заселяемой части Голодной степи».

Великоалексеевское, Ходжентский уезд. 1913 г. ЦГА РУз

несовершенной. Непродуманное «нарезание» переселенческих участков затрудняло кочевникам доступ к водооям и береговым пастбищам. В отчете имперского статиста А.А. Кауфмана отмечается, что способ поземельного устройства переселенцев оказался неэффективным в связи с тем, что кочевники-казахи уступали земли под русские переселенческие поселки «полудобровольно, полупринудительно», в результате чего у русских переселенцев развивалась склонность игнорировать законные права коренного населения<sup>1</sup>. В с. Высокое Чимкентского уезда Сырдарьинской области возник спор между кочевниками-казахами и русским крестьянином. Власть инициировала проверку межевания, в результате которой половина спорного участка была возвращена казахам, и такой исход дела вызвал у крестьянина недоумение: «Видно они перед Государем заслужили!» А.А. Кауфман отметил, что крестьянин не понимал, как казахи могли быть правы в споре с «царскими переселенцами»?<sup>2</sup> Земельные отношения осложнялись разницей восприятия «границ» в кочевой и земледельческой культурах. В отчете А.А. Кауфмана указываются примеры разных подходов к определению границ участков. Для кочевников-казахов границы межевания не имели такого принципиального значения, как для крестьян. Кочевники рассматривали степь как общее достояние всех скотоводов. В то время как крестьяне строго следили за соблюдением межевых знаков. За нарушение границ межевания крестьяне заставляли казахов-кочевников выплачивать компенсацию за потравленные посевы. С другой стороны, «кир-

<sup>1</sup> К вопросу о русской колонизации Туркестанского края. Отчет Члена Ученого Комитета М-ва З. и Г.И. А.А. Кауфмана по командировке летом 1903 г. СПб., 1903. С. 29–30.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

гизы (казахи. – Ю. Ц.), правда, не только пускают свой скот на крестьянские земли – они свободно допускают и скот крестьян на земли, оставшиеся в их, киргиз, пользовании, и в таких случаях крестьяне очень охотно забывают о существовании межевых знаков; так, стада поселка Антоновского постоянно пасутся на киргизской, или, как ее называют крестьяне, – “казенной” земле, и киргизы, по-видимому, не ставят этому никаких препятствий. Но совершенно иначе относятся крестьяне к случаям захода их скота (имеется в виду скот казахов. – Ю. Ц.) на их [крестьянские] наделные земли»<sup>1</sup>. Взаимные упреки в нарушении межевых границ приводили к тому, что казахи выплачивали компенсации крестьянам, а после «вымещали обиду» через кражу «крестьянской лошади»<sup>2</sup>.

Сложности у первых переселенцев вызывала необходимость осваивать орошаемое земледелие и сопутствующие ему работы по починке и обслуживанию оросительных каналов. Как правило, арык располагался частично на земельных просторах крестьян, так и частично – коренного населения Туркестана и должен был чиниться благодаря объединенным усилиям всех соседей, пользующихся водой из арыка (Рис. 2).

«При острых отношениях соседей никто из них не считает себя обязанным почистить русло канала до начала его полезного действия. Ниже сидящие думают, что это долг выше сидящих, а последние рассуждают так: будем ли мы чистить арык или нет – вода к нам дойдет. Надо отдать справедливость киргизу: он, несмотря на присущую ему беспечность в таких случаях ме-



Рис. 2. Дом переселенца. Репродукция из альбома «Виды заселяемой части Голодной степи». Великоалексеевское, Ходжентский уезд. 1913 г. ЦГА РУз

нее легкомыслен, нежели крестьянин. Как абориген страны, он высоко ценит важное значение воды и смотрит на исправление арыков как на нравственный долг»<sup>3</sup>.

С другой стороны, в процессе совместного водопользования, зачастую, учителем для крестьян выступали представители коренного населения региона. Более состоятельные поселенцы нанимали казахов на различные ирригационные работы<sup>4</sup>.

Наиболее успешно процесс колонизации проходил в трех уездах Сырдарьинской области: Чимкентском, Ташкентском и Аулиеатинском. В Ташкентском уезде 1892 г. возникло 6 поселков, три из них (Черняевское, Кауфманское и Константиновское) были устроены по Оренбургскому тракту, недалеко от Ташкента, на восстановленном древнем канале Ханум<sup>5</sup>. Село Константиновское заселили немцы из Самарской губернии. Селение Кауфманское, так же как и

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

<sup>4</sup> Там же. С.25.

<sup>5</sup> Цырякина Ю.Н. Особенности русского переселенческого общества Сырдарьинской области в конце XIX – конце XX в. // Диаспоры. 2012. № 1. С. 12.

<sup>1</sup> К вопросу о русской колонизации Туркестанского края. Отчет Члена Ученого Комитета М-ва З. и Г.И. А.А. Кауфмана по командировке летом 1903 г. СПб., 1903. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

Черняевское<sup>1</sup>, состояло из русских переселенцев. Этнограф, автор заметок о переселенческом деле в селениях Сырдарьинской области И.И. Гейер подмечает, что у немцев в с. Константиновское оказались покровители в лице ташкентского немецкого сообщества, которое в 1892 г. пожертвовало денежное пособие на постройку домов. В то время как русские не были связаны крепкими чувствами национальной солидарности: «...их старшие братья, ташкентская интеллигенция, не похожа на немецкое общество, и не только относится с полным равнодушием к их судьбе, но и при всяком удобном случае отрешиваются от них, как от чего-то вполне чуждого и даже ненавистного»<sup>2</sup>. Отчужденность русского населения в Сырдарьинской области отчасти была связана с тем, что не в каждом переселенческом селе удавалось объединить выходцев из одной губернии, соответственно консолидация осложнялась разным опытом проживания русских в пределах Европейской России.

**Водворение самовольных переселенцев.** После голодных лет в 1890-х гг. Туркестан стал местом притяжения переселенцев, много слышавших о богатствах старожильческих сел. Во всех областях Туркестана шло интенсивное образование переселенческих поселков, но земель катастрофически не хватало. В Сырдарьинской области скопилась группа самовольных переселенцев, ожидающих водворение в край. Появление самовольных «неприписанных» пере-

селенцев в Туркестане еще больше осложнило земельные отношения. Самовольческие села создавались крайне редко, более распространенными были случаи, когда «неприписанные» переселенцы становились жителями на тот момент уже старожильческих русских селений. Самовольные переселенцы были вынуждены покупать или арендовать землю у коренного населения или у русских старожилов Туркестана. Острая борьба за водные и земельные ресурсы накаляла взаимодействие даже между русскими старожилами и переселенцами. «Мужик мужика не жалеет!» – этой фразой обрисовал данную ситуацию священник о. Ойвейский одного из селений Сырдарьинской области<sup>3</sup>.

**Духовно-нравственные потребности переселенцев.** Важное место в отчетах чиновники уделяют духовно-нравственным потребностям переселенцев Сырдарьинской области в конце XIX – начале XX в. Администрация Туркестана способствовала переселению русских православного вероисповедания, соответственно православие появилось в Средней Азии в период освоения Туркестанского края во второй половине XIX в.<sup>4</sup> В соответствии с этой целью туркестанская администрация в конце XIX – начале XX в. стремилась всецело способствовать удовлетворению религиозных потребностей православного населения. Все пришлое православное население автоматически ставилось под окормление Русской православной церкви. В 1871 г. была образована Туркестанская и Ташкентская епархия. В городах Туркестана появились крупные соборы. В переселенческих селах первоначально создавались молитвенные дома, по мере улучшения экономического положения у общины появлялись деньги на

<sup>1</sup> В настоящее время на месте с. Константиновское и с. Кауфманское находится с. Дербисек Сарыагашского района Южно-Казахстанской области, в то время как с. Черняевское – поселок Жибек Жолы Сарыагашского района Южно-Казахстанской области.

<sup>2</sup> Гейер И. По русским селениям Сыр-Дарьинской области (письма с дороги). Т. I. Чимкентский уезд. Ташкент, 1893 (письмо II) // ЦГА РУз. Ф. Р.-2412. Оп. 1. Д. 339. Л. 33.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. Р.-2412. Оп. 1. Д. 339. Л. 33.

<sup>4</sup> Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 5066. Л. 72.

строительство здания церкви или храма. Иногда молитвенный дом принимал прихожан и из соседних поселков: «Неимение православной церкви и священника тяжело отзывалось на духовных нуждах новоселов. Отчужденные от родины, не видя церкви и священника, живя среди туземцев... крестьяне невольно забывали христианские обычаи и ценности и частенько грубели»<sup>1</sup>. В отчетах прослеживается мысль о том, что священникам приходилось бороться с суевериями, склонностью к злоупотреблению спиртных напитков и др.

Распространение православия в крае должно было сплотить русских переселенцев, оградить от мусульманского влияния и стать ориентиром для молодого поколения. В отчете чиновника особых поручений при Переселенческом управлении Н. Гаврилова о строительстве церквей в крае говорилось так: «Душа русского человека радуется при виде православного русского креста, сверкающего под лучами палящего Туркестанского солнца в русском оазисе среди беспредельного пространства туземных земель»<sup>2</sup>.

Такое же значение уделялось образованию, строительству школ в переселенческих посел-

ках. В рапорте начальника Аулиеатинского уезда военному губернатору Сырдарьинской области М.Я. Романову в 1907 г. писалось, что в сельской местности уезда назрела необходимость реформировать систему школьного образования. Чиновник обращал внимание на то, что в русских поселках молодежь после окончания школы забывала грамоту, оказывалась недисциплинированной и распушенной. По его мнению, это было следствием инертности населения, отсутствия грамотности, библиотек, употребления спиртными напитками и др. В немецких поселках уезда обучение выстраивалось по другой системе и имело лучшие результаты<sup>3</sup>. Ситуация сложной хозяйственной и социальной адаптации переселенцев была присуща самовольческим поселкам, в которых не имелось школы, церкви и пригодных для успешного земледелия наделов.

Несмотря на все вышеобозначенные трудности в переселенческом деле, к 1905 г. русское население в Сырдарьинской области составляло 3,5% от общего числа жителей<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. Ф. Р-2412. Оп. 1. Д. 342. Л. 14.

<sup>2</sup> Переселенческое дело в Туркестанском крае (области Сыр-Дарьинская, Самаркандская и Ферганская). С. 153.

---

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-269. Оп. 1. Д. 351. Л. 24–25 об.

<sup>4</sup> *Тимаев К.* Природные богатства Туркестана // Туркестанский курьер. 1910. № 202.





Дилором Иноятова

## ФОРМИРОВАНИЕ НЕМЕЦКОЙ ДИАСПОРЫ В ТУРКЕСТАНЕ: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ, АДАПТАЦИЯ, ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С МЕСТНЫМ НАСЕЛЕНИЕМ

**Н**емцы Узбекистана являются не самой большой диаспорной группой немцев в мире.

По данным переписи населения 1989 г. в Узбекистане проживало 39 809 немцев. По данным Федерального административного ведомства Германии, в 1992–2010 гг. из Узбекистана на историческую родину их вернулось более 27 тыс.<sup>1</sup> Еще несколько тысяч переехали в другие страны, в том числе в Россию. По данным Республиканского культурного центра немцев Узбекистана “Wiedergeburt”, который продолжает поддерживать тесную связь с немецкой диаспорой, в республике насчитывается более 10 тыс. немцев.

Немецкая диаспора Узбекистана начала формироваться со второй половины XIX в. в Туркестане.

Проведение властями переселенческой политики и принятие в 1886 г. «Положения об управлении Туркестанским краем» дало право российским подданным приезжать и обустраиваться в Туркестанском генерал-губернаторстве. Среди них были и немцы.

**Миграционные процессы, образование поселений в Туркестане.** Необходимо заметить, что немецкая диаспора на территории Туркестана формировалась в русле вторичных миграционных потоков прежде всего из поволжских,

<sup>1</sup> Смирнова Т. Б. Немецкое население Западной Сибири в конце XIX – начале XXI века: формирование и развитие диаспорной группы: автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. Омск, 2009. С. 59–60.

таврических и центральных районов России, а также в небольшом количестве из Германии и других европейских стран.

Первой группой немцев, появившихся в Туркестане, являлись многочисленные военнослужащие и чиновники, пришедшие сюда с российскими войсками. По данным переписи 1897 г. в частях Туркестанского военного округа служили 818 немцев<sup>2</sup>. Среди них были военные высшего ранга, а также чиновники, занимавшие высокие посты в управлении и гражданских службах. Это были преимущественно остзейские немцы, выходцы из Прибалтийских губерний – подданные России.

В Туркестан, который находился на «особом» – «военном» положении отправлялись люди проверенные, благонадежные, высококвалифицированные. Поэтому немцам нередко отдавалось предпочтение. По данным 1884 г. в Ташкентской лютеранской общине 73 ее члена были генералами, штабными офицерами, полковниками и высокопоставленными чиновниками краевой администрации. В 1867 г. первым генерал-губернатором края был назначен генерал-адъютант К.П. Кауфман.

Кроме К.П. фон-Кауфмана еще два немца – Н.О. Розенбах и Ф.В. Мартсон – были туркестанскими генерал-губернаторами, а генерал-лейтенант В.Е. Флуг был помощником генерал-гу-

<sup>2</sup> Матвеев А.М. К вопросу о выходцах из Германии в Средней Азии в конце XIX – начале XX века // Науч. труды ТашГУ. Вып. 392. Ташкент, 1970. С. 62.

бернатора в 1913–1914 гг. Военным губернатором Самаркандской области был генерал-майор Гескет (1905–1906), а в 1911–1917 гг. военным губернатором Ферганской области был генерал-майор А.И. Гиппиус. В Туркестане служили чиновник для особых поручений при Туркестанском генерал-губернаторстве А.Л. Кун, начальник Статуправления Сырдарьинской области И. Гейер, госсветник А. фон Вайнберг, надворный советник Р. Пфеннинг, коллежский ассессор В. Лойтнер. Начальниками штаба Туркестанского военного округа являлись генерал-майор А. Мозель (1878–1882) и Г. Рихтер (1906–1910). В разное время председателем Сырдарьинского областного управления были генерал-майор Петр Эйлер, Николай Дингельштедт, Сергей Геппенер<sup>1</sup>.

Главным помощником Кауфмана по организации управления Туркестаном и Ташкентом был правитель его канцелярии генерал-лейтенант К.П. Гейне. Разработанное при его участии «Положение об управлении краем» действовало почти без изменений на протяжении 20 лет, а улемы города приняли специальную фетву, в которой новая система управления была признана «соответствующей требованиям и духу мусульманской веры». В 1878 г. в Ташкенте было введено Городовое положение, создана городская дума, в работе которой активно участвовали почетный гражданин, купец 2-й гильдии М.Р. Келлер и купец 2-й гильдии А.И. Розенфельд. Городской головой избран Д.И. Эссен. С 1907 г. его заместителем избран И.И. Шнейвас. В городской управе служили А.А. Гитнер, И.И. Краузе, Ф.П. Лигер, Э.Э. Маргенрот, Г.М. Гейслер, В.С. Гейцельман<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Добросмыслов А. Ташкент в прошлом и настоящем: исторический очерк. Ташкент, 1912. С. 368–369.

<sup>2</sup> Иноятова Д.М. Ташкент – центр взаимодействия цивилизации Запада и Востока // Материалы международной

Находясь в управленческом аппарате края, многие из них оставили заметный след в Туркестане.

По мере хозяйственно-экономического освоения края здесь появлялись гражданские служащие, чиновники, предприниматели, представители научной интеллигенции. Первоначально они селились на местах, где стояли форты и укрепления, в пригородах Ташкента, позже – и в других городах Туркестана. Немцы в Ташкенте селились компактно по улице Гоголя (ныне Академика Яхье Гулямова) и Наманганскому проспекту (затем переименована на ул. Жуковского, ныне ул. Академика Садыка Азимова). Вместе с военными и чиновниками сюда переселялись и их семьи. Кроме Ташкента по несколько десятков прибывших немцев проживали и в других городах и населенных пунктах Туркестанского генерал-губернаторства. В Туркестане немцы, заселялись не только в городах, но и в сельской местности.

Одной из причин миграции немцев-крестьян из России в Туркестан в последней четверти XIX в. явилось огромное количество освободившихся после отмены крепостного права (1861 г.) безземельных крестьян, составивших конкуренцию немецким крестьянам. Другой причиной миграции явились реформы, проведенные в России в эти годы, которая напрямую касалась судьбы немцев-крестьян, лишенных почти всех льгот и привилегий, предоставленных им императрицей Екатериной II. В частности, в колониях появилась угроза русификации в системе просвещения, сокращение экономических льгот, обезземливание (недостаток земель в колониях из-за постоянного увеличения населения), обнищание крестьянской массы. Новым толчком к массовому переселению немцев-крестьян в Туркестан

научной конференции «Столице Узбекистана Ташкенту 2200 лет». Ташкент, 2009. С. 235.

явился голод 1891–1892 гг., охвативший Поволжье, позже – проведение Столыпинской аграрной реформы в России. По последним двум причинам из России в Туркестан эмигрировали в основном немцы-крестьяне.

Другой серьезной причиной, вынудившей немцев-меннонитов к миграции из России в Туркестан была религиозная. Закон «О всеобщей воинской повинности», принятый в России в 1874 г., лишал иностранцев всех льгот и привилегий. Согласно закону они должны были служить в армии, что не позволяла им религия. Этот комплекс обстоятельств вынудил большую часть меннонитов эмигрировать из России в США и Канаду. Другая часть устремилась на Кавказ, Кубань, в Крым, Сибирь и в Туркестан для создания новых, так называемых «дочерних колоний» на территории Российской империи.

Переселение в Туркестан немцев-меннонитов происходило в 1879–1882-е гг. В Аулиеатинском уезде Сырдарьинской области они основали следующие колонии: Николайполь, Гнаденталь, Гнаденфельд и Кеппенталь. Эти четыре селения образовали Николайпольскую меннонитскую общину. В 1893 г. селениям Гнаденталь, Гнаденфельд и Кеппенталь были присвоены царской администрацией русские наименования: Андреевка, Владимировка и Романовка<sup>1</sup>. В пользовании жителей сел Николайполь, Владимировка, Романовка и Андреевка в общей сложности находилось 2013 десятин земли. 17 семейств немцев-меннонитов, отлученных от Николайпольской общины за компромисс в отношении согласия отбывать воинскую службу, в 1889 г. образовали поселок Орлово (Орловка)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 5221. Л. 51–53.

<sup>2</sup> Там же. Л. 51.

Часть меннонитов, прибывшая с ними и не желавшая оставаться в Русском Туркестане, с разрешения хивинского хана Сейид Мухаммад Рахим хана II, выделившего им для поселения общины 50 га земли, 16 апреля 1884 г. основали колонию Ак-Мечеть (ныне кишлак Чигирчи Янги-Арыкского района в Хорезмской области. – Д.М.).

Вторая волна массовой миграции немцев-крестьян в Туркестан была вызвана сильной засухой, неурожаем и голодом в центральных районах России и Поволжья в 1890–1892-е гг., позднее – из Южной Украины. Они мигрировали в Туркестан, Сибирь, на Урал и в Казахстан. Это были беднейшие представители крестьянского населения из немецких колоний Поволжья. По религиозному убеждению они были лютеранами. Немецкие переселенцы направлялись в основном в Сырдарьинскую область. В общей сложности в Ташкентском уезде Сырдарьинской области они образовали 3 селения: Константиновка, Кауфманское, Степное, состоявшие в основном из колонистов Саратовской и Самарской губерний<sup>3</sup>.

Колонисты из Саратовской и Самарской губерний образовали 2 немецких поселка в Закаспийской области: п. Крестово и п. Козелковский, или Саратовский. По официальным данным 1897 г. в Закаспийской области проживало уже 1026 немцев, в большинстве это были солдаты и их семьи, крестьяне – в меньшинстве, всего – 280 человек. Так, в селе Крестовом имелось 44 двора с населением 224 человека, в поселке Саратовском – 13 дворов с 56 жителями<sup>4</sup>.

Рассматривая политику властных структур по отношению к немецким переселенцам, заметим,

<sup>3</sup> Матвеев А.М. К вопросу о выходцах из Германии в Средней Азии в конце XIX – начале XX века. С. 1–63.

<sup>4</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 год. Т. 82: Закаспийская область. СПб., 1904.

что она менялась в соответствии с политикой метрополии. Если первым немецким переселенцам администрация края выделяла земли наравне с русскими переселенцами, то согласно новым правилам о переселении в Туркестан, принятым в 1903 и 1904 гг., такое положение запрещалось. На многочисленные просьбы немецких переселенцев о наделении их земель в крае следовали отказы<sup>1</sup>. В то же время, хотя и редко, наделы предоставлялись переселенцам лютеранского вероисповедания, состоявшим военнообязанными запаса, из переселенческого фонда на правах аренды<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что Туркестан был закрыт для переселения, поток переселенцев не прекращался. Численность немцев-крестьян постепенно увеличивалась за счет вновь прибывавших и за счет родившихся уже в Туркестанском крае. Увеличение численности меннонитов приводило к проблемам обезземеливания, так как выделенных земель не хватало. В связи с этим вновь образованные молодые семьи вынуждены были отделяться от своих родителей и выселяться в другие места. Так, в 1907 г. немцы-меннониты из с. Николайполь (21 семья) и с. Орловка (9 семей) переселились в низовья р. Чу, где основали поселение Алексеевка, приписанное к Агачакской волости. В селе Алексеевка наряду с немецкими, проживали русские и украинские семьи, за что село еще называли немецко-русско-украинским.

В результате того, что меннониты не могли получить казенную землю законным путем, вынуждены были арендовать ее у местного населения, на которой стали возникать самовольные поселки. Так, в Таласской долине в 1908 г. появилось поселение самовольцев Иоганнесдорф (Ивановское). Оно было образовано немцами-лютерана-

ми и меннонитами из Самарской и Саратовской губерний. Другое поселение самовольцев – Гогендорф (Хивинское) было образовано в 1909 г. также в Таласской долине. Это были несколько семей, отделившихся из хивинской колонии Ак-Мечеть.

На территории Туркестана, кроме добровольно переселившихся российских народов, начиная с 1914 г. появились новые группы людей, насильственно переселенных. Это были военнопленные австро-венгерской и германской армий, гражданские пленные – беженцы, прибывшие с западных границ России.

**Изменение численного состава немецкой диаспоры в дореволюционном Туркестане.** По данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Туркестанском генерал-губернаторстве и в соседних территориях проживало до 3800 немцев. Большинство из них были подданными Российской империи. В частности, в Сырдарьинской области проживало около 2000 немцев, или 0,13% населения Туркестана, в Закаспийской – 1026, или 0,27%, в Самаркандской – около 450, в Ферганской – около 160, в Семиреченской – более 40 немцев<sup>3</sup>. Однако 200 немцев были подданными Германии, Австро-Венгрии<sup>4</sup> и 150 – подданными Хивинского ханства (ак-мечетские немцы-меннониты в 1904 г. приняли хивинское подданство<sup>5</sup>).

Рост численности немецкого населения в Центральной Азии на протяжении первого десятилетия XX века вызвала новая волна переселенцев из центральных областей России, обусловленная Столыпинской аграрной реформой. Особенности

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 14547. Л. 3.

<sup>2</sup> Там же. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 3103. Л. 103.

<sup>3</sup> Матвеев А.М. К вопросу о выходцах из Германии в Средней Азии в конце XIX – начале XX века. С. 61–77.

<sup>4</sup> Там же. С. 61–77.

<sup>5</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 11. Д. 1479. Л. 25.

наплыв их наблюдался в Сырдарьинской и Закаспийской областях. Если в 1897 г. в Сырдарьинской области было 1857 немцев, то в 1910 г. – 5582 (почти в 3 раза больше); в Закаспийской области – с 1026 выросло до 1571 соответственно.

По данным 1911 г. в Ташкенте находилось 3245 немцев, в Аулие-Ате (Джамбуле) – 73, Чимкенте – 35 в Туркестане – 112, Перовске (Кзыл-Орда) – 67, в Казалинске – 53, Петро-Александровске (Турткуле) – 8, Ашхабаде – 556 немцев, в Красноводске – 35, Мерве – около 90. Почти в каждом городе Ферганской и Семиреченской областей в начале XX века проживало по несколько десятков немцев<sup>1</sup>. В других областях Туркестана численность немцев осталась на прежнем уровне или возросла незначительно. В Хивинском ханстве и Амударьинском отделе в начале XX в. проживало около 150 человек немецкой национальности. Несколько десятков немцев были замечены в русских поселениях Бухарского эмирата. Например, в Новой Бухаре (Кагане), в 1901 г. жили 24 немца, несколько человек – в Чарджуе.

Таким образом, за период с 1897 по 1917 г. численность немцев возросла почти в 2,5 раза в результате вновь прибывших и естественного прироста и составила 8500 чел. (без военнопленных и беженцев). В некоторых областях изменилось соотношение между городским и сельским населением. В городах Туркестанского края проживало до 5000 немцев, остальные были жителями сельской местности<sup>2</sup>. На увеличение именно городского населения повлияло строительство железной дороги (1899–1905 гг.), что способствовало развитию промышленности и инфра-

структуры региона. Это вызвало новую волну мигрантов, в том числе немцев-специалистов, ученых, коммерсантов, чиновников, рабочих. В городах Туркестана видное место занимали немецкие предприниматели, купцы, торговцы, мастера колбасного и кондитерского дела, геологи. На увеличение численности немцев-крестьян повлиял голод, разразившийся в Российской империи в 1891–1892 гг., а также проведение Столыпинской аграрной реформы 1905–1907 гг.

**Адаптация переселенцев к новым условиям обитания и взаимоотношения с местным населением.** Одним из условий формирования диаспоры является успешная адаптация ее к новым условиям обитания. У российских немцев Туркестана в первые десятилетия после их переселения из европейской части России возникали трудности в процессе адаптации к местным условиям жизни в иноэтничной, инокультурной среде. Незнание языка, культуры и традиций местного населения еще больше спланивало немцев. Адаптация к окружающей среде проходила по-разному для городских и сельских жителей. Немцы-горожане, будучи более обрусевшими, свободно общались с русскоязычным населением как по роду службы, так и по интересам. С местным населением их общение затруднялось из-за незнания языка. В отличие от немцев-крестьян, живших в сельской местности, городские немцы строго не придерживались национальных традиций и обычаев. Для удовлетворения культурных потребностей городские немцы группировались вокруг религиозных общин, вступали в различные научные и культурные кружки и объединения. В 1896 г. лютеранская община построила евангелическо-лютеранскую кирху на ул. Жуковского. На базе лютеранской общины в 1907 г. было образовано Ташкентское еванге-

<sup>1</sup> См.: Матвеев А.М. К вопросу о выходящих из Германии в Средней Азии в конце XIX – начале XX века. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

лично-лютеранское благотворительное общество. Основной целью общества было оказание материальной помощи единоверцам, поддержание в порядке церкви и в особенности содержание религиозной школы при ней. Общество оказывало материальную помощь переселенцам, что также помогало ее адаптации. И. Гейер в своем дневнике «Письма в дороге» записал: «...сила немецкого народа на чужбине заключается в солидарности и оказании помощи нуждающемуся соотечественнику, что, к сожалению, отсутствует у русского брата, которому приходится терпеть много горя»<sup>1</sup>.

Об успешной адаптации городских немцев свидетельствуют их достижения в различных областях науки и производства.

Более сложно проходила адаптация у сельских лютеран и меннонитов живших в сельской местности, что еще больше спланивало их внутри своих общин. При занятии земледелием они встречались с трудностями и первые два года фактически не получали ожидаемого урожая. Сложность заключалась в том, что в Туркестане преобладало поливное земледелие. Немцы не были с ним знакомы. Особенно тяжело пришлось ак-мечетским меннонитам, т.к. почва на территории Хивинского ханства оказалась в высокой степени засоленной и требовала тщательной (минимум 2 раза в год) промывки. Благодаря советам местных земледельцев немцы не только научились в новых условиях правильно обрабатывать засоленную почву и применять искусственное орошение, но и сдружились с местным населением, что также успешно отразилось на их адаптации.

В каждом немецком селении был молитвенный дом, библиотека и хорошо оборудованная школа<sup>2</sup>.

Переселение на новые места почти не отразилось на внутренних правилах, нормах и привычках членов диаспоры. Во вновь возникавших общинах организовывалось общественное самоуправление. Сельские сообщества были низовым звеном в административном устройстве. Крупные селения составляли волость. Среди немецких поселений Таласской долины отдельную волость составляло лишь Орлово. Все другие первые немецкие поселения, бывшие значительно меньше, чем Орлово, объединялись в одну Николайпольскую волость.

Следующим звеном в административном устройстве немцев-крестьян был участок во главе с приставом. Немцы Таласской долины первоначально относились только к Горному участку. Основные вопросы жизнедеятельности селений решались на общих сельских сходках (собраниях), выносивших свои решения в виде общественных приговоров. Право голоса на сходках имели не все жители и даже не все домохозяева, а лишь те из них, кто имел полный земельный надел. На общем сходе жителей поселений избирался сельский староста, который разрешал вопросы хозяйственного характера. Если староста не мог разрешить какие-либо вопросы самостоятельно, он созывал сход. Староста находился в подчинении уездного начальника, в данном случае – Аулиеатинского уезда, а также пристава Горного участка, в состав которых входили немецкие поселения. Староста распределял между крестьянскими хозяйствами ссуды, фруктовые и древесные саженцы, купленный на средства об-

<sup>1</sup> Гейер И.И. По русским селениям Сыр-Дарьинской области (Письма с дороги). Т. 1. Ташкент, 1893. С. 20.

<sup>2</sup> Там же.

щины скот, заботился о состоянии арычной системы, о строительстве мостов, ремонте дорог, о снабжении топливом, организовывал летний выпас скота и т.п. Он назначался сроком на один год и исполнял свои обязанности в зависимости от решения схода бесплатно либо за небольшую плату. Так, в селении Орловка староста в первые годы XX в. служил бесплатно, а в Николайпольском сельском обществе – за плату в 60 рублей в год<sup>1</sup>.

Для выполнения каких-либо общественных работ двор обязан был выделять рабочего, строительный материал или внести плату вместо работы, выделять транспорт и тягловую силу. Нужно отметить, что сельские повинности выполнялись из расчета на одно хозяйство. Среди повинностей были натуральные и платежные. Деньги шли на жалованье мирабу, сельскому писарю, сторожу, старосте, содержание общественной квартиры, школьного здания, его отопление, ремонт и некоторые другие расходы.

Своеобразный способ самопомощи был избран для отбывания натуральной повинности. По свидетельству И. Гейера, у немцев отбывал повинности не очередной крестьянин, а наиболее свободный от работы. За выполнение того или другого вида работы он получал от старосты марки (они назывались «туры»). Стоимость марки устанавливалась общиной и была равна четвертой части средней цены рабочего дня. Если крестьянин потратил на отбывание повинности один день, он получал 4 марки, затем дальнейший расчет откладывался до окончания года. Годичное собрание общины подводило итог: число выданных марок и количество их, приходящееся на каждый двор. Каждый член общины обязан

был внести причитающееся с него число марок, и если он их не имел, потому что ни разу повинности не отбывал, то приобретал у того, кто имел лишние, по цене, установленной общиной<sup>2</sup>.

Сельская община у немецких крестьян имела довольно большой авторитет, особенно в пору организации взаимопомощи. Силами общины выполнялись различные общественные работы, содержались общественные службы, помещения, приобреталось общественное имущество (скот, оборудование школ, молитвенных домов и пр.). В общинах создавались общественные кассы для покрытия расходов сельских сообществ, выдачи ссуд нуждающимся и на другие надобности. Помощь оказывали малоимущим и всем другим ее членам, которые в ней нуждались. В качестве примера приведем только один факт: 29 февраля 1904 г. члены сельского сообщества Орловки приняли на своем сходе решение о том, чтобы в случае призыва на войну военнообязанных жителей селения не оставлять без помощи их семьи, «вообще следить и помогать оставшимся и в нуждах не оставлять их»<sup>3</sup>.

Общественное управление было типичным и для других немецко-меннонитских поселков. Так, в общине Ак-Мечеть административную власть и наблюдение за порядком в поселении выполнял выборный староста «форштеер», утверждаемый хивинским ханом, имевшим и должностную печать. Этот староста ведал всеми делами поселка и являлся представителем немцев, считающихся хивинскими подданными. Побывавший в 1912 г. в общине Ак-Мечеть Н.С. Лыкошин, обратил

<sup>1</sup> Кронгардт Г.К. Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). Бишкек, 1997. С. 32–33.

<sup>2</sup> Гейер И. Крестьянская колонизация в Сыр-Дарьинской области // Сб. материалов для статистики Сыр-Дарьинской области / под ред. И.И. Гейера. Ташкент, 1892. С. 314.

<sup>3</sup> Кронгардт Г.К. Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). С. 34.

внимание на интересный факт и зафиксировал его в своем дневнике: «Надо думать, что хивинский обычай привился и у меннонитов. Приезжих встречал сам староста и сам принимал гостя. Мужчины подают на стол хлеб, чай, молоко и кофе, которыми здесь принято угощать гостя. Женщины к гостям-мужчинам не выходят»<sup>1</sup>.

С первых дней жизни на новом месте, чтобы община не разорилась, общественное управление ак-мечетских меннонитов строго следило за порядком. Так как отведенной земли для занятия земледелием было очень мало, всего 50 га на 24 семьи, они не стали налаживать сельское хозяйство, как аулиеатинские меннониты, а решили заняться ремеслом. Меннониты очень быстро оценили спрос населения на бытовые товары и на общественные деньги приобрели токарные и другие станки. Быстро освоив новое для них кузнечное и столярное дело, они стали предлагать жителям Хивы и окрестных городов фургоны и приспособления к местным арбам, мебель и прочие изделия, занялись починкой сельхозинвентаря и машин по очистке хлопка-сырца. Всем находилось достаточно работы, так как мастеровые требовались в ханских постройках для отделки; каждый зажиточный хивинец, строя дом, охотно приглашал к себе немцев ставить деревянные двери, полы и оконные рамы. На довольно быстрое успешное развитие хозяйств ак-мечетских немцев-меннонитов, безусловно, влияла организованность труда. Они работали методом подряда, артелью и умело специализировали труд, при сооружении частей дома. Поденная плата в рублях считалась очень выгодной для рабочего, многие колонисты богатели. Руководство общины внимательно следило, чтобы заработ-

ки мастеровых распределялись более или менее равномерно; если один из артельщиков достигал известной степени благосостояния, община просила его передать часть работы другому члену колонии. Так между членами общины достигалось благосостояние и уравнивалась прибыль, что позволяло избегать монополии одного предпринимателя и в какой-то мере сохранялось социальное равенство<sup>2</sup>. Система организации общественного управления в немецких колониях весьма схожа с таким видом общественного местного самоуправления, как махалля. Именно уникальные проверенные веками правила махалли демонстрировали большой опыт взаимовыручки и демократического развития сообщества.

Н.С. Лыкошин в своих записях отмечал: «Колонисты перенесли в Хиву свою манеру строиться и жить тесно, как будто одно семейство. Территория общины была обнесена глинобитным забором, сооруженным по технологии местных строителей, единственные ворота, как подобает меннонитским правилам, запирались на замок, но не для того, чтобы ни с кем не общаться, а исходя из правила “береги свое добро и не давай повода воровству; если тебя обокрали, ты сам в этом виноват”. Всего в колонии было 24 двора. Все маленькие домики немецкого поселка на диво чисто содержались, и в каждом домике имелась непременно уютно убранная гостиная. В поселке был аккуратно построенный и очень чисто содержавшийся молитвенный дом. Меннониты имели свою школу. Здание школы построено прочно, комнаты расположены удобно. Здесь же помещение и для учителя»<sup>3</sup>. Дома немцев-мен-

<sup>1</sup> Лыкошин Н. С. Немцы в Хиве // Туркестанское слово. 7 октября 1917 г. № 34.

<sup>2</sup> Кронгардт Г.К. Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). С. 34.

<sup>3</sup> Лыкошин Н. С. Немцы в Хиве // Туркестанское слово. 7 октября 1917 г. № 34.



нонитов, как вспоминают старожилы, имели высокие деревянные двери и оконные рамы со стеклами, деревянные полы. Вместе с тем местный колорит проявлялся в технологии строительства домов: глинобитный кирпич с соломой. В домах местных жителей также стал появляться «немецкий компонент»: деревянные двери, полы и оконные рамы. Всякая сделанная немцами работа выполнена качественно, надежно, точно по одному и тому же шаблону.

Первоначально в поселениях очень трудно было молодым людям. Невест не было, так как почти все пережились и были в родстве между собой. За невестами обращались в аулиеатинские меннонитские колонии, отсюда привозили девушек для образования новых немецких семей. Несмотря на строгую изолированность общины, ее членам все-таки не удалось избежать метизации, хотя и слабой. Старожилы вспоминают, как некий молодой хорезмиец, работавший по найму в колонии, влюбился в меннонитку. Молодые поженились, но их отделили от общины<sup>1</sup>.

Контакты между меннонитами и хивинцами происходили не только на деловом уровне. Благодаря добрым взаимоотношениям хивинцы стали приглашать меннонитов на свадьбы или другие торжества. Так они осваивали обычаи, культуру местного населения. Как свидетельствует Н.С. Лыкошин: «все население колонии отлично владеет туземным наречием и с русскими, не говорящими по-немецки, но знающими туземный язык, объясняются по-узбекски»<sup>2</sup>.

Почти все ак-мечетские меннониты имели популярные в крае имена (Отовай, Матчан, Ишан). Доброжелательные взаимоотношения

между коренным населением и меннонитами подтверждают множество фактов. Приведем некоторые из них. У старосты меннонитов, пожилого Вильгельма Пеннера, которого местные жители называли Панор-бобо, любознательный хивинец Худайберген Диванов впервые увидел фотоаппарат и попросил разрешения научиться пользоваться им. Вильгельм Пеннер стал учить Худайбергена искусству фотографии и дал ему первые уроки русского языка. Позже Панор-бобо, заметив успехи своего ученика, подарил ему этот фотоаппарат. В 1907 г. Х. Диванов с группой делегатов побывал в Санкт-Петербурге. После окончания визита он уговорил руководителя разрешить ему остаться на некоторое время в российской столице, где 29-летний Худайберген Диванов не только продолжил изучение фотодела, но и заинтересовался кинематографией. Вернувшись в родные места, он привез в Хорезм с собой киноаппарат. Сохранился снимок, сделанный в 20-е гг. XX в., запечатлевший В. Пеннера и первого узбекского фотографа и пионера кино Х. Диванова<sup>3</sup>.

О позитивных взаимоотношениях между местным населением и их соседями-немцами, можно судить по устным рассказам современных местных жителей. Почти все наши респонденты, опрашиваемые в кишлаке Чигирчи Янги-Арыкского района Хорезмской области, где ранее располагалась община «Ак-Мечеть» характеризовали немецких соседей как положительных людей, умевших вести хозяйство, все они отличались трудолюбием, бездельников среди них не было. Если их приглашали местные жители на свадьбы или просто в гости, они ни-

<sup>1</sup> Жукова Л. Меннониты в Хорезме. Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002. С. 174.

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 314. Л. 49 об.

<sup>3</sup> В 1936 г. Х. Диванов в разгар сталинских репрессий был арестован как «враг народа», а еще через 4 года расстрелян.

когда не отказывались. Взаимоотношения коренного населения и меннонитов отличала большая взаимовыручка. Местные жители помнят своих соседей-немцев как людей, готовых в любую минуту прийти на помощь, но если их хоть раз обманешь и вызовешь у них недоверие, они больше помогать не будут. По словам очевидцев, «если попросишь займы денег, никогда не откажут, но спросят: “Когда вернешь”? Обязательно запишут при тебе. Но если вдруг ты не сможешь вовремя вернуть долг, они тебя вежливо выслушают, ничего тебе не ответят. И если ты даже позже вернешь долг, но в следующий раз, когда попросишь займы, ни за что не дадут»<sup>1</sup>.

Важное значение для адаптации немцев и формирования диаспоры, безусловно, имела помощь, оказываемая местными властями. Как отмечалось выше, в руководстве и административном управлении было достаточно много этнических немцев, которые их, естественно, поддерживали. Первые переселенцы умело воспользовались теми возможностями, которые им предоставил туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман, причем льготы были определены по закону.

Кроме правовых льгот немцы пользовались конкретной материальной помощью. Так, Ташкентское областное казначейство по предписанию Казенной палаты от 2 апреля 1882 г. № 2058 открыло им кредит на 1 500 руб. для выдачи ссуд на покупку семян. Разрешалось выдавать по 25 руб. на семью. Долг предлагалось погасить в течение 3 лет. Обеспечением кредита была определена круговая порука общины. Кроме того,

<sup>1</sup> Из сообщения респондентов Кадамбая Сариева, экс-директора этой школы Кадамбая Каландарова, учительницы этой школы Айбиби Салаевой, жителя этой местности Абдрим Кадырова. Запись сделана автором 7 ноября 2007 г.

меннонитам было дано разрешение вырубать по 20 деревьев на семью на территории лесных казенных дач, находящихся в Аулиеатинском уезде, но с условием, чтобы они взамен высадили по 25 саженцев за каждое срубленное дерево и обеспечили уход за ними<sup>2</sup>. Кроме того, переселенцы были освобождены от уплаты государственных налогов в течение 25 лет, но этими льготами пользовались лишь первые переселенцы. По истечении льготного срока подати и повинности царскому правительству взимались с каждого крестьянского хозяйства<sup>3</sup>.

Достаточно быстрой адаптации хивинских и ак-мечетских немцев-меннонитов способствовало личное покровительство хивинского хана Мухаммад Рахимхана II, который весьма просто решил проблему взаимоотношений между «правверными мусульманами» и «пришлыми иноверцами»: согласно его указу, всякий мусульманин, приходивший в немецкое поселение, был обязан с уважением относиться к религии и обычаям немцев. Тем, которые непримиримо относились к представителям другой конфессии, рекомендовалось вообще не ездить к «иноверцам», дабы избежать конфликтных ситуаций<sup>4</sup>.

Доброжелательное, толерантное отношение хивинского хана к немцам-меннонитам мы определяем по совершенным поступкам по отношению к ним. Во-первых, он на 4 года освободил их от всех налогов и повинностей<sup>5</sup>, во-вторых, покровительствуя им, он не раз навещался

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 1778. Л. 9, 10, 28, 30, 32.

<sup>3</sup> *Кронгардт Г.К.* Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). С. 36.

<sup>4</sup> *Фитц А.* Забытые фрагменты истории // Вера в жизнь. 1992. № 3.

[вера в жизнь. 1992. № 3.: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.lio.ru/archive/vera/92/03/article12.html>

<sup>5</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 11. Д. 1479. Л. 2, 3.

к ним, и, узнав о том, что им нужен орган для молитвенного дома, подарил его<sup>1</sup>. В-третьих, хан очень уважал торговца Ризена, поставляющего ему вещи прямо из Золингена и Берлина. В мусульманские праздники при раздаче подарков всем своим сановникам жаловал и ему парчовый халат. Ризен считался «кет-худа», т. е. почетным представителем от всей немецкой общины Ак-Мечети<sup>2</sup>. В-четвертых, благодаря поддержке хана<sup>3</sup> немцы-меннониты в 1904 г. были приняты в хивинское подданство и навсегда «уволены из подданства России»<sup>4</sup>. Надо отметить, что отношение это было взаимным, немцы-переселенцы, чувствуя на деле эту поддержку со стороны правителя, с большим уважением и благодарностью относились к нему за это. Об этом свидетельствуют отчеты сотрудников НКВД, которые при обследовании хозяйств ак-мечетских меннонитов в 1934 г. обнаружили, что: «... в домах меннонитов и сейчас можно увидеть портреты бывшего хивинского хана Мухаммад Рахимхана II, который ими считается как справедливый правитель»<sup>5</sup>. (И это в период сталинских репрессий. – Д. М.).

Немецкие поселения, особенно меннонитские, были достаточно успешными и зажиточными в отличие от русских и украинских. Успешному развитию немецких хозяйств, в частности в Аулиеатинском уезде, во многом способствовали сохраненные и поддерживаемые контакты с населением Поволжья, украинских губерний и других регионов Российской империи, где проживали немцы. Контакты эти были самого

различного рода: хозяйственные, культурные, родственные и другие. Например, немцы Таласа покупали породистый скот у жителей немецких колоний европейской части Российской империи, и тем самым улучшали местную, азиатскую породу. Некоторые представители немецкой диаспоры получали образование на территории немецких колоний в России. Существовали отношения по поводу заключения брачных союзов немцев Таласской долины с немцами, проживавшими в других регионах России.

Г.К. Кронгардт в своих исследованиях о таласских немцах-колонистах, указывал на то, что немцы оказывали положительное влияние на окружающее население во всех сферах жизни. Подчеркивая тесные и добрые взаимоотношения меннонитов с киргизами, он отмечал: «Не только окружающее местное население овладевало немецким языком, но и значительная (если не преобладающая) часть немцев умела говорить по-киргизски. Так, из списка, включавшего 29 немцев Аулиеатинского уезда (мужского пола), 28 человек знали и киргизский язык. Он был среди немцев наиболее распространен (после родного немецкого языка). Русский язык из указанных в этом списке знали только 5 человек»<sup>6</sup>. Это касалось и хивинских меннонитов.

Толерантные взаимоотношения наблюдались и во время восстания 1916 г., когда киргизы-повстанцы воздерживались от нападений на жителей немецких поселков в Таласской долине, так как получали помощь от них в виде продовольствия. Вместе с тем отмечено, что после подавления восстания происходил частичный захват киргизских земель немцами. Так, в 1917–1918 гг.

<sup>1</sup> Там же. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 314. Л. 49.

<sup>2</sup> Лыкошин Н. С. Немцы в Хиве // Туркестанское слово. 1917. 7 октября. № 34.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 16. Д. 2385. Л. 210–212.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 11. Д. 1479. Л. 25.

<sup>5</sup> Хорезмский областной государственный архив (ХОГА). Ф. 69. Оп.1. Д. 546.

<sup>6</sup> Кронгардт Г.К. Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). С. 101.

жители немецкого поселка Ивановское (Иоганесдорфа) захватили около 300 батманов земли у киргизов. В это же время отмечались и случаи физических расправ, не имевших, правда, массового характера<sup>1</sup>.

Г.К. Кронгардт не исключает, что случались конфликты, источником которых были нарушения хозяйственных отношений, нанесение экономического ущерба той или другой стороной. К примеру, нередки были конфликты из-за потрав посевов немецких крестьян животными, принадлежавшими коренным жителям. В начале XX в. жители Орловки замечали, что местное население не раз делало потравы зерновых и клевера, пускало скот на уголья сельчан, истребляло молодые древесные насаждения на усадьбах. Немецкие крестьяне (в основном не меннонитского вероисповедания) время от времени обращались с гражданскими исками в суд по поводу потрав посевов. К примеру, в 1913 г. был возбужден судебный иск за потраву против

киргизов Баутерекской волости обществом селения Орловки<sup>2</sup>.

Говоря о взаимоотношениях немецкого населения с коренным населением или другими народами, проживавшими в Туркестанском крае, характеризовать отношения однозначно положительно или отрицательно, вероятно, нельзя. Эти отношения были сложными и определялись многими факторами: национальными, классовыми, религиозными, экономическими, политическими и иного характера. Несомненно, оказывало влияние и различие менталитета. Наряду с мирными и добрососедскими отношениями не исключались отдельные конфликты, которые имели место на бытовом уровне. Это были противоречия, в основе которых почти всегда были экономические споры, разрешавшиеся позитивно при участии административных органов края. Однако серьезные конфликты на национальной и религиозной почве между меннонитами и мусульманским коренным населением отсутствовали.

---

<sup>1</sup> Восстание 1916 года в Средней Азии и Казахстане: сборник документов / под ред. А.В. Пяковского. М., 1960. С. 304.

---

<sup>2</sup> Кронгардт Г.К. Немцы в Кыргызстане (1880–1990 гг.). С. 106.



## Валерий Хан

# КОРЕ САРАМ<sup>1</sup> НА ЗЕМЛЕ СРЕДНЕЙ АЗИИ

**В**от уже прошло более 80 лет с тех пор как более 170 тысяч корейцев были насильственно переселены с Российского Дальнего Востока в Среднюю Азию – Узбекистан и Казахстан.

Вообще-то Средняя Азия, а еще шире – Центральная Азия, для корейцев не являлась terra incognita, а предыстория их взаимоотношений уходит в глубокую древность. Достаточно сказать, что некоторые области этого региона, согласно современным научным представлениям, сыграли свою роль в самом генезисе корейского этноса. «Антропологические и лингвистические исследования, а также памятники устного народного творчества свидетельствуют, что этнические корни корейцев восходят к народам, населявшим район Алтайских гор и прилегающие к ним земли Средней Азии. Несколько тысяч лет назад они начали мигрировать на восток и в итоге расселились на территории, включающей Маньчжурию и Корейский полуостров»<sup>2</sup>.

Другим, документальным фактом контактов Кореи и Средней Азии является сохранившаяся настенная живопись Афрасиаба, где изображены два корейских посла на приеме у самаркандского правителя, время пребывания которых датируется VII в. Известно также путешествие корейско-буддистского монаха Хечхо по Средней Азии

в VIII в. Часто упоминается Таласское сражение (751 г.) между арабами и китайцами, где китайскими войсками командовал генерал-кореец Гао Ксян Чжи (корейское имя – Ко Сон Чжи) – потомок плененного китайцами воина из Когуре Ко Са Ге<sup>3</sup>.

В дальнейшем контакты Кореи со Средней Азией не фиксируются, но с 60-х гг. XIX в. корейцы из северных провинций Кореи начинают волнами переселяться на Российский Дальний Восток.

Несмотря на то, что абсолютное большинство корейских мигрантов оседало на Дальнем Востоке, незначительное количество корейцев все же оказалось за пределами Дальневосточного края, в том числе и в Центрально-Азиатском регионе Российской империи – в Степном крае и Туркестане. Переселение корейцев в Центральную Азию до массового выселения 1937 г. было крайне незначительным. Тем не менее оно имело место и проходило в три этапа. Два первых этапа протекали в рамках царской России, а третий – при советской власти.

*Первый этап*, охватывающий вторую половину XIX в., был связан с естественным и стихийным расселением корейцев в царской России в поисках заработков и лучших условий

<sup>1</sup> Самоназвание корейцев, переселившихся до сталинского выселения 1937 г. в Россию и их потомков.

<sup>2</sup> Корея. Сеул, 1993. С. 49; см. также: Корейцы. Сеул, 1993. С. 25.

<sup>3</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Сборник сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. II. С. 244–245; Альбаум Л.И. Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1975. С. 20, 74–75; *Kho Songmoo*. Koreans in Soviet Central Asia. Helsinki, 1987. *Studia Orientalia*. Vol. 61. Pp. 13–14.

жизни. Пребывание корейцев на территориях современного Узбекистана, Казахстана и Кыргызстана зафиксировано и первой Всеобщей переписью населения Российской империи 1897 г. Они проживали в Ферганской области: в Кокандском и Наманганском уездах, а также в г. Намангане – по одному мужчине; в Семиреченской области: в Верненском уезде – трое мужчин и две женщины, в Джаркентском уезде – один мужчина и три женщины, в г. Верном (ныне г. Алматы) и г. Джаркенте – по одному мужчине; в Сыр-Дарьинской области: в г. Аулие-Ата (г. Жамбыл) и в Перовском уезде (ныне Кызыл-Ординская область) – по одному мужчине, в Акмолинской области – один мужчина и четыре женщины, а также в г. Пишпекке (ныне г. Бишкек) и г. Пржевальске<sup>1</sup>.

Архивные документы говорят о занятиях корейцев в Центральной Азии. В Степном крае они трудились главным образом на поденных работах; также торговали в палатках всякой мелочью, бумажными цветами, табачными изделиями и т.д.; были среди них парикмахеры, набивщики папирос и сигарет, кустари; корейцы также содержали прачечные в разных городах. В специальных карточках учета в органах внутренних дел в подавляющем большинстве записано, что трудятся они честно, ничего предосудительного за ними не замечается, своим трудом вполне обеспечивают свою жизнь и жизнь своих семей, с российскими условиями жизни свыклись<sup>2</sup>. Проявлениями культурной адаптации стали русские имена и принятие православия, а также межэтнические браки<sup>3</sup>.

*Второй этап* переселения корейцев в Среднюю Азию связан с отношениями царской России и Японии, приведших к войне 1904–1905 годов. Как пишет проф. Г.В. Кан: «В преддверии и в годы русско-японской войны русские власти предпринимали меры по административному переселению корейцев вместе с другими «желтолицыми» из пограничных районов вглубь империи в частности в Западную Сибирь и на Урал, районы непосредственно граничащие с Казахстаном». Автор приводит секретный циркуляр директора департамента полиции МВД от 16 сентября 1904 г., в котором говорилось: «В Департаменте полиции получены сведения, будто бы некоторые подкупленные Японией корейцы и переодетые в корейское платье японцы занимаются разведками в пределах Империи в местах расположения наших войск на Дальнем Востоке». Вследствие данного циркуляра в этом же месяце властями через границу Степного генерал-губернаторства во внутренние губернии России было переселено 140 «мирных желтолицых» – 5 китайцев, 35 японцев и 100 корейцев<sup>4</sup>.

После установления советской власти количество корейцев на территории современных центральноазиатских республик продолжает оставаться небольшим. Первая Всесоюзная перепись населения 1926 г. в этом ареале зафиксировала 87 корейцев: 42 человека – в Казахской АССР, 36 человек – в Узбекской ССР и 9 человек – в Киргизской АССР.

В эти же годы осуществляется первая попытка корейцев, проживавших в Средней Азии, создать свою организацию. Так, в 1921 г. в наркомате по делам национальностей Туркестанской респу-

<sup>1</sup> Кан Г. В. История корейцев Казахстана. Алматы, 1995. С. 17.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 21, 26.

<sup>4</sup> Кан Г.В. Предыстория корейцев в Казахстане // Известия корееведения Казахстана. Алматы, 1996. Вып. 1. С. 8–9.

блики была создана корейская секция. А 26 августа 1924 г. в НКВД (Народный комиссариат внутренних дел) Туркестанской республики был зарегистрирован Союз корейцев Туркестанской республики, в который вошли 28 человек. При перерегистрации в феврале 1926 г. в списках Союза уже значилось 33 человека. Однако 29 сентября 1926 г. Союз корейцев был ликвидирован НКВД УзССР<sup>1</sup>.

*Третий этап* прибытия корейцев-переселенцев – рисоводов – в Среднюю Азию происходит в конце 20-х гг. В этот период в Казахстане начинается рисовая кампания, в рамках которой была поставлена масштабная задача: к минимуму свести импорт риса и обеспечить потребности Среднеазиатского региона и европейской части СССР в данном продукте. Было решено остановиться на дальневосточном способе рисосеяния, в связи с чем по приглашению наркома земледелия Казахстана в республику приехали корейцы-рисоводы, организовавшие «Корейскую сельскохозяйственную трудовую артель “Казахский рис”»<sup>2</sup>. Всего в Казахстан было отправлено 220 корейцев (117 семей)<sup>3</sup>. Народный комиссариат земледелия Узбекистана также планировал пригласить группу корейцев-рисоводов в республику. Однако ввиду значительного сокращения плана внутриреспубликанского переселения и сокращения денежных средств, отпускаемых на проведение переселенческих мероприятий на 1930 год, узбекские власти в дальнейшем отказались от приема корейцев-рисоводов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ким В.Д. Правда – полвека спустя. Ташкент, 1999. С. 12–24.

<sup>2</sup> Кан Г.В. История корейцев Казахстана. С. 30–39.

<sup>3</sup> Ким Г.Н. История иммиграции корейцев. Кн. 1. Вторая половина XIX в. – 1945 г. Алматы, 1999. С. 180.

<sup>4</sup> Пак Б.Д. Корейцы в Советской России (1917 – конец 30-х годов). Иркутск, 1995. С. 212.

Согласно архивным документам в 1937 г. в Узбекистан было переселено 16 307 семей (более 74 500 человек) и в Казахстан – 20 789 семей (98 454 человека). Сам процесс переселения и первые годы обустройства на новой земле были во многом драматичны: это политические аресты, трудности переселения, отсутствие достаточного жилья, несоответствие мест вселения профилю традиционных занятий корейцев, болезни и смерти, голод, поражение в правах и т.д.<sup>5</sup> Несмотря на все эти трудности, корейцы не только выжили в новых условиях, но и встали на ноги, проявили чудеса трудового героизма, заняли достойную нишу в социальной структуре СССР и в постсоветский период.

Зачастую в зарубежных публикациях и документальных фильмах, особенно зарубежных, именно эта драматическая страница в истории коре сарам и является основным объектом внимания. Однако 80 лет проживания корейцев в Центральной Азии не могут быть сведены к ней. В Центральной Азии корейцы достигли таких успехов, которых не достигла ни одна корейская диаспора ни в одной стране мира. Если учесть ограничение корейцев в правах в рамках сталинской национальной политики и их статус «непривилегированного» этнического меньшинства, феномен этих достижений становится удивительным. И вот этот успех остался за пределами внимания зарубежных исследователей и документалистов.

Более чем 200 корейцев стали обладателями звания *Герой Социалистического Труда* – самого высокого невоенного звания в СССР –

<sup>5</sup> Ким П.Г. Корейцы Республики Узбекистан: История и современность. Ташкент., 1993; Кан Г.В. История корейцев Казахстана; Хан В.С. Коре сарам: кто мы? (Очерки истории корейцев). Бишкек, 2009.

за достижения в области сельского хозяйства. Но корейцы могут гордиться не только успехами в области земледелия. Они образовали серьезные прослойки в промышленности, науке, образовании, здравоохранении, культуре и спорте. Среди них были или есть:

- крупные политики и члены правительств (члены Верховного Совета СССР, вице-премьер, министры и зам. министры, сенаторы, депутаты парламентов, председатель Конституционного Суда);

- члены Академий наук, руководители учебных и научных подразделений (ректоры и проректоры, деканы и заместители деканов, ведущие кафедрами высших учебных заведений; директора и заместители директоров, начальники отделов и секторов научно-исследовательских и проектных институтов);

- руководители крупных промышленных, финансовых и сельскохозяйственных государственных и частных предприятий; генеральный директор национальной авиакомпании Узбекистана, банкиры, миллиардеры, вошедшие в список журнала «Форбс»;

- известные спортсмены (олимпийские чемпионы, призеры чемпионатов мира и Европы, чемпионы профессионального спорта, победители различных международных турниров, чемпионы национальных чемпионатов СССР и стран СНГ, старшие тренеры сборных команд, руководители национальных олимпийских комитетов, руководители ассоциаций по различным видам спорта);

- известные, получившие международное признание писатели, композиторы, художники, артисты эстрады, оперы и балета и т.д.

Таких достижений нет ни у одной другой корейской диаспоры.

За годы проживания в Российской империи, СССР и странах СНГ корейцы оказывались в

разных политических системах, социально-экономических средах и этническом окружении, что определяло и формирование новых типов адаптации. До распада СССР они находились в рамках одного государства – Российской империи, СССР; но сегодня коре сарам – граждане разных государств.

Вопрос об определении идентичности коре сарам и ее будущности ставился неоднократно<sup>1</sup>. Первоначальные цели этого движения в уставах корейских организаций формулировались исключительно в плоскости культуры: возрождения языка, обычаев, традиций. Однако длительное проживание за пределами Кореи и далеко зашедший процесс ассимиляции (русификации и советизации) коре сарам заставляли задумываться над самим понятием «возрождение».

Вопрос ставился так: «Что мы возрождаем и для чего возрождаем?» Ведь под возрождением можно понимать возрождение той исчезающей культуры, носителями которой были наши деды и прадеды, переселившиеся из Кореи на Российский Дальний Восток. Под ним можно понимать перенимание образцов северокорейской и южнокорейских культур, что и делается корейцами и корейскими организациями сегодня. Но тем самым коре сарам обрекают себя на вторичность. А можно под возрождением понимать развитие собственной культуры коре сарам.

Другой вопрос: существует ли проблема национального выживания коре сарам? Позже стали возникать и другие вопросы: «Кто возрождает и как возрождает?» Все эти вопросы не ушли из повестки дня и до сих пор актуальны.

Прежде чем обратиться к будущему, хочется в сжатом виде остановиться на том, что лежало в

<sup>1</sup> Кан А. Корейская диаспора сегодня (Интервью с В.С. Ханом) // Коре Ильбо, 22 января 1993 г.



основе идентичности коре сарам во все прошедшие годы и что позволило им занять достойное место в социальной иерархии.

Как я отметил, в XX и в начале XXI в. коре сарам были активно вовлечены в миграционные процессы по всей территории бывшего СССР: Дальнего Востока, Сибири, Казахстана, Средней Азии, Москвы и Санкт-Петербурга, Северного Кавказа, Поволжья, Украины и других регионов. Такая мобильность и достижения на новых местах поселения явились показателем *высокой адаптивности* корейцев. Необходимость вписываться в различные этнокультурные ландшафты формировали *гибкие модели пластичного поведения*, которые, в свою очередь, еще в большей степени усилили адаптивность корейцев. Осваивая на новых местах культуры других народов, корейцы сформировали *мультикультурную идентичность* (поликультурный генетический фонд), в которую вошли традиционная корейская культура, русская и среднеазиатская культуры, советская и зарубежная культура, а также локальные культуры тех регионов, где они оказывались<sup>1</sup>.

В рамках СССР, который населяло множество народов, говоривших на разных языках, единственным языком, который гарантировал возможность полноценной коммуникации в любом уголке огромной страны, давал возможность лучшего образования (не только в масштабах Союза ССР) и восхождения по социальной лест-

нице, был русский язык. Корейцы сделали его родным. *Новая языковая идентичность* открыла корейцам дорогу на широкий простор, что и стало одной из предпосылок их достижений.

Практически на протяжении своего существования СССР испытывал дефицит профессиональных кадров практически во всех областях. Достаточно вспомнить, что к 1917 г. значительная часть населения России (от 55% до 70%, по разным оценкам) было неграмотным, то есть не умело читать и писать. Благодаря политике ликвидации неграмотности в 1940-е гг. уровень грамотности удалось довести до 98–99%. Но начального образования было недостаточно, чтобы достичь высоких позиций в социальной иерархии. И корейцы устремились в высшие учебные заведения. В условиях кадрового дефицита, а также благодаря своему трудолюбию и усердию они стали подниматься по социальной лестнице в тех областях, в которых получали профессиональную квалификацию. Здесь важно отметить, что корейцы использовали *индивидуальные* стратегии профессионального роста. Какие-либо лифты социальной мобильности не были задействованы (тому были причины)<sup>2</sup>.

Благодаря своей мультикультурной и языковой идентичности, профессиональным качествам и индивидуальной стратегии роста рейтинг корейцев был одинаково высоким как среди азиатских (коренных) народов, так и среди европейских.

Положительный имидж корейцев в глазах местного населения обусловлен следующими факторами:

Во-первых, корейцы прибыли в качестве репрессированных, что вызывало у местного населения чувство сострадания.

<sup>1</sup> Хан В.С. Какие традиции мы возрождаем: в поисках своей идентичности // Десять лет спустя. (К 10-й годовщине Ассоциации корейских культурных центров Узбекистана) / отв. ред. В.С. Хан. Ташкент: АККЦ РУз, 2001; *Он же*. К вопросу об этнокультурной идентичности корейцев Узбекистана (по данным социологического исследования) // История, культура и быт корейцев Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана. Бишкек: Бишкекский гуманитарный университет, 2003.

<sup>2</sup> Хан В.С., Сим Хон Енг. Корейцы Центральной Азии: прошлое и настоящее. М., 2014. С. 169–171.

Во-вторых, некоторые другие народы, либо переселенные (крымские татары и др.), либо вынужденно мигрировавшие (греки), постоянно давали знать, что они временные гости на этой земле. Корейцы же с самого начала восприняли Среднюю Азию как свою новую родину.

В-третьих, корейцы никогда не претендовали на более развитую или более древнюю культуру. Первое поколение коре сарам – в большинстве своем крестьяне – смутно представляло свое далекое историческое прошлое. А второе и последующие поколения уже идентифицировали себя не с Кореей, а с СССР. Темы «превосходства» культуры в отношении корейцев и узбеков просто не существовало.

В-четвертых, обычаи и кодекс поведения корейцев как носителей восточной культуры во многом совпадали с традициями узбеков.

В-пятых, большинство корейцев Средней Азии были заняты сельскохозяйственным трудом. Благодаря им были освоены большие залежи земель, повышена урожайность многих культур, что не могло не вызывать уважения со стороны узбеков, знающих цену сельскохозяйственному труду.

В-шестых, будучи репрессированными и мигрантами, не имея статуса «титупной нации», как узбеки, или «старшего брата», как русские, корейцы в короткие сроки добились высоких достижений в различных областях жизни. Профессионализм и трудолюбие стали визитной карточкой корейцев.

В-седьмых, коре сарам сыграли важную роль в продвижении южнокорейского бизнеса в Узбекистан и в его адаптации.

Корейцы имеют также высокий рейтинг и в оценках европейского населения. Во-первых, они являются русскоязычной группой, т. е.

у русских и корейцев один и тот же родной язык. И речь идет не только о средстве мышления и коммуникации. Это доступ к русскоязычной научной, технической и художественной литературе, которая одновременно дает доступ к мировым достижениям человечества.

Во-вторых, с усвоением европейской культуры стало расти количество европейско-корейских браков.

В-третьих, оценки традиционной дальневосточной культуры (индийской, китайской, японской) всегда были высоки в русской среде. В ней можно найти много сторонников восточных единоборств, философии буддизма и конфуцианства, йоги, медитаций, систем питания, восточного искусства, акупунктурной медицины и т. д. Корейская культура относится европейским населением к тому же культурному ареалу.

Таким образом, корейцы занимают положительный рейтинг как среди узбеков, так и среди русских, в основе которого немалую роль играет симбиозный характер их новой культуры. Он не противопоставляет исламское христианскому, азиатское европейскому, тюркское славянскому и т.п., а включает все это в себя в качестве компонентов *евразийского*. Это в свою очередь позволяет продуцировать *высокоадаптивные* модели поведения.

Впечатляющий профессиональный рост корейцев был бы невозможен в СССР, а впоследствии и на постсоветском пространстве, если бы этому не благоприятствовала национальная политика. Это всегда надо иметь в виду, когда мы говорим о достижениях коре сарам.

Перестройка и годы независимости существенно повлияли на жизнь корейцев, формы их занятости и перспективы дальнейшего существования в новых государствах. После распада

СССР усилился отток русскоязычного населения из государственной сферы. Результатом этих процессов стала устойчивая этническая миграция из Средней Азии в другие страны, прежде всего – в Россию<sup>1</sup>. В миграционные процессы оказались вовлечены и корейцы. Коммерциализация общественного сознания и отток корейцев из среднеазиатских государственных структур привели к нарушению сбалансированной занятости корейцев. Наблюдается сокращение численности корейского студенчества, творческой, научной и технической интеллигенции.

Новые вызовы, стоящие перед корейцами Узбекистана, поднимают вопрос о выработке новой стратегии эффективной адаптации в новых условиях.

Несмотря на все культурные, региональные или поколенные различия во второй половине XX в советские корейцы формируются во многом как целостная, с определенными оговорками, диаспора. Этому способствовали русский язык, ставший для корейцев родным; советский строй и государственная идеология, единые правовое поле, система управления, система воспитания и образования, информационное пространство, праздники; появление новых интегрирующих патриотических символов, кумиров, стилей и семантики одежды, поведения и речи и т.д. Полностью ушли в прошлое сословные различия или различие по провинции происхождения, что является до сих пор важ-

ной частью идентичности корейцев живущих на Корейском полуострове.

Распад СССР привел к тому, что корейцы оказались в разных государствах и столкнулись со следующими вызовами.

Возникла новая проблема – проблема выживания *советских корейцев* как определенной субэтнической общности<sup>2</sup>. В рамках Советского Союза этой проблемы не существовало, поскольку именно в качестве «советских» корейцы и являлись продуктом советской системы, будучи носителями сформированной в рамках этой системы культуры<sup>3</sup>.

В качестве таковых корейцы осознавали себя как русскоязычную группу со смешанным культурным генофондом, этническую *целостность* в рамках единого государства, несмотря на то, что они проживали в разных регионах – на Дальнем Востоке, Северном Кавказе, в Средней Азии, Москве и т.д.

Последовавшие после распада СССР процессы поставили перед корейцами вопрос о необходимости новой адаптации в новорожденных государствах, резко отличающихся от бывшего СССР<sup>4</sup>.

После обретения независимости в странах Средней Азии, как и в других странах СНГ, начинается процесс нациостроительства, основанный на принципах национализма и сопряженный с правом самоопределения титульной нации, и на практике – с ее приоритетным развитием.

<sup>1</sup> Ата-Мурзаев О., Гентикте В., Муртазаева Р. Узбекистан многонациональный: историко-демографический аспект. Ташкент, 1998; Катагощина И.Т. Кризис идентичности как фактор миграционных процессов на постсоветском пространстве // Восток. 2001. № 6; Максакова Л.П. Современная миграционная ситуация в Республике Узбекистан // Население Узбекистана: 15 лет независимого развития. Ташкент, 2007.

<sup>2</sup> Khan V. The Korean Minority in Central Asia: National Revival and Problem of Identity // International Journal of Central Asian Studies. Vol. 3. Seoul: IACD, 1998.

<sup>3</sup> Но существовала проблема выживания корейцев как носителей *традиционной корейской культуры*.

<sup>4</sup> Корейцы уже трижды адаптировались к новым условиям (на Дальнем Востоке в царской России, там же в советской России и в советской Средней Азии).

Можно говорить о *титульной этнизации* (казахизации, таджикизации и т.д.) социально-экономического, политического и культурного пространства всех центральноазиатских государств.

Политика титульной этнизации проявилась в:

- концепции исторического безусловного права на доминирование определенного этноса (титульной нации) в данном государстве;

- введении государственного языка (языка титульной нации) и сокращении русскоязычного пространства;

- титульной этнизации должностных позиций в государственных органах и сокращении русскоязычного компонента в них;

- увеличении удельного веса титульной нации в структуре населения и сокращении этнического многообразия<sup>1</sup>.

Данная политика и сформированная ею новая реальность поставили корейцев перед новым жизненным выбором: следование прежнему образу жизни, активная адаптация в новом политико-экономическом и социокультурном пространстве или миграция.

Получив гражданство той или иной страны (России, Казахстана, Узбекистана, Украины и т.д.), корейцы оказались разделенными государственными границами со всеми вытекающими последствиями.

В политическом отношении корейцы оказались в ситуации необходимого выражения лояльности и поддержки политики тех государств, гражданами которых они стали. Патриотический пафос становится важнейшим компонентом в официальных речах корейцев, в документах ко-

рейских культурных центров, в проводимых ими акциях. И речь идет не только о поддержке политики «новых родин», но и их действующих президентов.

Так, Ассоциация корейцев Казахстана, не раз организовывала акцию «Назарбаев – наш президент»<sup>2</sup>. Аналогичные стратегии были взяты на вооружение корейскими общественными организациями и других стран Средней Азии<sup>3</sup>. Однако при проведении таких акций возникает вопрос: это действительно коллективное волеизъявление корейской диаспоры или способ построения политической карьеры руководителей корейских ассоциаций?

Корейцы оказались не просто в разных государствах, а в странах, у которых непростые отношения между собой. Так, Узбекистан и Казахстан соперничают между собой за лидерство в регионе. В результате конфликтов между киргизами и узбеками в Оше (1990 г., 2000 г.) неоднократно ухудшались узбеко-киргизские отношения на государственном уровне, в результате конфликтов между жителями Исфаринского района Таджикистана и жителями Баткенского района Киргизии (1989–1991 гг., 1998 г.) – таджико-киргизские государственные отношения. Непростые отношения у Таджикистана и Узбекистана по поводу использования водных ресурсов, роли ираноязычного и тюркского компонентов в истории Средней Азии и т. д.). В настоящее время мы наблюдаем противостояние России и Украины. Все эти конфликты находились/нахо-

<sup>2</sup> Ока Н. Корейцы в современном Казахстане: стратегия выживания в роли этнического меньшинства // Диаспоры. 2001. № 2–3. С. 194–220.

<sup>3</sup> К Кыргызстану данный тезис можно отнести с определенной долей условности, в силу того, что эта республика пережила ряд «цветных революций», сопровождавшихся сменой политического руководства страны.

<sup>1</sup> Khan V. On the Problem of Revival and Survival for Ethnic Minorities in Post-Soviet Central Asia // Prospects for Democracy in Central Asia. Istanbul: Sweden Research Institute in Istanbul, 2005. Pp. 69–80.

дятся в центре внимания СМИ, обсуждаются на самых разных уровнях, включая бытовой.

Как правило, высказываясь по всем этим сложным вопросам, корейцы, демонстрируя свою лояльность, поддерживают линию своих государств. Можно однозначно утверждать, что если те или иные проекты междиаспорного сотрудничества и интеграции корейцев СНГ будут критически восприняты государственными органами тех или иных стран, корейские ассоциации поддержат позицию своих государств, а не соотечественников из соседних стран.

Новые разделительные границы носят не только политический характер, они стали такими и в прямом, *пространственном* смысле, усложнив контакты между корейцами. Потеря рабочих мест и снижение доходов (особенно в 90-е гг.), режим регистрации, в ряде случаев визовый режим, международные (дорогостоящие) тарифы на поездки из одной страны в другую, повышенное внимание органов «правопорядка» к визитерам из «ближнего зарубежья» и т.д. – все это стало приводить к повышению степени изоляции значительных слоев корейского населения и замыканию их в «национально-государственных квартирах». Это привело к усилению дивергентных процессов и формированию новых направлений *социокультурной* ассимиляции в сторону казахизации, узбекизации и т.д.

Политическая и социокультурная адаптация в рамках новых государств ведут к тому, что постсоветские корейцы могут потерять свое лицо как единая субэтническая общность и начнут трансформироваться в новые субэтнические образования – корейцы Узбекистана, корейцы Казахстана, корейцы Кыргызстана, корейцы Прибалтики и т.д.

Иначе говоря, проблема выживания *советских корейцев* трансформировалась в проблему *конструирования новой идентичности* согласно новой геополитической реальности. Так, сегодня уже можно наблюдать противопоставление одних корейских диаспор другим. Это проявляется в конфликтах интересов корейских ассоциаций стран СНГ и даже в обыденной речи, когда корейцы Узбекистана называются «узбеками», а корейцы Казахстана – «казахами». В этом плане являются показательными события последних лет, когда некоторые инициативы казахстанских корейцев были подвергнуты критике или заблокированы со стороны узбекистанских корейцев, усмотревших в этом попытку играть «первую скрипку» в регионе.

Конечно, дробление корейской диаспоры СНГ и потеря ею единства – не в ее интересах. В условиях глобализации все больше значимым становится ее частное проявление – глобализация этничности, когда разбросанные по разным странам этнические сообщества одного корня начинают интегрироваться в единое целое. Результатом этих процессов может стать (или уже становится) появление метанаций<sup>1</sup>. И степень значимости постсоветских корейцев в этой новой формирующейся наднациональной общности будет определяться степенью их консолидации.

<sup>1</sup> Хан В. Международное корейское сообщество: утопия или перспектива? // International Journal of Central Asian Studies. Vol. 6. Seoul: IACD, 2001. Pp. 90–104; Он же: Métanation coréenne. Les relations entre la diaspora coréenne et la Corée. Le problème de la reunification // Outre-Terre. Revue Européenne de Géopolitique. 2014. No. 39. Pp. 232–239.



Эмма Зиливинская

## КАРАВАН-САРАИ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ, ЛИНИИ РАЗВИТИЯ, КЛАССИФИКАЦИЯ

Торговля являлась важнейшей составляющей жизни человеческого общества с древнейших времен. Известно, что некоторый обмен материальными продуктами у многих народов осуществлялся уже в каменном веке. Однако торговля в современном понимании этого термина, то есть обмен с целью получения выгоды, стала развиваться только тогда, когда стали появляться излишки производимых продуктов и товаров. Внутренняя, а затем и внешняя торговля становятся существенным фактором исторического развития стран, относящихся к древнейшим цивилизационным центрам, таким как Китай, Индия, Древний Египет, Месопотамия, Греция. Осуществление торговых связей требовало длительных экспедиций в отдаленные районы страны и за ее рубежи. Постепенно складывались постоянные торговые маршруты, на которых строятся станции или постоянные дворы для отдыха усталых путников и торговых караванов. В Индии, в Мохенджо-Даро, городе ремесленников и торговцев, раскопками обнаружены общественные здания, такие как харчевни, бани, склады, крытые рынки и постоянные дворы<sup>1</sup>. Таким образом, самая древняя гостиница относится к III–II тыс. до н.э. На Крите, напротив Кносского дворца, исследовано здание, также считающееся гостиницей XV в. до н.э. Длина его 50 м, в состав помещений входили парадный

павильон с расписанным фризом, подземный источник, бассейн для омовения ног, ванная и помещения для ночлега<sup>2</sup>.

Во II в. до н.э. на Востоке сложился Великий караванный путь, соединявший Средиземноморье и Восточный Туркестан. Впоследствии он стал называться Великим Шелковым путем. Он проходил через Кавказ, Месопотамию, Иран, Среднюю Азию и Семиречье и был оборудован колодцами и постоянными дворами, которые известны на территории Парфии<sup>3</sup>. К парфянскому времени относится городской постоялый двор в Дура-Европос – торгово-перевалочном пункте на пути караванов. Планировка его напоминает более поздние караван-сарай, так как в основе плана лежит большой двор, по периметру которого находятся различные помещения<sup>4</sup>. Для путешественников составлялись «дорожники», в которых указывалось расположение стоянок и расстояние между ними. К ним относится известное произведение Исидора Харакского, в котором дается описание двух «царских дорог», связывающих различные районы Парфии с указанием мест для постоя<sup>5</sup>.

В Средние века в Центральной Азии до прихода арабов на торговых путях существовали

<sup>2</sup> Там же. С. 182.

<sup>3</sup> Гульмурадов Д. Возникновение и развитие обмена и торговли в Южном Туркменистане // СА. 1978. № 1. С. 149.

<sup>4</sup> Всеобщая история архитектуры. С. 318, рис. 29.

<sup>5</sup> Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции / под ред. В.И. Кузицина. СПб., 2000. С. 378.

<sup>1</sup> Всеобщая история архитектуры / под ред. О.Х. Халпахчыяна (отв. ред.), Е.Д. Квитницкой, В.В. Павлова, А.М. Прибытковой. М., 1970. Т. 1. С. 385–386.

постоялые дворы как необходимый элемент международной торговли. В Иране в сасанидское время строились «торговые крепости», служившие для обороны, но приспособленные для приема и содержания купеческих караванов<sup>1</sup>. В Средней Азии, которая в отличие от Ирана, где была сильная центральная власть, состояла из небольших разрозненных владений, в доисламский период таких учреждений известно не много. В Ташкентском оазисе исследовано каменное здание с большим внутренним двором, которое предположительно считается караван-сараяем середины I тыс. н.э.<sup>2</sup> Есть данные, что в VII–VIII вв. в Согде существовали постоянные дворы, причем, судя по письменным источникам, владельцем двух из них, расположенных в верховьях Зеравшана, был согдийский правитель Дивашчич<sup>3</sup>.

Только после арабских завоеваний на Востоке складывается достаточно стандартный и хорошо узнаваемый тип постоянного двора, предназначенного для купеческих караванов. В арабских странах такие постройки назывались *караван-сарай*, то есть дворец для караванов, а в областях, где преобладали тюркские языки, к ним применялось название *хан*. Также известен такой термин как *фундук*, но он чаще применяется к городским постоянным дворам<sup>4</sup>. В первые века хиджры, во время арабских завоеваний, на Востоке возводились крепости для борцов за веру – *газиев*, которые назывались *рибаты*. Впоследствии, в более спокойные времена, они превращаются в придо-

рожные гостиницы, часто сохраняя название *рибат* или *рабат*<sup>5</sup>. В XI–XII вв. в постоянные дворы были перестроены и некоторые замки (кешки)<sup>6</sup>.

Караван-сарай возводились вдоль караванных путей на расстояниях, которые равнялись дневному переходу (около 35–45 км). Эти постройки сохранили вид хорошо укрепленных крепостей с мощными стенами и единственными воротами. Углы могут быть фланкированы круглыми башнями, а к стенам пристроены полубашни. Прямоугольник стен окружает обширный двор, внутри которого вдоль стен тянутся галереи помещений различного назначения: стойла для вьючных животных, складские помещения для товаров, комнаты для гостей. В хорошо благоустроенных караван-сараях были сделаны банные помещения и почти всегда находилась мечеть. Некоторые крупные караван-сарай, такие как, например, Рабат-и Малик (особенно во втором периоде), действительно напоминали загородные дворцы и, вполне возможно, в составе помещений имели покои, в которых останавливались правители и другие важные гости во время путешествий. Для защиты караванов от разбойников в придорожных гостиницах мог быть небольшой военный гарнизон. Рядом обязательно находились источники воды – колодцы или сардоба.

Караван-сарай играли важную роль не только для торговли, но и для всей системы коммуникаций в Средние века. Часто с караванами купцов пускались в странствие дипломаты, паломники,

<sup>1</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. Берлин–Рига, 1992. С. 179.

<sup>2</sup> Буряков Ю.Ф. По древним караванным путям Ташкентского оазиса. Ташкент, 1978. С. 56–57.

<sup>3</sup> Смирнова О.И. Очерки по истории Согда. М., 1970. С. 138–139.

<sup>4</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. New-York, 1994. P. 331–332.

<sup>5</sup> Немцева Н.Б. Среднеазиатские караван-сарай в генетическом аспекте. С. 139–141;

Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 180; Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 331–332.

<sup>6</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. М., 1958. С. 166–167.

просто путешественники. Например, Ибн Фадлан в своих записках упоминает постоянные дворы на границе Хорезма, у чинка Устюрта, рибат Замджан, который «и есть Врата тюрок» и остановку Джит<sup>1</sup>.

Строительство караван-сараяв вдоль крупных торговых путей осуществлялось государственной властью. «Добрая слава султана, хана или эмира была прямо пропорциональна количеству и величелипию воздвигнутых по его приказу караван-сараяв: путник, въезжающий после утомительного пути в тенистый и нарядный, окруженный аркадами двор караван-сарая, должен был чувствовать себя личным гостем благочестивого правителя, заботящегося о его безопасности и комфорте»<sup>2</sup>. Известно, что Омейядский халиф Омар II (717–720 г.) вменил в число главных обязанностей для своих наместников постройку подворий (ханов)<sup>3</sup>. Источники отмечают строительство ханов в пустынных местностях омейядским наместником Хорасана Асадом ибн Абдаллахом в VIII в.: «Приходит туда странник с востока, приходит другой с запада, и не находят они там недостатка»<sup>4</sup>. Особого размаха возведение придорожных гостиниц достигло в X–XII вв. По сведениям ал-Истахри и Ибн Хаукаля в Мавераннахре в X в. было более 10 тысяч постоянных дворов. В них предоставляли корм животным, еду и постель людям. Истахри рассказывает, что он видел одно подворье в Согде, ворота которого были накрепко прибиты, и ему говорили, что

ворота этого подворья не закрывались вот уже более 100 лет и что путнику никто не отказывал здесь в приюте. Подворье вмещало 200 человек вместе с челядью, лошадьми и вычным скотом<sup>5</sup>. Более скромные караван-сарая строились и содержались товариществами купцов и сельскими общинами.

Кроме придорожных гостиниц были караван-сарая при въезде в города и внутри городских стен. Известно, что караван-сарая находились у ворот крупного торгового города Пайкенда. Об этом писал Мухаммед Наршахи: «До 854–855 гг. у ворот Пайкенда по числу селений в Бухаре было более тысячи рабатов. В зимнее время здесь собирались отряды газиев для противодействия отрядам тюрок»<sup>6</sup>. Как это принято у восточных авторов, конкретная цифра сильно завышена, но это сообщение свидетельствует о том, что рибатов было много. Археологические исследования восточной части пригорода выявили остатки 20 сооружений, которые по планировке более всего напоминают караван-сарая<sup>7</sup>. Некоторые из них были раскопаны<sup>8</sup>. Городские караван-сарая были не только гостиницами, но в них также могли находиться мастерские ремесленников и лавки торговцев. Путешественник, поэт и проповедник XI в. Насир Хосров упоми-

<sup>5</sup> Смирнова О.И. Очерки по истории Согды. С. 138–139.

<sup>6</sup> Наршахи. История Бухары. Ташкент, 1987. С. 24.

<sup>7</sup> Мухамеджанов А.Р., Адылов Ш.Т., Мирзахмедов Д.К., Семенов Г.Л. Городище Пайкенд: К проблеме изучения средневекового города Средней Азии. Ташкент, 1988. С. 113–115.

<sup>8</sup> Мухамеджанов А.Р., Адылов Ш.Т., Мирзахмедов Д.К., Семенов Г.Л. Городище Пайкенд: К проблеме изучения средневекового города Средней Азии. С. 116–147; Семенов Г.Л. Пригороды Пайкенда // Эрмитажные чтения памяти В.Л. Луконина 2000–2006 гг. СПб., 2008. Т. 30. С. 122–124; Собиров Н.Д. Южный пригород Пайкенда // Бухарский оазис и его соседи в древности и Средневековье. СПб, 2015. Т. LXXV. С. 267–278.

<sup>1</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 122, 125.

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 179.

<sup>3</sup> Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. 1. М., 1963. С. 245.

<sup>4</sup> Там же. С. 250.

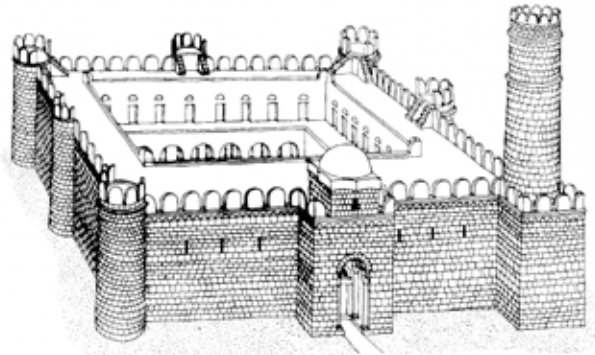


нает караван-сарай в Мисре (Каире), где жили торговцы тканями, причем в нижнем этаже находились лавки портных, а в верхнем – штопальщиков. В Исфахане он насчитал 50 караван-сараяв только на одной улице<sup>1</sup>. Правитель Самарканда Ибрагим Тамгач-хан (XI в.) построил медресе и госпиталь и передал им в вакф пять городских караван-сараяв, две бани и две лавки<sup>2</sup>. В качестве вакуфных заведений городские караван-сарай приносили владельцам (чаще всего правителям) значительный доход<sup>3</sup>. Средневековые городские караван-сарай изучены слабо, так как они почти не сохранились, зато придорожные постоялые дворы известны во множестве во всех восточных странах.

**Средняя Азия и Иран.** Как уже упоминалось, в основе плана большинства караван-сараяв на Востоке лежит обширный двор, окруженный мощными стенами, к которым изнутри пристроены различные помещения. При этом существуют различные варианты этого планировочного принципа. Классификация караван-сараяв Средней Азии была предложена Н.Б. Немцовой<sup>4</sup>. Исследовательница выделяет три типологические группы построек: однодворовые, двухдворовые и круглые в плане.

Караван-сарай первой группы, по мнению Н.Б. Немцовой, являются прямыми наследниками омейядских и аббасидских укрепленных крепостей (рибатов) и замков. А те, в свою очередь,

были построены по образцу римских пограничных фортов, которые были квадратными в плане, с круглыми башнями по углам и полукруглыми в середине стен. Помещения в рибатах располагались вокруг внутреннего открытого двора (Рис. 1).



1



2



3

Рис. 1. Рибат Суца, IX в.:

1 – аксонометрия (по Р. Хилленбранду); 2–3 – фото

<sup>1</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. Ч. I. Берлин–Рига, 1996. С. 288.

<sup>2</sup> Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973. С. 137.

<sup>3</sup> Там же. С. 138–139.

<sup>4</sup> Немцева Н.Б. Среднеазиатские караван-сарай в генетическом аспекте С. 163–165; Немцева Н.Б. Рабат-и Малик // Художественная культура Средней Азии IX–XIII вв. Ташкент, 1983. С. 136–142.

При общем сохранении этого планировочно-го принципа архитектура караван-сараяв может быть весьма разнообразна.

Относительно простую планировку имеет караван-сарай IX в., построенный из сырцового кирпича на восточной дороге, ведущей в Пайкенд<sup>1</sup>. Он представлял собой почти квадратное (75x72 м) в плане здание с двумя входами – с южной и северной сторон (Рис. 2.1).

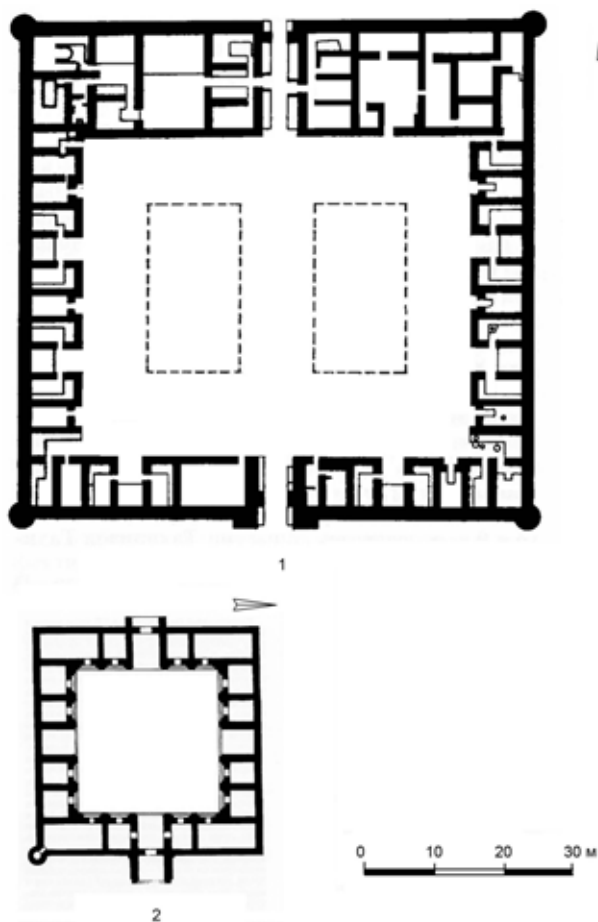


Рис. 2. Однодворовые караван-сарай Средней Азии:  
1 – Пайкенд, IX в.; 2 – Суран, XI–XII вв.  
(по С.Г. Хмельницкому)

<sup>1</sup> Мухамеджанов Д.К. и др. Городище Пайкенд: К проблеме изучения средневекового города Средней Азии. С. 116–147; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 180–182.

Главный, южный, вход оформлен выступающим порталом-пештаком. По углам пристроены небольшие декоративные круглые башни. Большую часть караван-сарая занимал обширный (47–56 м) двор, в котором располагались платформы для разгрузки и погрузки товаров. Вдоль южной, восточной и западной стен находились жилые и хозяйственные помещения. Комнаты для гостей были сгруппированы в секции, которые состояли из айвана и соединенных с ним двух спален с суфами. Между секциями находились хозяйственные (складские) помещения, соединенные с двором широкими сводчатыми проходами. Справа от южного входа было устроено двухкомнатное жилище привратника, а слева – большое помещение, в котором могла находиться мечеть<sup>2</sup>. К северной стене пристроена сложно устроенная группа помещений, расположенных в несколько рядов. С левой стороны от входа выделяется большой зал для собраний с суфой-эстрадой. Его пол и поверхность суфы были вымощены жженым кирпичом, а стены покрыты ганчевым раствором. В этой же части оборудована купальня. В северо-западном углу находилось парадно украшенное помещение с фигурной суфой, в котором исследователи видят «языческую капеллу», которой могли пользоваться гости, еще не принявшие ислам<sup>3</sup>.

Более простую планировку имеет караван-сарай Суран (Оде-Мергень) XI–XII вв., расположенный в пустынной местности на дороге из Мерва в Хорезм<sup>4</sup>. Стены его, сложенные из сы-

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 182.

<sup>4</sup> Пугаченкова Г.А. Новое об архитектуре средневекового Мерва // Труды ЮТАКЭ. Т. 12. Ашхабад, 1963. С. 234–238; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 295–297.

рца, ограничивают пространство 41x41,5 м (Рис. 2.2). Юго-восточный угол фланкирован небольшой, вероятно сторожевой, башней. С восточной и западной сторон находятся два входа, оформленные порталами. Внутри к входным айванам примыкают небольшие, почти квадратные комнаты для гостей и обширные складские помещения вытянутой прямоугольной формы. Вдоль широтных стен расположено по пять помещений. Средние – это открытые во двор сводчатые айваны, по бокам которых находятся худжры для постояльцев. То есть здесь мы имеем двор с четырьмя айванами – планировочный принцип, применяемый на Востоке в зданиях различного назначения – жилых постройках, мечетях и медресе. Стены Сурана лишены какого-либо декора. Он представляет собой не «дворец для караванов», а рядовую придорожную гостиницу, каких было множество вдоль всех торговых путей. Караван-сарай у Пайкенда и Суран не похожи на крепости: у них по два входа, а башни сильно редуцированы и носят, скорее, декоративный характер.

Пример сильно укрепленного караван-сарая являет собой известный памятник Дая-Хатын, расположенный в Туркменистане, на караванной дороге, ведущей из Мерва и Амуля в Хорезм (Рис. 3, 4).

Изучением его занимались выдающиеся исследователи среднеазиатской архитектуры<sup>1</sup>. Здание имеет два обвода стен (Рис. 3.1). Внешние стены, сложенные из сырцового кирпича, охватывают прямоугольник размерами 112x125 м.

<sup>1</sup> Прибыткова А.М. Караван-сарай Дая-Хатын // Архитектурное наследство. М., 1953. № 3; Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 230–241; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 182–187.

По углам они укреплены круглыми башнями, а к сторонам пристроены прямоугольные контрфорсы. Почти посередине расположен караван-сарай квадратной в плане формы (53x53 м), с углами, фланкированными круглыми башнями и полукруглыми башнями посередине юго-восточного и северо-западного фасадов (Рис. 3.2–3). Стены сложены из сырца, а облицовки стен и кладки арок сводов и куполов выполнены из жженого кирпича. В центре северо-восточного фасада находится высокий пештак со стрельчатым сводом. Фасад декорирован выступающими

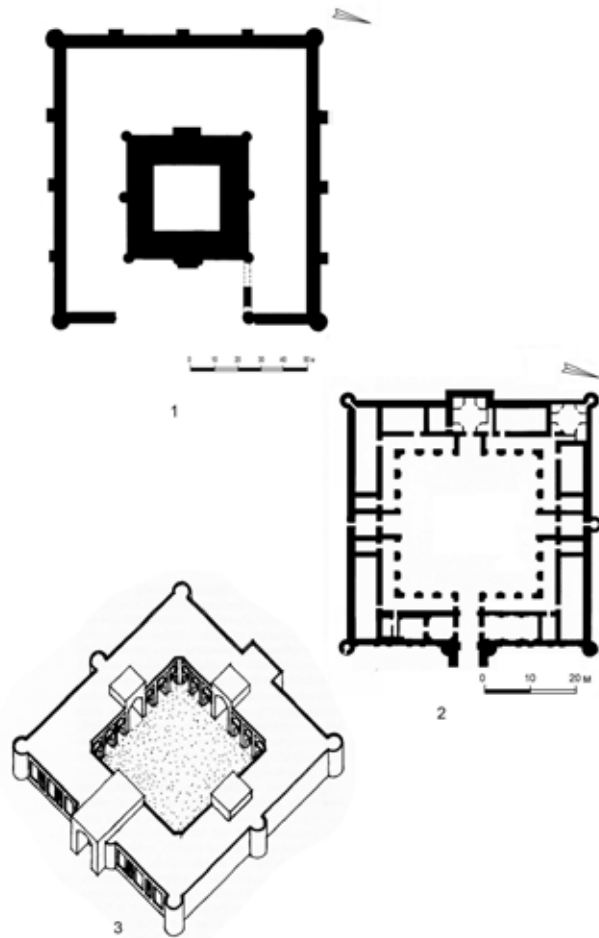


Рис. 3. Дая-Хатын: 1 – план комплекса; 2 – план здания караван-сарая; 3 – аксонометрия здания караван-сарая (по С.Г. Хмельницкому, Р. Хилленбранду)



1



2



3



4



5

Рис. 4. Дая-Хатын: 1 – фотография М.Н. Чернышевского, 1899 г.; 2,4 – детали кладки; 3 – фасад; 5 – внутренний двор

лопатками и фигурной кладкой из резных кирпичей. Стрельчатая арка входа ведет в квадратный двор, обведенный по периметру сводчатой галереей и группой разнообразных помещений. На осях двора лежат четыре айвана с высокими стрельчатыми сводами. По обе стороны от них имеются по три арки, расчлененные на два яруса, причем в нижнем находятся арочные проходы, ведущие к галерее. Галерея и продолговатые комнаты караван-сарая перекрыты сводами, квадратные комнаты, лежащие на осях здания, – куполами. Особо выделяются западный зал, лежащий за внутренним айваном, и комната в северо-западном углу. Квадрат помещений здесь расчленен стенами на крестообразное помещение с четырьмя угловыми отсеками квадратной формы. Октагональный центр креста перекрыт куполом, а нишеобразные ветви его – сводами. Угловые камеры, расположенные в два яруса, также перекрыты сводами. Внешние укрепления Дая-Хатын были возведены в IX–X вв. Сам караван-сарай исследователи датируют по-разному: А.М. Прибыткова – X–XI вв., Г.А. Пугаченкова – XII в. С.Г. Хмельницкий считает, что здание построено одновременно с внешними укреплениями, а в XI–XII вв. оно было отремонтировано<sup>1</sup>.

Интересную планировку имеет караван-сарай в Туркменистане на городище Ал-Аскер, которое датируется X–XIII вв.<sup>2</sup> Прямоугольное в плане здание (33x38 м), выстроенное из сырцового кирпича, имело один вход, выделенный выступающим объемом пештака (Рис. 5. 6). Небольшой двор с трех сторон обведен по периметру

анфиладой купольных галерей, обращенных во двор арочными нишками. Здесь, скорее всего, размещались товары и вьючные животные. В юго-западной части располагалась группа помещений, предназначенных для жилья. Два квадратных помещения, перекрытые куполами, и прямоугольная комната между ними, по мнению С.Г. Хмельницкого, представляли собой трехчастную мечеть<sup>3</sup>.

К группе однодворовых построек относится большинство известных караван-сараев домонгольского времени (Рис. 5).

Второй тип караван-сараев представлен двухчастной (двухдворовой) композицией с двумя или четырьмя айванами по сторонам двора. Истоки ее Н.Б. Немцева выводит из древнеиндийской строительной культуры Хараппа. Затем такая планировка проявляется в древней Бактрии, а позже – в древних и раннесредневековых буддийских двухчастных монастырях Тохаристана<sup>4</sup>. По мнению Б.А. Литвинского, двухчастная четырехайванная планировка буддийских монастырей, лишившись ступы и утратив культовую принадлежность, воплотилась в караван-сараях XI–XII вв.<sup>5</sup>

К типу двухдворовых построек XI–XII вв. относится караван-сарай Акча-кала, расположенный на тракте Мерв – Амудь (Туркменистан)<sup>6</sup>. Он прямоугольный в плане, размерами 150x80 м (Рис. 6). Пахсовые стены его декорированы гофрами, а углы укреплены также гофрированными

<sup>1</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 186–187.

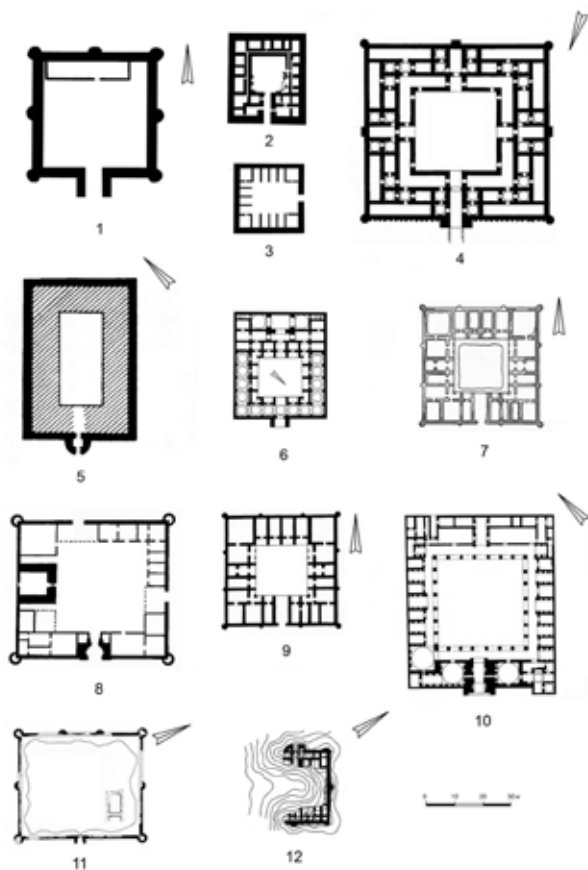
<sup>2</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 223–225; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 293.

<sup>3</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 293.

<sup>4</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 137.

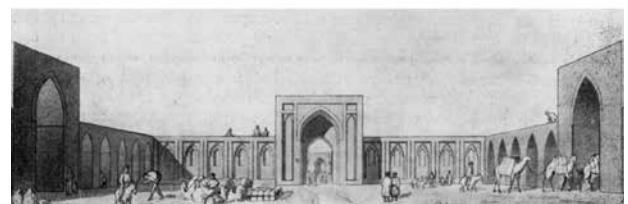
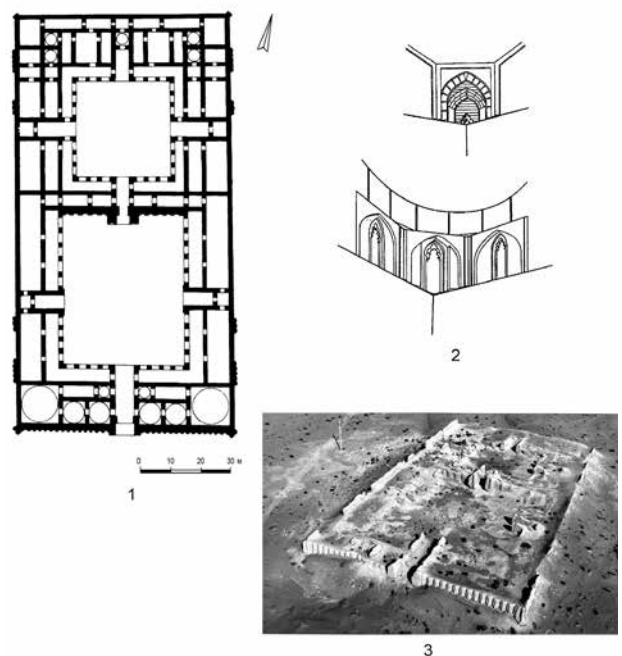
<sup>5</sup> Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. Аджина-тепа. СПб., 2010. С. 108–112.

<sup>6</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 225–230; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 293–295.



**Рис. 5.** Однодворовые караван-сарай Средней Азии: 1 – Сан-Таш, X–XII вв.; 2 – Сары-Булун, XI–XII вв.; 3 – Май-Топ, X–XII вв.; 4 – Чалдыквар, X–XII вв.; 5 – Сули-тепе, X–XII вв.; 6 – Ал-Аскер, X–XII вв.; 7 – в Дахистане, X–XII вв.; 8 – в Дербенте, X–XII вв.; 9 – южный в Мисриане, X–XII вв.; 10 – восточный в Мисриане, X–XII вв.; 11 – Даш-кала, X–XII вв.; 12 – Ишан-рабат, IX–XI вв. (по Г.А. Пугаченковой, С.Г. Хмельницкому, В. Лоховицу)

ми прямоугольными башенными выступами. За порталным входом с южной стороны следовал широкий коридор, по сторонам которого находились самые репрезентативные помещения, вероятно общественного характера. Каждая группа помещений состояла из четырех купольных помещений разной величины и одного продолговатого, сводчатого. В самых больших угловых комнатах могли находиться купольные мечети.



**Рис. 6.** Караван-сарай Акча-кала, XI–XII вв.: 1 – план; 2 – тропы в помещениях; 3 – аэрофото; 4 – реконструкция (по Г.А. Пугаченковой)

Проход вел в передний четырехайванный двор прямоугольной формы, окруженный с трех сторон арочной галереей на прямоугольных столбах. Галерея была перекрыта сводами или куполами. Вдоль наружных меридиональных стен находились длинные прямоугольные помещения, вероятно перекрытые сводами и предназначенные для размещения скота и поклажи. Северная стена представляла собой архитектурно разработанный фасад второй части здания. Посреди этого дворового фасада находился выступающий вперед портал-пештак с широкой входной нишей, фланкированной двумя декоративными узкими

нишами в пилонах. Крылья фасада по сторонам портала представляли собой глухую аркаду с ложными арочными окнами. Второй квадратный двор караван-сарая со всех сторон окружен арочной галереей и расширен осевыми айванами. В северной части, вероятнее всего, находились комнаты для гостей.

Сходную планировку имеет караван-сарай Рабат-и Шараф (Рис. 7, 8), построенный в начале XII в. на пути из Мерва в Нишапур<sup>1</sup>. Передний двор здесь намного меньше, он прямоугольный в плане и вытянут в широтном направлении (Рис. 7.1–2). По сторонам его находятся комнаты различных форм и размеров. Задний, северный двор, квадратный в плане, окружен галереей с четырьмя айванами по осям. Вдоль меридиональных стен расположены стандартные худжры, а планировка южных и северных помещений весьма разнообразна. С.Г. Хмельницкий обратил внимание на то, что северная часть здания имеет законченный облик и предположил, что передний двор с помещениями был пристроен позже<sup>2</sup>.

Настоящим шедевром средневекового зодчества является караван-сарай Рабат-и Малик, или царский рабат, расположенный на одной из важных дорог, соединяющих Бухару и Самарканд. Н.Б. Немцева относит его к то к многодворовым<sup>3</sup>, то к двухдворовым караван-сараям<sup>4</sup>. К середине XX в. от постройки остался только

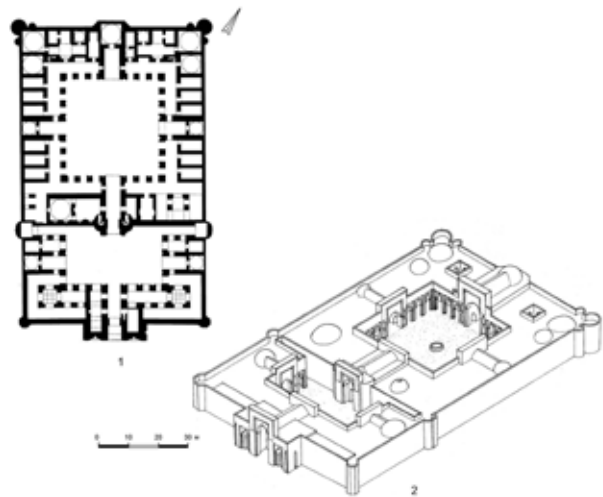


Рис. 7. Рабат-и Шараф: 1 – план; 2 – аксонометрия (по Р. Хилленбрандту); 3 – аэрофото

мощный пештак, но благодаря наличию описаний, рисунков и фотографий, оставленных русскими чиновниками, путешественниками, художниками и исследователями XIX – начала XX в., а также раскопкам, проведенным в 70-е гг. XX в., удалось восстановить его внешний облик<sup>5</sup>. Как и караван-сарай Дая Хатын, он имел двойной

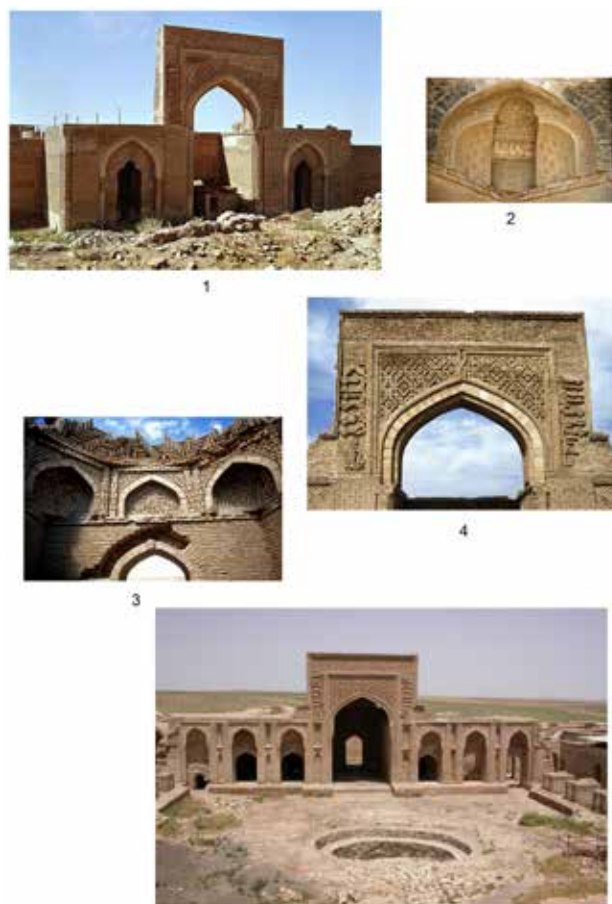
<sup>1</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 230; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 295–296; Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 342–345.

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 295.

<sup>3</sup> Немцева Н.Б. Среднеазиатские караван-сарай в генетическом аспекте. С. 165.

<sup>4</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 140–142.

<sup>5</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 112–142; Асанов А.А. Предварительная реконструкция сооружения // Художественная культура Средней Азии IX–XIII вв. Ташкент, 1983. С. 142–166; Булатов М.С. Анализ соразмерности плана караван-сарая // Художественная культура Средней Азии IX–XIII вв. Ташкент, 1983. С. 146–148; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 187–194; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 289–290; Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 343–344.



**Рис. 8.** Рабат-и Шараф: 1 – портал; 2 – трюмп; 3 – купольное помещение; 4 – тимпан арки портала; 5 – второй двор

обвод стен. Внешние сырцовые стены образовывали прямоугольник размерами примерно 150x200 м. Внутри этих укреплений находилось здание караван-сарая размерами 89x91 м (**Рис. 10**).

Постройка была возведена из сырца, но внешние стены облицованы жженым кирпичом. В центре южной фасадной стены находился портал шириной 12 м и высотой 18 м (**Рис. 9**). Он представлял собой широкую арочную нишу со стрельчатым завершением и проходом в задней стене, окруженную рельефной прямоугольной рамой, которая заполнена восьмиконечными звездами, окаймленными бордюрами из двойных

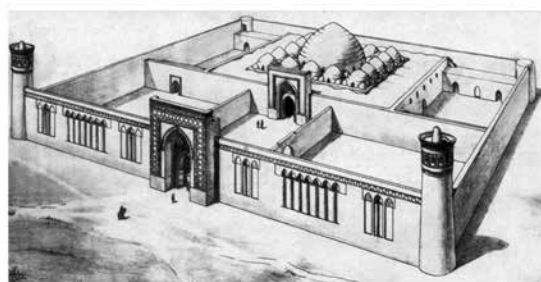
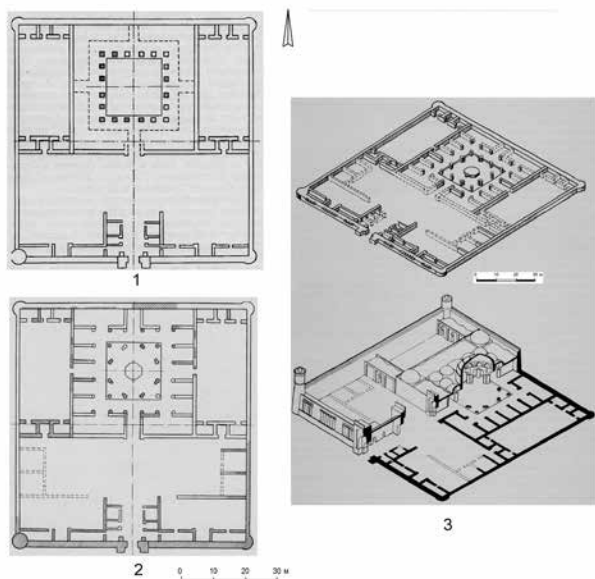


**Рис. 9.** Рабат-и Малик: 1–2 – фотографии фасадной части

переплетающихся лент. По сторонам от портала поверхность фасадной стены была декорирована группами из шести заглубленных в толщу стены гофров полуцилиндрической формы. В верхней части они соединялись стрельчатыми арочными нишами перспективно-ступенчатой формы. По сторонам этих групп гофров находились плоские арочные ниши, у которых внутренняя поверхность арок выделена рельефным кирпичным узором. По углам здания пристроены круглые башни-гульдаста, одна из которых (юго-западная) дожила до 30-х гг. XX в. Высота ее составляла 15,6 м (без фонаря).

Внутри постройка была разделена на две части – северную и южную. В процессе существования здание претерпело кардинальную перестройку: здесь выделяются два строительных периода. В первом периоде южная часть представляла со-





**Рис. 10.** Рабат-и Малик: 1 – план I периода; 2 – план II периода; 3 – аксонометрия II периода; 4 – реконструкция II периода (по Н.Б. Немцевой)

бой обширный открытый двор (**Рис. 10.Г**). Остатки помещений были зафиксированы только вдоль южной стены и входного айвана. Скорее всего, это были комнаты привратников, возможно, охраны. Северная часть здания состояла из трех частей – средней, квадратной в плане, и симметричных боковых, вытянутых в меридиональном направлении. В центре средней части был расположен дворик, окруженный арочной галереей с четырьмя айванами по сторонам. С трех сторон за галереей находились небольшие комнаты, скорее всего предназначенные для гостей, а к южной стене примыкали два больших помещения, воз-

можно, общественного характера. Боковые части представляли собой дворы с небольшими комнатами с северной и западной сторон.

Во втором периоде Рабат-и Малик был кардинально перестроен (**Рис. 10.2–4**). В южной части были воздвигнуты стены, перегораживающие двор параллельно южной стене. В результате образовались два блока хозяйственных помещений, состоявших из узкого продолговатого двора, помещения для скота с яслями (ближние к portalу) и складского помещения, отделенного от стойла айваном. Вдоль меридиональных стен также были построены обширные квадратные в плане помещения, скорее всего хозяйственного назначения. Наиболее значительно перестроен центральный двор северной части. Аркада, опоясывающая его в первом периоде, была сломана, и на ее месте построена многокупольная галерея с восьмигранной ротондой в центре. Арки восьмиугольного зала опирались на сдвоенные круглые столбы. Путешественник – натуралист А. Леман, посетивший Рабат-и Малик в 40-е гг. XIX в., описал ротонду «большим отдельным круглым зданием, на внутренних массивных стенах которого воздвигнуты готические (сдвоенные. – Э. З.) колонны, украшенные различными рельефными арабесками»<sup>1</sup>. Ротонда с окружавшей ее купольной галереей, несомненно, являлись парадными помещениями, которые придавали постоялому двору сходство с дворцовым зданием. Как отмечал С.Г. Хмельницкий, «купольная ротонда Рабат-и Малик... была, несомненно, техническим чудом своей эпохи и не имела себе подобных в архитектуре Центральной Азии этого и более позднего времени»<sup>2</sup>.

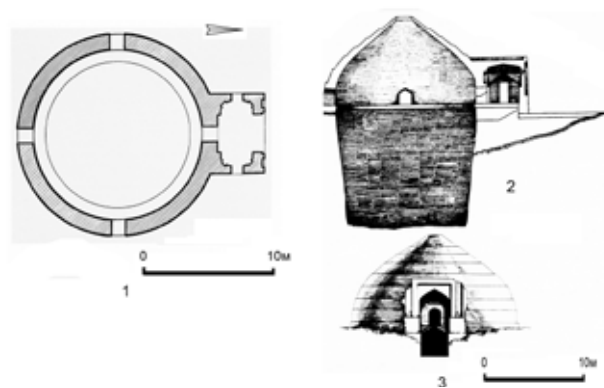
<sup>1</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 124.

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 289.

На основании анализа археологического материала Н.Б. Немцева считает, что Рабат-и Малик был возведен в XI в., перестроен в начале XII в. и просуществовал в таком виде до XVIII столетия<sup>1</sup>. С.Г. Хмельницкий относит дату строительства к X в.<sup>2</sup>

В состав комплекса Рабат-и Малик входит большая (диаметр 12,8, высота 20 м) купольная сардоба, сложенная из обожженного кирпича и заглубленная в землю (Рис. 11). С северной стороны сооружение имеет ступенчатый спуск к воде, вход которого оформлен небольшим порталным чартаком. Сардоба являлась единственным источником воды для обитателей карван-сарая за весь период его существования.

К двухчастным постройкам относятся карван-сарай Чаш-кала X в. в Южном Туркменистане и на городище Куртлы (средневековый Башан) XI в.<sup>3</sup>, но их планировка принципиально отлична. Здания представляют собой не единый объем, а состоят из двух частей различной ширины (Рис. 12). В южной части находится открытый двор с помещениями вдоль трех стен. Северная, более узкая, часть в плане представляет собой квадрат с центральным помещением квадратной формы, к которому примыкают девять окружающих его комнат. Все комнаты перекрыты сводами.



4



5

Рис. 11. Сардоба у Рабат-и Малик: 1 – план; 2 – разрез; 3 – фасад (по Н.Б. Немцевой); 4 – вид сбоку; 5 – портал

Как отмечают исследователи<sup>4</sup>, такая центрическая планировка характерна для жилого замка-кешка доисламского и раннемусульманского

<sup>4</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 298.

<sup>1</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик: материалы раскопок // Отзвуки Великого Хорезма. К 100-летию со дня рождения С.П. Толстова. М., 2010. С. 267–311.

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 197.

<sup>3</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 241–242; Пугаченкова Г.А. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана // Труды ЮТАКЭ. Т. 8. Ашхабад, 1958; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 194; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 298–299.

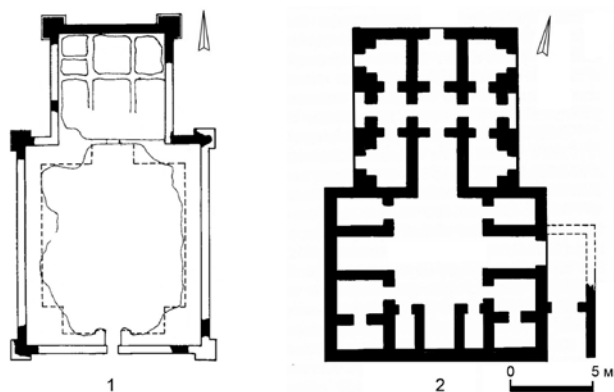


Рис. 12. Двухчастные караван-сарай: 1 – Чаш-кала, X в.; 2 – Куртлы, XI в. (по С.Г. Хмельницкому)

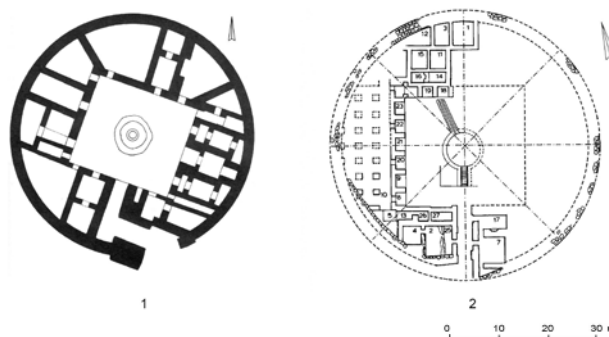


Рис. 13. Круглые караван-сарай: 1 – Дзу-кала, XI–XIII вв.; 2 – Тайлахан-ата (XI–XIV вв.) (по С.П. Толстову и О.А. Вишневской)

периодов<sup>1</sup>. Известно, что в раннем Средневековье функции караван-сарая часто выполняли именно феодальные замки<sup>2</sup>. Здесь же мы имеем как бы механическое соединение традиционной формы жилого здания кешка с характерным для караван-сарая открытым двором.

К третьей группе, по Н.Б. Немцевой, относятся круглые в плане караван-сарай, которые известны только на территории Хорезма. Хорезмской археолого-этнографической экспедицией по берегам Узоя было найдено и обследовано несколько таких построек. Это караван-сарай Дзу-кала (Рис. 13.1), Орта-кую, Талайхан-ата (Рис. 13.2) и Ак-Яйла<sup>3</sup>. Датируются они XI – началом XIII в., но некоторые использовались и в золотоордынский период. Внешние стены этих зданий, толщина которых достигала 2 м, образовывали круг диаметром 50–60 м, в середине находился двор квадратной или прямоугольной

формы, который окружали помещения различного назначения и сложной формы. В центре двора был выкопан колодец или наливная цистерна. Столь необычную форму хорезмийских караван-сараяев Н.Б. Немцева связывает с традицией возведения функционально иных, но сходных по форме построек древнехорезмского и сакского периодов (Кой-Крылган-кала, круглые здания на Калалы-Гыр-2 и Гяур-кале, мавзолеи Тагискена, Чирик-Рабата, Баланды-3)<sup>4</sup>.

**Армения.** Территорией, по которой проходили многие караванные пути, являлось Армянское нагорье. Караван-сарай строились вдоль дорог и в крупных торговых городах, например в Ани в XI–XIII вв. их было не менее шести. Для постоянных дворов в Армении были свои названия – «иджеван», «ханпар», «пндук»<sup>5</sup>.

Архитектура армянских караван-сараяев отличается своеобразием: здесь был выработан оригинальный тип закрытого зального караван-сарая<sup>6</sup>. В плане они представляли собой вытянутые

<sup>1</sup> Например: Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 206–212.

<sup>2</sup> Там же. С. 165–167.

<sup>3</sup> Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 166; Вишневская О.А. Раскопки караван-сараяев Ак-яйла и Талайхан-ата // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1949–1953 // Труды ХАЭЭ. Т. II. М., 1958. С. 431–466.

<sup>4</sup> Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 137.

<sup>5</sup> Халпахчян О.Х. Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания). М., 1971. С. 186.

<sup>6</sup> Халпахчян О.Х. Караван-сарай Армении // АН. М., 1959. № 11. С. 105–133; Халпахчян О.Х. Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания). С. 185–209.

прямоугольные здания, перекрытые сводами, подпружные арки которых опираются на прямоугольные в плане пилоны или устои (Рис. 14.4–9, 15, 16).

Зальные караван-сарай делятся на однефные и трехнефные, причем у трехнефных центральный неф обычно выше боковых. К этому типу построек относится большинство придорожных гостиниц Армении: Ахкенда (XII–XIII вв.), Яйджи (1343), Селима (1332 г.), Неркин Джерати (XIII в.), Аруча (XIII в.), Зора (XIII в.) и др. Так как здания

должны были защищать караваны от нападений, наружные стены делались относительно толстыми, иногда их усиливали полукруглыми контрфорсами, напоминающими крепостные башни. Возводились здания из хорошо обработанного камня, базальта или туфа различных оттенков. Вход в помещение был один, обычно с торцевой

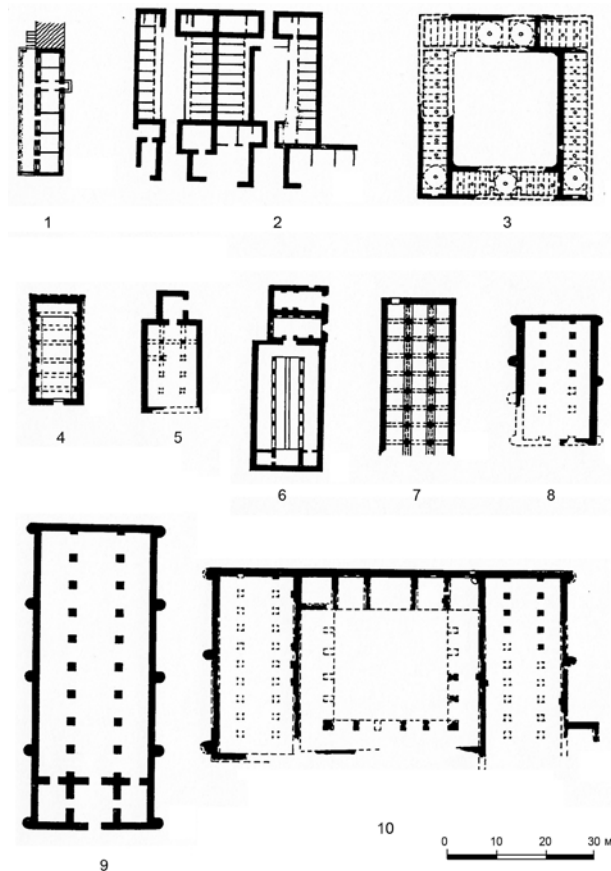


Рис. 14. Городские (1, 2) и придорожные караван-сарай Армении (3–10): 1 – Гегарда, XIX в.; 2 – Ани, XIII в.; 3 – Атарбекияна, XII–XIII вв.; 4 – Ахкенда, XII–XIII вв.; 5 – Яйджи, 1343 г.; 6 – Селима, 1332 г.; 7 – Неркин Джерапи, XIII в.; 8 – Аруча, XIII в.; 9 – Зора, XIII в.; 10 – Неркин Талина, XIII–XIV в. (по О.Х. Халпахчяну)



1



2



3

Рис. 15. Караван-сарай Селима, XIII в.: 1 – общий вид; 2 – портал; 3 – интерьер

стороны. Сводчатые перекрытия имели чаще всего полуциркульное очертание, реже – стрельчатое. Крыша, как правило, делалась двускатная,



1



2



3



4

**Рис. 16.** Караван-сарайи Армении: 1–2 – в Аруче, XIII в.; 3–4 – Джерахийский, XIII в.

небольшого уклона и покрывалась каменными плитами, обработанными в форме черепицы. В городских караван-сараях Атарбеяна, Джуги и Ани (Рис. 14.2–3) известны перекрытия в виде куполов. Для увеличения сейсмостойкости и лучшего сохранения тепла здания частично заглубляли в землю. Отапливались караван-сарайи жаровнями, в некоторых найдены небольшие очаги в виде каминов и тониоров. Свет поступал в помещения через небольшие, расширяющиеся к низу проемы в щельгах сводов. Проемы имели прямоугольную, круглую и звездчатую форму. Важное значение имело наличие в здании воды. Часто караван-сарайи даже назывались су-ли (с водой) или су-сис (без воды)<sup>1</sup>. Вода в караван-сарайи подавалась по гончарным трубам от родников, иногда расположенных достаточно далеко. В городские ханапары и пндуки вода поступала из городской водопроводной сети.

В однонефных караван-сараях люди, товары и животные размещались в одном большом зале. В трехнефных постройках животные находились в боковых галереях, где для них были поставлены ясли и корыта для воды. В центральной части здания посередине был сделан желоб для жаровен, а на окружавших его с двух сторон возвышениях на кошмах и паласах размещались люди. В некоторых зданиях есть отделенные от общего пространства комнаты, вероятно для привилегированных гостей. В караван-сараяе Зора (XIII в.) комнаты расположены у входа в два этажа, а в караван-сараяе Селима (1332 г.) – в противоположном от входа торце зала<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Халтахчян О.Х. Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания). С. 186.

<sup>2</sup> Всеобщая история архитектуры / под ред. Ю.С. Яралова (отв. ред.), Н.Н. Воронина, П.Н. Максимова, Ю.А. Нельговского. М., 1966. Т. 3. С. 252.

Кроме зальных, в Армении существовали и типичные для Среднего Востока караван-сарай дворового плана, но они строились преимущественно в городах. По своему назначению городские караван-сарай (ханапары) разделялись на торговые и постоялые. Открытые прямоугольные дворы со сквозным проходом имели гостиницы Ани (XIII в.) (Рис. 14.2). Проста и абсолютно стандартна планировка в виде квадратного двора и помещений вокруг него у ханапара в Атарбекияне (XII–XIII вв.) (Рис. 14.3). Очень интересен караван-сарай Неркин-Талина (XIII–XIV вв.). В нем совместились три разновременных караван-сарая: два зальных, трехнефных и построенный между ними квадратный в плане с открытым внутренним двором (Рис. 14.10).

Придорожные караван-сарай практически не имели декора, главным украшением их были богатые входные порталы, покрытые резьбой. Обычно порталы не выступают из плоскости фасада. В караван-сараяе Зора дверной проем вместе с тимпаном, набранным из покрытых резьбой шестиконечных звезд и ромбов, помещен в плоской стрельчатой нише, окаймленной двумя валами с шаровидными базами внизу. Вокруг вьется широкая, мелко орнаментированная полоса. Совершенно иной характер имеет портал караван-сарая Селима (Рис. 15). Дверной проем его помещен в глубокой нише. Покрытый надписью тимпан с полуциркульным верхом обведен двумя рядами заглубленных трилистников. Треугольная ниша украшена резными сталактитами, вершина ее опирается в плиту, декорированную резной плетенкой. С двух сторон от ниши сделан карниз, поддерживаемый рядами сталактитов, над ним находятся рельефные изображения животных. Порталы армянских кара-

ван-сараяев имели много общих черт с современными им порталами гражданских и культовых сооружений.

Более разнообразно были декорированы постройки, расположенные в городах. Например, в южном ханапаре Ани сталактитами украшен низ ступеней консольной лестницы, ведущей на второй этаж, а в северном – западный вход перекрыт куполом, украшенным сталактитами. Обе гостиницы имели порталы с богатой сложной резьбой с изображениями сфинксов на одном и змей и львов на другом.

**Малая Азия.** Еще одним регионом, лежащим на пересечении караванных путей, была Малая Азия. В сельджукское и более позднее время здесь строилось множество караван-сараяев, многие из которых сохранились до наших дней. Малоазийские караван-сарай относятся к трем типам<sup>1</sup>. Здесь есть характерные для Среднего Востока постройки с внутренним двором (Рис. 17.1–2). Вокруг двора располагаются сводчатые галереи и помещения для гостей с печами и каминами, стойла для скота, складские помещения для фуража и товаров. Вход во двор, оформленный порталом, располагался обычно на продольной оси прямоугольного в плане здания. Таковы караван-сарай XIII в. Эвдир-хан (1210–1219 гг.) и Караджи-хан. Оригинальную планировку имеет Алара-хан (1231 г.), где двор имеет вид открытого коридора, застроенного комнатами вдоль продольных осей. Центральная часть окружена галереей, а вдоль наружных стен проходят узкие коридоры, перекрытые стрельчатым сводом.

<sup>1</sup> Всеобщая история архитектуры / под ред. Ю.С. Ярлова (отв. ред.), Б.В. Веймарна, В.А. Лаврова, А.М. Прибыtkовой, М.А. Усейнова, О.Х. Халпахчяна. М., 1969. Т. 8. С. 434–436; *Hillenbrand R. Islamic Architecture*. P. 346–350.

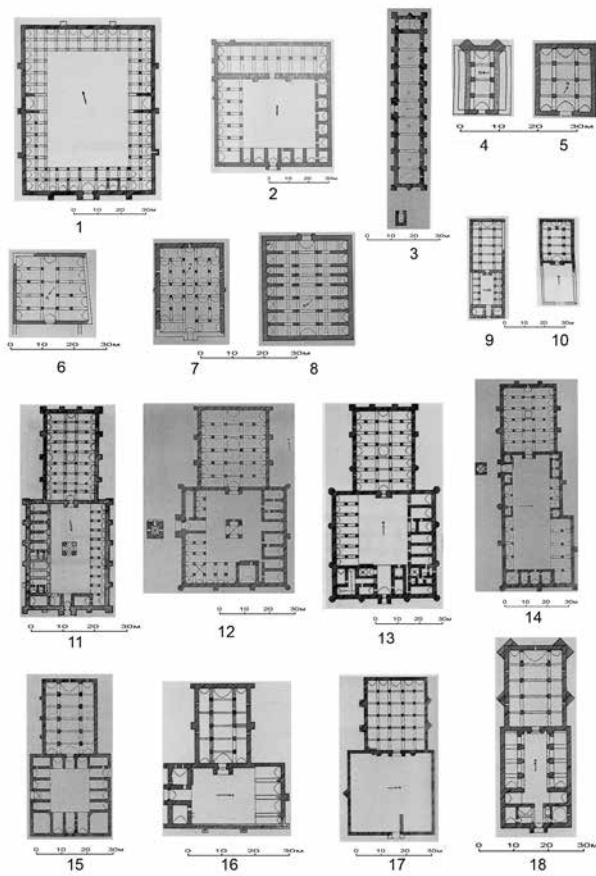
Ко второму типу относятся закрытые зальные здания, почти не отличимые от караван-сараяв Армении (Рис. 17.3–10). Они могли быть однефными (Шарафша-хан, Енисекей-хан) и трехнефными (Зиварик-хан, Куру-хан, Куручешме-хан, Докузум Дербент-хан). Караван-сарай Сузус-хан (середина XIII в.) – квадратный в плане со стенами укрепленными башнями и контрфорсами. Он разделен на 5 нефов прямоуголь-

ми столбами, на которые опираются подпружные арки сводов. В центре находился купол со световым фонарем. В помещении вел один вход с порталом. Планировка этого здания более всего напоминает мечети сельджукского периода<sup>1</sup>.

Третий, наиболее распространенный в Малой Азии тип караван-сараяв, представляет собой синтез двух предыдущих. К прямоугольному зданию дворовой композиции напротив входного проема пристраивался крытый прямоугольный зал вытянутых пропорций (Рис. 17.11–18). Вход в него также оформлялся порталом, сводчатое перекрытие покоилось на колоннах или столбах, а в центральной части находился световой фонарь. В середине двора ставилась маленькая открытая мечеть-киоск на четырех арках с купольным перекрытием. Ханы возводились из рваного камня, фасады стен, столбы и арки облицовывались тесаными каменными блоками.

Самым известным и наиболее выразительным примером здания этой группы является Султан-хан (1229 г.) на пути из Коньи в Аксарай<sup>2</sup>. Толстые стены, фланкированные прямоугольными контрфорсами, образовывали огромное (116,9x61,75 м) здание, состоящее из двух объемов (Рис. 18, 19).

Вход обрамляет роскошный резной портал прямоугольной формы. Верхняя часть портала оформлена нишей подтреугольной формы, заполненной сталактитами из ганчевых элементов. По продольным сторонам вытянутого двора с левой стороны располагались комнаты, а с правой – галерея. Ее украшенные резьбой арки и своды опирались на мощные столбы квадратной



**Рис. 17.** Караван-сарай Малой Азии: дворовые (1–2), закрытые (3–10), комбинированные (11–18): 1 – Эвдир-хан; 2 – Карджи-хан; 3 – Шарафша-хан; 4 – Енисекей-хан; 5 – Куру-хан; 6 – Долай-хан; 7 – Оресин-хан; 8 – Зиварик-хан; 9 – Куручешме-хан; 10 – Неркийи Джрапи; Султан-хан; 12 – Аджикара-хан; 13 – Каратай-хан; 14 – Зазаддин-хан; 15 – Хаким-хан; 16 – Киршехир Кесик Копрю-хан; 17 – Чардак-хан; 18 – Эртохуш-хан (по Р. Хилленбрандту)

<sup>1</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 92–100; Stierlin H. Turkey from the Selçuks to the Ottomans. Köln, 1998. P. 24–32.

<sup>2</sup> Stierlin H. Turkey from the Selçuks to the Ottomans. P. 62–75.

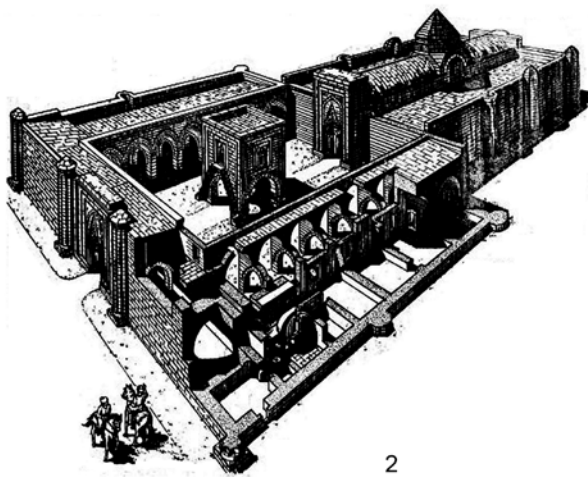
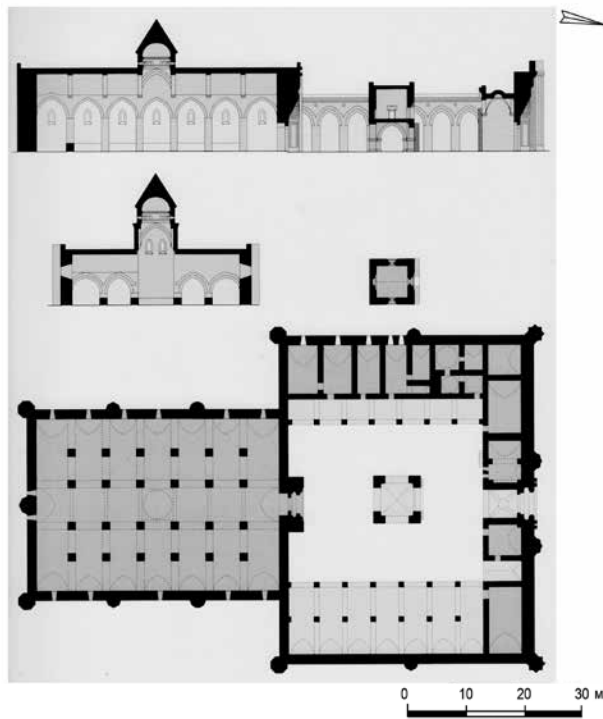


Рис. 18. Султан-хан, 1229 г.: 1 – разрез и план (по Р. Хилленбрандту); 2 – аксонометрия

формы. В центре двора находилась небольшая мечеть в виде квадратного в плане киоска, опирающегося на четыре широкие арки. Поверхность стен и арок была украшена резьбой, а михраб – цветной майоликой. К стене, противоположной



Рис. 19. Султан-хан, 1229 г.: 1 – портал; 2–3 – резной декор портала; 4 – внутренний двор с мечетью; 5 – галереи; 6 – лестница на крышу; 7 – подкупольное пространство; 8 – общий вид

входу, примыкало обширное закрытое помещение, разделенное столбами на пять одинаковых нефов. Вход в него также был оформлен резным порталом. В середине центрального нефа сделан небольшой куполок с шатровым покрытием. Практически такую же планировку имеет Палаз-хан (1236 г.) на пути из Кайсери в Сивас. К тому же типу относятся Казилвиран (1207 г.) на дороге Конья Бейшехир, Сасадин-хан (1236 г.) возле Коньи и многие другие (Рис. 20, 21).

Некоторые исследователи отмечают сходство планировки двухчастных малоазийских

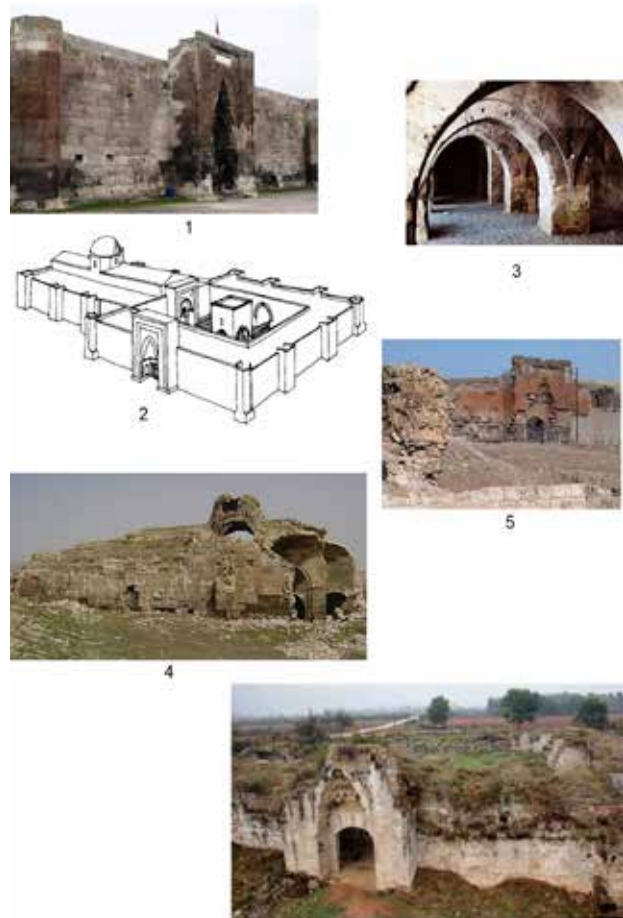




**Рис. 20.** Каратай-хан близ Кайзеры, 1230 г.: 1 – внешний портал; 2 – внутренний портал; 3 – деталь резного декора; 4 – внутренний двор; 5 – общий вид

караван-сараев с христианскими храмами, состоящими из широкого нартекса и удлиненного трехнефного наоса, то есть также имевших Т-образную планировку<sup>1</sup>. Сходство прослеживается и во внутренней архитектонике нефных залов. Г. Стирлин объясняет это влиянием на Анатолию христианской, в частности армянской и сирийской, архитектуры. Действительно, хорошо известно, что многие постройки в Малой Азии возводились армянскими и сирийскими масте-

<sup>1</sup> Stierlin H. Turkey from the Selcuks to the Ottomans. P. 73–75.



**Рис. 21.** Караван-сараи Анатолии: 1–3 – Аджикара-хан, 1231–1239 г. (портал, аксонометрия, галереи); 4–5 – Алай-хан, 1190–92 г. (общий вид, портал); 5 – Эдир-хан, 1210–1219 г.

рами, строителями и каменотесами. Но этим можно объяснить одинаковую технику кладки, тождественность приемов возведения куполов и сводов, близкие мотивы архитектурного декора. Что же касается планировки караван-сараев, то здесь ситуация несколько иная. Архитектура Анатолии складывалась под влиянием не только христианских Армении и Сирии, но и мусульманского Ирана. Поэтому двухчастные малоазийские караван-сараи происходят не от западноевропейских церквей Т-образной планировки (кстати, в Армении таких церквей нет), а явля-

ются соединением иранского дворового и армянского галерейного планов воедино.

**Классификация средневековых караван-сараяв.** Несмотря на то, что существует достаточно много обобщающих работ, в которых собраны и проанализированы караван-сарай различных стран Востока<sup>1</sup>, до сих пор не создана классификация этой очень важной для средневекового зодчества категории зданий.

Как уже упоминалось, Н.Б. Немцевой<sup>2</sup> были выделены три группы для караван-сараяв Средней Азии: однодворовые, двухдворовые и круглые в плане. Кроме того, что это деление весьма условно и не отражает всего многообразия планировок, такая классификация в корне неверна, так как здесь не выдерживается общий принцип выделения признаков: в двух случаях определяющим является количество дворов, а в третьем – форма плана.

Более подробная классификация была выработана Л.Ю. Маньковской<sup>3</sup>. Исследовательница выделяет три основные группы. К первой группе относятся здания, сочетающие многокамерное центрическое здание с двором (Чаш-кала, X в., Куртлы, XI в.).

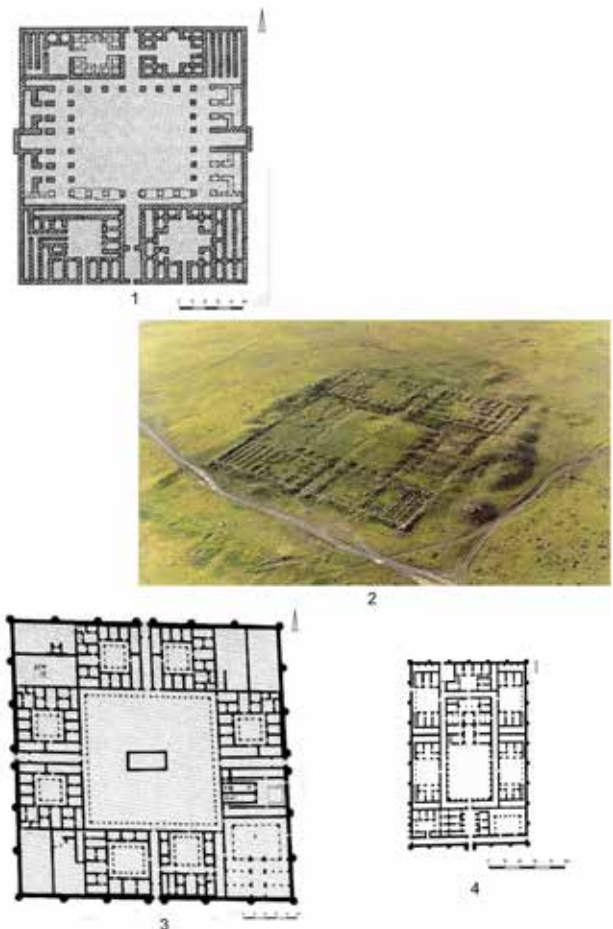
<sup>1</sup> Халтахчян О.Х. Каравансарай Армении // АН. М., 1959. № 11. С. 105–133; Халтахчян О.Х. Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания). С. 85–210; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. С. 180–204; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 289–316; Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 339–336.

<sup>2</sup> Немцева Н.Б. Среднеазиатские караван-сарай в генетическом аспекте. С. 163–165; Немцева Н.Б. Рабат-и Малик. С. 136–142.

<sup>3</sup> Маньковская Л.Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии. IX – начало XX в. Ташкент, 1980. С. 57–67; Маньковская Л.Ю. Формообразование и типология зодчества Средней Азии. IX – начало XX века. Ташкент: Baktria Press, 2014. С. 200–206.

Вторая группа – это многокамерные здания с Т-образным расселением. К ней относится единственный памятник Таш-рабат (X–XII вв.), расположенный в Кыргызстане, в горах Тянь-Шаня<sup>4</sup>. Прямоугольное в плане здание разделено на две части (Рис. 22). В передней, ближней к входу, прослеживается коридорно-гребенчатая планировка, характерная для общежитий (казарм, ханака). Вторая часть имеет центрическую планировку: небольшие комнаты сгруппированы

<sup>4</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. С. 282–287.



**Рис. 22.** Многодворовые постройки: 1 – Акыр-таш, план (по С.Г. Хмельницкому); 2 – Акыр-таш, аэрофото; 3 – Касрал Хайр, план; 4 – Ухейдир, план (по Р. Хилленбранду)

вокруг большого купольного зала и соединяются с ним. По бокам этот блок помещений окружен коридорообразными комнатами вытянутой формы. В качестве караван-сарая эту постройку интерпретировала Г.А. Пугаченкова<sup>1</sup>, однако скорее можно согласиться с С.Г. Хмельницким, считавшим, что такая планировка более характерна для дервишеских обитателей (ханака)<sup>2</sup>.

К третьей группе, выделенной Л.Ю. Маньковской, относятся постройки дворового плана, которые, в свою очередь, делятся на однодворовые и многодворовые. Однодворовые исследовательница разделяет по принципу застройки по сторонам двора. застройка может быть секционной, то есть состоять из небольших помещений, перекрытых плоской кровлей, куполами или сводами, галерейной, то есть в виде длинных помещений, перекрытых поперечными сводами, или (наиболее частый вариант) – галерейно-секционной. Вторая подгруппа (многодворовые здания) делится на двухдворовые, с четырьмя разновеликими дворами (Яр-Бекир, XII–XIII вв.), с центральным проезжим двором (Акыр-таш) и с Т-образным внутренним членением (Рабат-и Малик).

Классификация Л.Ю. Маньковской, несомненно, более подробная и совершенно верно отражающая некоторые особенности планировки, тоже не является стройной иерархической системой и не включает в себя все признаки, присущие зданиям средневековых караван-сараяв. Кроме того, попытка охватить весь объем построек приводит к тому, что в классификацию включаются единичные здания с нетипичной

структурой и неоднозначной интерпретацией. Поэтому мне представляется, что, используя некоторые типологические принципы систем Н.Б. Немцевой и Л.Ю. Маньковской, можно создать классификацию планировки караван-сараяв, применимую к большинству построек этой категории на всем средневековом Востоке.

Предлагаемая типология основывается исключительно на планиметрии построек, объемно-пространственные характеристики не рассматриваются. Это связано прежде всего с тем, что большинство памятников дошло до нас в виде руин или археологических объектов и их высота, строение перекрытий, декоративное оформление и т.д. могут быть определены только гипотетически. В предлагаемой классификации используются следующие признаки: наличие или отсутствие открытого двора, количество дворов, форма плана, количество входов, застройка двора, расположение помещений, наличие колоннады.

Все здания караван-сараяв можно разделить на три большие группы: I – открытые (дворовые); II – закрытые; III – синтетические, то есть состоящие из открытого двора с застройкой и пристроенной к нему закрытой части.

I. Первая группа наиболее многочисленная и разнообразная по планировке. Она делится на три подгруппы: I\* – однодворовые постройки; I\*\* – двухдворовые; I\*\*\* – многодворовые.

Каждая подгруппа, в свою очередь, разделяется на отделы по форме плана. Здания могут быть: А – квадратные (или близкие к квадрату) в плане; В – прямоугольные, сильно вытянутые в плане; С – круглые в плане. В каждом отделе может быть подотдел по количеству входов: V – один вход; W – сквозной проезд, то есть два входа.

Далее следуют порядки, которые отражают застройку вдоль стен двора: s – секционная

<sup>1</sup> Пугаченкова Г.А. О Таш-рабате // Известия Киргизского филиала АН СССР. 1952. Вып. III. С. 207–208.

<sup>2</sup> Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. С. 285.

застройка, то есть застройка из небольших компактных помещений, перекрытых куполами или сводами; g – галерейная застройка, то есть вдоль стен проходят длинные коридорообразные помещения, перекрытые поперечными сводами; sg – секционно-галерейная застройка. Чисто секционная или галерейная застройки встречаются редко, чаще всего двор застроен секциями в сочетании с галереями.

Помещения располагаются вдоль стен двора, причем не всегда вдоль всего периметра. Для дворовых караван-сараяв характерна четырехайванная планировка, когда помещения, идущие вдоль четырех стен, расчленяются четырьмя большими лоджиями-айванами. Такая застройка на Среднем Востоке характерна для большинства категорий зданий, имеющих дворовую планировку (жилые постройки, мечети, медресе, ханака, караван-сарай). Истоки ее уходят корнями в глубокую древность, и в настоящее время существуют различные точки зрения на происхождение четырехайванной композиции. В.В. Бартольд, Э. Херцфельд, а вслед за ними Б.А. Литвинский и Т.И. Зеймаль выводят эту планировку из буддийского зодчества, а именно из монастырей<sup>1</sup>. Другая точка зрения – это соотнесение всех зданий четырехайванной планировки с гражданской архитектурой, а именно с дворцовыми зданиями и жилыми домами. Сторонниками этой теории являются А. Годар, Г.А. Пугаченкова, С.Г. Хмельницкий, Р. Хилленбранд<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 53–55; Бартольд В.В. Туркестан... С. 30–31; Bartold V. Der iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam // Oriental studies in honour of C.E. Pavry. London, 1933. P. 29–31; Herzfeld E. Damaskus. Studies in Architecture. Ars Islamica. Vol.10. Ann Arbor, 1943. P. 13–30; Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. Аджина-тепа. С. 108–112.

<sup>2</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 341;

Типы отражают расположение помещений: 2 – сплошная застройка вдоль двух стен; 3 – сплошная застройка вдоль трех стен; 4 – сплошная застройка вдоль четырех стен; 5 – четырехайванная планировка. При этом можно выделить подтипы по количеству рядов помещений вдоль стен: в один ряд – /1; в два ряда – /2; многорядная застройка: /1–2 или /2–3.

И, наконец, важной деталью плана является колоннада вокруг двора, поддерживающая крытую галерею, то есть перистиль. Поэтому можно выделить вид двора с перистилем: P – перистиль.

Например, однодворовый Ишан-рабат (Рис. 5.12) квадратный в плане, с одним входом и секционной застройкой вдоль двух стен в 1–2 ряда – I\*AVs2/1–2. Однодворовый караван-сарай Суран (XI–XII вв.) имеет квадратный план, сквозной проезд и секционно-галерейную застройку вдоль четырех стен в один ряд – I\*AWsg4/1 (Рис. 5.2). Караван-сарай Дая Хатын (X–XII вв.) – однодворовый, квадратный в плане, с одним входом, галерейно-секционной планировкой (1 ряд), расчлененной четырьмя айванами, и с колоннадой галереи вокруг двора – I\*AVsg5/1P (Рис. 3). Дэу-кала (XI – начало XIII в.) – однодворовый, круглый в плане, с одним входом, секционной застройкой в 1–2 ряда, вдоль всего двора – I\*CVs4/1–2 (Рис. 13.1).

Караван-сарай из подгруппы двухдворовых (II\*\*) обычно прямоугольные в плане (B), но теоретически, могут быть и квадратными (A). У известных двухдворовых построек один вход, но не исключен и сквозной проход. В остальном они делятся на те же порядки, типы и виды, с той

Godard A.L. Art de Iran. Paris, 1962. P. 358–361; Хмельницкий С.С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. 204–206; Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 175.

лишь разницей, что нужно рассматривать каждый двор отдельно, так как застройка их может быть разной.

В настоящее время двухдворовых построек известно немного. Ахча-кала (XI–XII вв.) – прямоугольное в плане здание с одним входом и двумя дворами прямоугольной и квадратной формы (**Рис. 6**). Дворы его имеют сходное строение: они застроены секциями и галереями в 1–3 ряда, четырехайванные, с перистилем – I\*\*BV Bsg5/1-2P+ Asg5/1-3P. Рабат-и Шараф (XI–XII вв.) также прямоугольный в плане с одним входом (**Рис. 7**). Первый двор его, вытянутый в широтном направлении, застроен секциями и галереями в 2 ряда, он четырехайванный с перистилем. Второй двор квадратных пропорций обстроен секциями в 1–2 ряда, он также четырехайванный с перистилем. В целом планировку можно представить символами: I\*\*BV Bsg5/2 P+ Asg5/1–2P.

Многодворовые караван-сарай (I\*\*\*) также могут быть квадратными (А) и прямоугольными (В), с одним входом (V) и сквозным проездом (W). Застройка секционно-галерейная (sg), по периметру (4) или четырехайванная (5) с перистилем (P). Разница в том, что вдоль стен расположены блоки помещений (В1), которые включают в себя внутренние дворы.

Примером такого здания является Акыр-таш, памятник, расположенный на юге Казахстана (**Рис. 22.1–2**). Стены его сложены из каменных блоков. Прямоугольное в плане здание имеет размеры 200x180 м и сквозной проезд. В центре, со сдвигом к западу лежит прямоугольный двор с колоннадой по периметру. На осях двора, за галереей расположены четыре глубоких айвана, два из которых прорезаны входами. Углы постройки заняты четырьмя комплексами помещений, сгруппированных вокруг внутренних дворов.

Восточные комплексы крупнее западных и имеют отдельные входы. В самом общем виде это здание можно представить, как I\*\*\*BWsg5BIP, но, несомненно, каждый блок помещений требует отдельного описания.

По поводу назначения и датировки этого здания существуют разные точки зрения. Исследователи отмечали его сходство с омейядским дворцом Каср ал-Хайр (восточный), построенным в VIII в. недалеко от Пальмиры<sup>1</sup>. Здесь вокруг общего двора с колоннадой размещены двенадцать блоков помещений, причем восемь из них имеют собственные внутренние дворы (**Рис. 22.3**). В дальнейшем та же система получила развитие в аббасидском дворце Ухейдир (778 г.)<sup>2</sup> (**Рис. 22.4**). На этом основании С.Г. Хмельницкий считает Акыр-таш дворцовым зданием, резиденцией правителя, построенной в VIII в. во время завоевания Средней Азии арабами<sup>3</sup>. Л.Ю. Маньковская, напротив, считает Акыр-таш караван-сараяем X в., центральный двор которого, использовался как рынок<sup>4</sup>. Исследовательница также связывает планировку Акыр-таша с комплексом Каср ал-Хайр (восточный). Ссылаясь на результаты раскопок<sup>5</sup>, она интерпретирует Каср ал-Хайр как торговую станцию, факторию, многофункциональный комплекс с профилирующим значением торгового здания. Центральный двор комплекса Л.Ю. Маньковская считает торговой площадью, на которой продавали оливковое мас-

<sup>1</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 569.

<sup>2</sup> Stierlin H. Islam. Early Architecture from Baghdad to Cordoba. Vol. 1. Köln, 1996. P. 119.

<sup>3</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. С. 215–216.

<sup>4</sup> Маньковская Л.Ю. Формообразование и типология зодчества Средней Азии. С. 205–206.

<sup>5</sup> Grabar O., Holod R., Knustad Y., Trousedale W. City in the desert/ Casr al-Hair East/ Cambridge Harvard University Press, 1978. V.1.

ло, которое производили здесь же (найден пресс). В то же время Р. Хиллебранд пишет о том, что дворцовый комплекс был во многом на самообеспечении: сюда была проведена вода, в угловых, пустых участках росли оливковые деревья, из плодов которых добывали масло, здесь держали животных для пропитания жителей<sup>1</sup>. Возможно, в караван-сарай или торговую факторию этот комплекс был превращен позже, в XIII–XIV вв., в период вторичного обживания. Таким образом, точно решить вопрос о назначении здания Акырташ без проведения там широкомасштабных раскопок не представляется возможным.

Существует еще один тип размещения помещений в многодворовых комплексах – Т-образный (Т). К этому типу относится описанный выше Рабат-и Малик (Рис. 9, 10). В первом периоде его квадратное в плане здание с одним входом состояло из большого переднего двора с застройкой вдоль одной стены и тремя дворами во второй части. В центре находился квадратный двор четырехайванной планировки и с перистилем, а по бокам – два двора с застройкой вдоль двух стен. Условно тип здания можно представить следующим образом: I\*\*\*AV sg1/1-3+AVs5/1P+BVs2/1+ BVs2/1 T.

Во втором периоде передний двор разделяется дополнительными помещениями, а во втором, центральном, среднюю часть занимает закрытая галерея центрического плана: I\*\*\*AV sg3/1-3+AVgZ+BVs2/1+ BVs2/1 T.

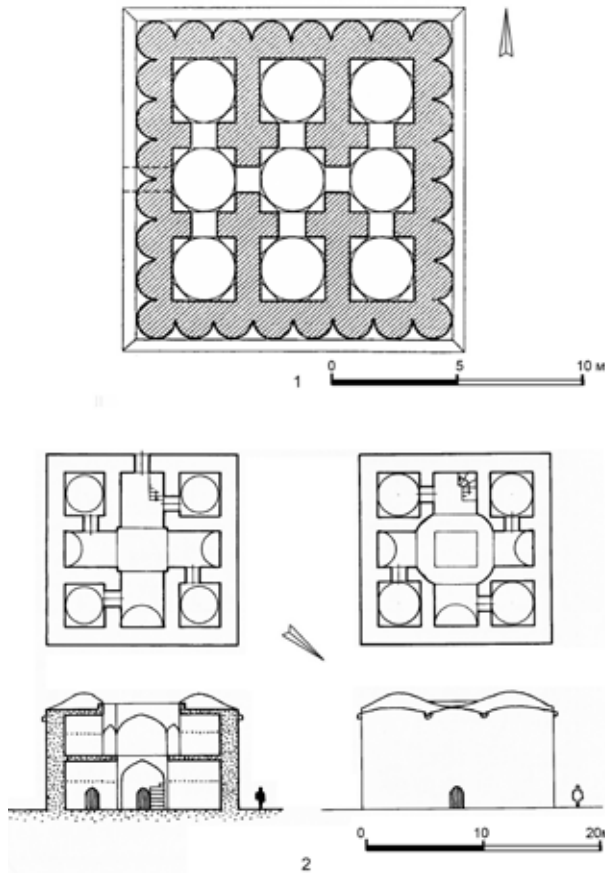
Следует признать, что в многодворовых зданиях сложного плана применение каких-либо кодов бесперспективно, так как архитектура их слишком индивидуальна и плохо поддается формализации.

<sup>1</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 390.

II. Вторая группа представлена закрытыми, лишенными внутреннего двора, постройками. Здания этой группы также делятся на отделы: А – квадратные в плане и В – прямоугольные в плане. Вход у этих замкнутых построек обычно один (V). Квадратные в плане здания чаще всего разделены на небольшие комнаты, группирующиеся вокруг центрального помещения, то есть здесь присутствует секционная застройка (s) в сочетании с общей центрической планировкой (тип Z). Такую планировку имеют преобразованные в караван-сарай кешки. Ат-Тохмаладж (X–XI в.) в Туркменистане (Рис. 23.1) представляет собой квадратное в плане здание, сырцовые стены которого, покрывают гофры<sup>2</sup>. Вход в здание один. Внутри оно разделено на девять одинаковых квадратных помещений, которые соединяются между собой. Перекрыты они были куполами. Таким образом, план этого здания можно представить символами – ПAVsZ. Сходную планировку имеет дорожная станция Зиндан-и Харун ал-Рашид (X–XI в.) недалеко от Рея<sup>3</sup>. Это тоже квадратное в плане здание центрической планировки, но в середине его находится крестообразное помещение, центральная часть которого перекрыта куполом, а широкие боковые лоджии – сводами (Рис. 23.2). Куполами перекрыты и угловые квадратные комнаты. Несмотря на эти отличия, здание относится к тому же типу ПAVsZ. Квадратное здание станции в 21 км восточнее Сараба отличается тем, что централь-

<sup>2</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. С. 166–167.

<sup>3</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 334, 338, 410, 550; Kleiss W. Karawanenbauten in Iran. T. I // Materialien zur Iranischen Archäologie, B. 2. Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Teheran. Berlin, 1996. S. 115.



**Рис. 23.** Закрытые здания: 1 - Ат-Тахмаладж, X–XI вв. (по Г.А. Пугаченковой); 2 – Зиндан-и Харун ал-Рашид, X–XI вв. (по В. Кляйсу)

ный крестообразный зал с угловыми секциями окружают галереи (IIAVsgZ)<sup>1</sup>.

Если считать здание Таш-рабат, о котором говорилось выше, караван-сараем, то здесь, при общей компактности закрытого квадратного в плане здания, присутствует сложная, Т-образная планировка (тип Т). Застроено оно как небольшими квадратными или прямоугольными секциями, так и длинными коридорами (галереями). Его планировку можно представить следующим образом: IIAVsgT

<sup>1</sup> Kleiss W. Karawanenbauten in Iran. S. 49–50.

Прямоугольные в плане (В) караван-сарай представляют собой сильно вытянутую галерею (g). Типы можно выделить по количеству нефов галереи: однефные (1), трехнефные (3), пятинефные (5). Как уже упоминалось, закрытые, прямоугольные в плане постоянные дворы характерны для Армении. Например, караван-сарай Ахкенда (XII–XIII вв.) относится к типу II BVg1 (Рис. 14.4), а Селима – II BVg3 (Рис. 14.6). Некоторое количество таких построек средневекового времени известно в Иране. Там они укреплены угловыми башнями<sup>2</sup>.

Третья группа (III) представляет собой синтез открытых и закрытых построек. В зданиях этого типа к дворовой части примыкает помещение без двора. В результате вся постройка имеет Т-образную форму (Т). Вход в такие здания обычно один (V). Далее каждую из двух частей можно оценивать по тем же критериям, что и здания групп I и II. Так, караван-сарай X в. Чаш-кала в Туркменистане (Рис. 12.1) состоит из прямоугольного двора с одним входом и с секционной застройкой в один ряд по периметру и квадратного центрального здания, разделенного на небольшие комнаты – III TV Bs4/1+AZs. Здание на городище Куртлы (XI в.) имеет почти такую же планировку, но его закрытая часть имеет второй выход на улицу, а застройка двора – четыреххайванная – III TW Bs5/1+AZs (Рис. 12.2).

Большинство караван-сараяв Малой Азии сельджукского периода состоят из двора с застройкой по периметру или длинного сводчатого помещения. Всемирно известный Султан-хан (Рис. 18) состоит из прямоугольного двора, с двух сторон которого расположены комнаты,

<sup>2</sup> Ibid. S. 27, 78–80.

а с третьей – галереи, и пятинефного вытянутого здания ШТW Bsg3/1-2+Bg5.

Предложенная классификация не может охватить абсолютно все здания данной категории, так как всегда встречаются постройки с нетипичной планировкой. Кроме того, некоторые детали архитектурного облика зданий (размеры и форма портала, наличие башен и контрфорсов,

форма перекрытий, наличие водоемов и мечетей во дворе и т.д.) не вошли в нее. Тем не менее мне кажется, что система достаточно универсальна и отражает большую часть элементов, из которых строится план здания. Индивидуальные же особенности памятников должны быть описаны отдельно. Кроме того, она позволяет изобразить планировку зданий в виде краткого кода.





**Эльмира Гюль, Ербулат Смагулов**  
**«СТЕПНАЯ МАНДАЛА»:**  
**К ИНТЕРПРЕТАЦИИ УНИВЕРСАЛЬНОГО СИМВОЛА**

**В**ведение. Искусство евразийского ареала из века в век развивалось в условиях постоянных коммуникаций между оседлым земледельческим и степным кочевым и полукочевым населением. Активные контакты и связи способствовали выработке неких отличительных (дифференцирующих), или наоборот, общих, универсальных, одинаково понятных и ценных для всех носителей определенной культуры формул. Эти «формулы» имели орнаментальный характер и вмещали в себя множественные смыслы, отражая представления своих создателей о миропорядке. Узор в целом – своего рода текст, где мотивы-буквы складывались в органичную картину мира, «охраняемую» магико-заклинательными знаками. Каждый мотив либо элемент был символическим изображением вполне реального понятия или предмета.

Орнамент был языком повсеместного общения, понятный носителям культуры без перевода. В этой связи вполне уместно предполагать его семантически насыщенный характер. Символизм и условность брали свое начало в искусстве архаики, в дальнейшем они становятся традицией. В умении «закодировать» простые истины и сложные понятия проявлялась специфика художественного мышления носителей древних культур.

Опыт изучения истории орнаментального творчества различных народов показывает, что основную смыслообразующую функцию в нем выполняют композиции элементов, наименее

подверженные изменению во времени. Е.В. Антонова, исследовавшая широкий комплекс архаичных представлений древнеземледельческих народов Древнего Востока и связанные с ними орнаменты на керамических сосудах, знаки на печатях и статуэтках эпохи неолита и бронзы, отмечала, что орнаментальные образы имеют древние истоки, а мастера народного искусства вносили в них новое «лишь постольку, поскольку оно не нарушало традиционной структуры», т.е. композиции<sup>1</sup>. Это подтверждается и этнографическими наблюдениями за особенностями народного художественного творчества<sup>2</sup>.

Л.А. Лелеков вполне логично предлагал различать два уровня в исследовании орнамента: 1) уровень отдельных элементов; 2) системный уровень, ориентированный на выявление систем семантической группировки, т.е. композиций<sup>3</sup>. Именно второй уровень и дает адекватный ключ к пониманию смысла традиционной орнаментики. Он плодотворен также в плане выявления изначального значения орнаментальных композиций, поскольку составляющие его элементы при утрате первосмысла всей композиции обычно претерпевают различные закономерные измене-

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Орнамент на сосудах и «знаки» на статуэтках анауской культуры // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 6.

<sup>2</sup> Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 393–340; Белинская Н.А. Декоративное искусство горного Таджикистана. Душанбе, 1966. С. 52.

<sup>3</sup> Лелеков Л.А. Искусство древней Руси и Восток. М., 1978. С. 52–54.

ния иконографии, приобретая в итоге графический облик, далекий от первоосновы. Композиционный строй орнамента выступает в виде его костного скелета; он более консервативен, так как стал глубоко традиционным за весьма продолжительное время бытования определенной композиции, когда смысл ее был еще прозрачен как для авторов, так и для реципиентов.

Сохранность в веках некоторых избранных композиционных форм и элементов, безусловно, свидетельствует об их особой семантической насыщенности и актуальности для народного сознания.

Как отмечал В.С. Воронов, «при малой подвижности основных иконографических мотивов и стойкости традиционных форм крестьянское (т.е. народное. – С. Е.) искусство обладает исключительным обилием вариантов. Крестьянское искусство не обильно темами, сюжетами и мотивами, но оно безгранично богато разнообразнейшими художественными трактовками этого небольшого круга тем. Темы эти неподвижны и косны в своем содержании, но необычайно живы, изменчивы и многообразны во внешних художественных выражениях, в своеобразии их бесчисленных вариантов<sup>1</sup>. Множество вариантов темы дополняют друг друга разнообразием оттенков, интонаций, манер, подходов, вкусов и передают многогранность творческих сил народного искусства. Циклы вариантов дают, по определению В.С. Воронова, «недоступное силам индивидуума художественное сознание, которое является титаническим выражением коллективного гения»<sup>2</sup>.

На современном этапе исследования традиционного прикладного искусства, пожалуй, уже не осталось точек зрения, рассматривающих его лишь как причудливую и бессмысленную игру форм, линий и цвета. Ученые утвердились в мысли, что этот вид художественного творчества постоянно пребывал в кругу неизменных первичных, прошедших через века тем, рожденных древними представлениями об окружающем мире. В эпоху Средневековья архаичные орнаментальные формы, возможно, уже и не осознавались в первоначальном виде, однако, как отмечал Л.И. Ремпель, «за ними нельзя все же не признать роли и значения исторического документа, в котором современный исследователь вправе искать известный смысл, идею, давшую жизнь орнаменту, как произведению культуры определенной эпохи»<sup>3</sup>. «Практически все орнаментальные узоры “читались” в свое время совершенно определенным образом. Ныне смысловое значение многих орнаментальных мотивов утрачено. Раскрыть его – задача будущих исследователей», – писал известный казахстанский академик А.Х. Маргулан<sup>4</sup>.

**Исследуемый объект.** Одной из таких отточенной временем мегапопулярной формулой стал мотив в виде креста с ромбом в центре и рогообразными элементами на концах, которой и посвящена настоящая публикация. Он был чрезвычайно распространен в прикладном искусстве народов, проживавших на обширной территории – от Алтая до Ближнего Востока. «Крест» мог изображаться самостоятельно, быть вписан-

<sup>1</sup> Воронов В.С. О крестьянском искусстве. М., 1972. С. 48.

<sup>2</sup> Там же. С. 64.

<sup>3</sup> Ремпель Л.И. Каменный сосуд из Торткуль-Тепе // Художественная культура Средней Азии IX–XII вв. Ташкент, 1983. С. 171.

<sup>4</sup> Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство. Т. 1. Алма-Ата, 1986. С. 57.

ным в медальон, а также представать в комбинации с другими мотивами в бесчисленном множестве вариантов. Композиционная устойчивость и беспрецедентный ареал распространения свидетельствуют о его исключительной важности, но семантика до сих пор дискутируется. В этой связи авторы предлагают свою версию интерпретации.

Особенно часто наш крестообразный мотив встречается на предметах прикладного искусства степных народов Евразийского степного пояса и смежных с ним оазисных земледельческих культур – на коврах и цветных войлоках, вышивках, на металле и тисненой коже и пр. (Рис. 1, 2)

Самые ранние «текстильные» примеры относятся к 1-му тыс. до н.э. Мы видим этот «крест» на бордюре известного войлочного ковра с изображением «царственного всадника», предстоющего перед «богиней» с «волшебной веткой» в руках (пятый Пазырыкский курган, Горный

Алтай). Собственно крест завершается криновидными пальметтами на концах. С. Руденко связывал появление этого мотива с ассирийскими и ахеменидскими влияниями, но не говорил о его символике<sup>1</sup>.

Почти аналогичный мотив, с еще более живописными пальметтами по сторонам креста встречается уже в раннесредневековых согдийских шелках-самитах, как дополнение к основному мотиву декора тканей – медальонам в круге перлов. Присутствие этого мотива вполне объяснимо – возможно, это был своего рода заказ тюрков, носителей традиций степной культуры, которые играли важную роль в социально-политической жизни Согда (VI–VIII вв.). На сохранившихся фрагментах ткани отчетливо видно, что «лотовидные пальметты» сочетаются с «завитками

<sup>1</sup> Руденко С. Горноалтайские находки и скифы. М.–Л., 1952.

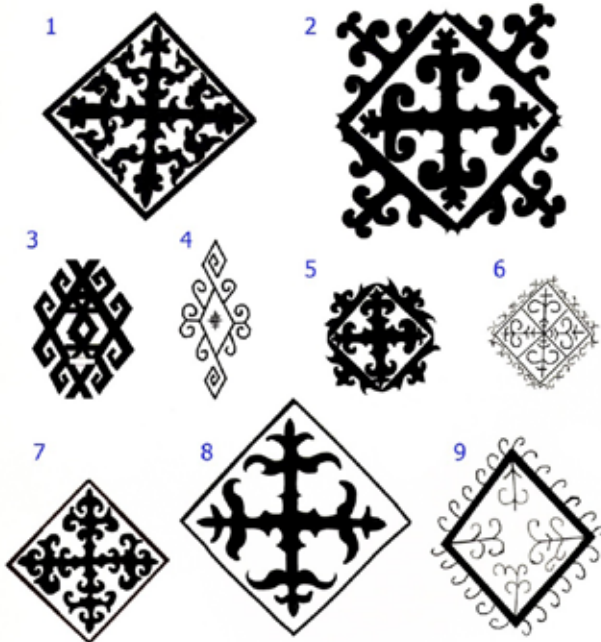


Рис. 1 (1–9). Варианты центральной композиции в декоре разного вида казахских ковровых изделий.



Рис. 2 (1–4). Некоторые варианты центральных розеток на войлочных коврах (по: К. Ибраева).

рогов». В центре креста по-прежнему изображается ромб (вариант – квадрат) (Рис. 3).

В более позднее время этот мотив становится базовым для вышивок, гладкотканых, ворсовых и войлочных ковров народов, чье прошлое было связано с кочевой культурой.

Огромный вклад в изучение прикладного искусства одного из таких народов – узбеков-локаев – был внесен выдающимся этнографом Б.Х. Кармышевой. Изучая текстиль этой племенной группы, Кармышева фиксировала данный «крест» в составе медальонов *мепремеч гули* на *мапрамачах* и *илгичах*. Она называла его «излюбленным узором в виде сросшихся основаниями двух пар бараньих рогов»<sup>1</sup>. Впрочем, вопро-

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Локайские «мапрамачи» и «илгичи» // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Вып. 2. Сталинабад, 1955. С. 137.



Рис. 3. Войлочный ковер из пятого Пазырыкского кургана (Горный Алтай), бордюры которого украшены рассматриваемым крестовидным мотивом. Государственный Эрмитаж, С.-Петербург

сы семантики декора не входили в круг внимания этнографа.

Пожалуй, самый яркий пример «креста» в узбекском текстиле – кунгратские и локайские вышитые ковры, условно называемые нами *киз-гилам* (исходное название не сохранилось), где рассматриваемый мотив был единственным украшением центрального поля<sup>2</sup> (Рис. 4).

В коврах *киз-гилам* он повторялся рядами по центральному полю. Отличительная особенность ковров *киз-гилам* – ярко-красный цвет фона и ряды упомянутого однотипного узора, вписанного в медальон восьмиугольной либо круглой формы. Расцветка медальона диагональная (белый с зеленым, белый с синим, красный с синим, красный с белым и т.д.), что сближает кунгратские и локайские *киз-гиламы* с туркменской традицией. Редкие экземпляры имели белый фон, вышивка – в красно-синей гамме. На одном ковре могло быть от шести до двадцати восьми и более медальонов, в зависимости от его размеров. Вышитые ковры с рассматриваемым крестообразным мотивом готовились матерью к

<sup>2</sup> Гюль Э.Ф. Безворсовые ковры Узбекистана: многообразие видов // Халча. Баку, 2016. С. 63.



Рис. 4. Вышитый ковер *киз-гилам*. Конец XIX в. Узбеки-кунграты. Коллекция Государственного музея искусств, Ташкент, Узбекистан. Фото С. Савчук-Курбанов

свадьбе дочери и использовались как свадебный занавес или покрывало, с чем и связан наш выбор наименования – *киз-гилам*.

С конца XIX века у узбеков появляются ворсовые ковры, рисунок которых – однотипные медальоны с крестообразным мотивом – подражает вышитым *киз-гиламам*. Ранние экземпляры шивались из заранее сотканых панелей, более поздние – цельнотканые. В настоящее время вышитые и ворсовые ковры данного типа не производятся (**Рис. 5**).

Не менее популярным рассматриваемый крестообразный мотив был и в декоре войлочных ковров. Так, на войлоке из Байсуна (Сурхандарья, Узбекистан) мы видим его своеобразный вариант, где рогообразные завитки по сторонам креста дополнены кружками, придающими мотиву вид антропоморфных фигур с согнутыми по бокам руками (**Рис. 6**).

Можно также привести огромное количество примеров текстиля других народов, где доминируют различные варианты «креста» с завитками рогов.

**Из историографии.** Сам мотив давно привлекает внимание исследователей. Ведомые искренним желанием «заглянуть за горизонт», они делают настойчивые попытки вскрыть смысл традиционной орнаментики, обогащая тем самым историографию изучения народного творчества.

Не секрет, что «тексты» орнаментов нередко «расшифровываются», исходя из народных названий отдельных элементов либо композиций. Такой подход в свое время был сформулирован Н.И. Веселовским. В рецензии на альбом А.А. Боголюбова он отмечал, что в целях раскрытия содержания орнамента нужно «войти в доверие к мастерицам и попытаться узнать



**Рис. 5.** Ворсовый ковер с декором, подражающим вышитым коврам *киз-гилам*. Начало XX в. Узбеки. Коллекция Государственного музея истории культуры, Самарканд. Узбекистан



**Рис. 6.** Войлочный ковер. Байсун, Сурхандарья. Узбеки-кунграты. 1980-е гг. Фото Э. Гюль

у них до мельчайших подробностей название всех частей рисунка ковра...»<sup>1</sup>. Позднее это направление исследований, раскрывающее «прошлое состояние народного орнамента» и выясняющее его происхождение, исходя из местных названий узоров, было определено С.В. Ивановым, как «номинативизм». Им же была показана несостоятельность изолированного применения этого метода<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Веселовский Н.И. Рецензия на альбом Боголюбова // ЗВОРАО. СПб., 1912. Т. XX. С. 92.

<sup>2</sup> Иванов С.В. Народный орнамент как исторический источник // Советская этнография. 1958. № 2. С. 9–16.

В этой связи нужно признать, что семантический аспект в изучении орнаментального наследия и декоративного искусства народов Средней Азии в целом все еще недостаточно развит. Впрочем, можно назвать и положительные примеры, например, плодотворный опыт вскрытия смысла *гелей* туркменских ковров, предложенный этнографом В.Г. Мошковой<sup>1</sup>.

Именно В.Г. Мошкова, изучавшая в 1930–40-х гг. ковроделие народов Средней Азии, одной из первых акцентировала внимание на данном мотиве (Рис. 7).

Она называла равносторонний крест с завитками рогов «наиболее старинным традиционным

мотивом киргизских мелких изделий»<sup>2</sup>. Согласно ее данным, респонденты называли этот мотив *кучкорак* (букв. баран-производитель), *кайкалак* (возможно, от *хайкал* – идол, или *куй калла* – голова овцы. – Э. Г.), *муйиз-нуска* (узор рогов), *кошкар муйиз* (рога барана). Таким образом, к XX в. значение рассматриваемого мотива было связано исключительно с рогами. Тотальное распространение говорит о том, что он сохранялся в народном искусстве как обязательный для воспроизведения.

Азербайджанский ковровед Л. Керимов отнес рассматриваемый нами мотив к общей категории *гелей* (медальонов), что не совсем корректно, поскольку наш «крест» имел не дифференцирующие, как *гель*, а скорее объединяющие функции. В Азербайджане он особенно характерен для ковров Гянджа-Казахской группы, где влияние культуры скотоводов выражено отчетливо. Так, один из видов казахских ковров назван по данному мотиву – «дорд буйнуз» (четыре рога). Керимов считал, что этот «крест» являлся тамгой, а четыре завитка по его сторонам – рога священных животных – выражение идеи силы и мужества. Одновременно он связывал рассматриваемый мотив с четырьмя основными стихиями – водой, воздухом, огнем и землей<sup>3</sup>.

Авторы данной публикации не раз обращались к семантике этого орнаментального мотива. Э.Ф. Гюль рассматривала его значение, основываясь на совокупности составляющих элементов – креста, ромба, рогов, интерпретируя мотив как «элемент жизни»<sup>4</sup>. В дальнейшем она не раз обращалась к этой теме. «В декоре локайских *ил-*



Рис. 7. (I–II). Некоторые из множества вариантов узоров центрального поля киргизских мелких ковровых изделий (по: В. Мошкова)

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

<sup>3</sup> Керимов Л. Азербайджанский ковер. Баку, 1983. С. 123.

<sup>4</sup> См.: Гюль Э.Ф. «Элемент жизни» в народном ковре // Инджесанат. Баку, 1995.

*гичей*, – писала она, – мы встретим популярный элемент – крест с ромбом в основании и рогами по сторонам креста – *кучкорак*. Этот мотив, пожалуй, наиболее популярный символ в орнаментике кочевых в прошлом народов, свидетельствующий о генетическом родстве их культур; с ним связаны идеи изобилия, богатства, плодородия, покровительствующей силы, т.е. ценностей, имевших главенствующее значение в жизни скотовода. Его можно считать символом продолжения жизни, имеющим благопожелательное значение. Одновременно мотив *кучкорак* – это и модель мира в шаманском восприятии, поскольку крестообразный знак в шаманизме – символ структурированного мира, с четко выраженным центром, играющим роль “космической пуповины”<sup>1</sup>»<sup>2</sup>.

Ранее Е.А. Смагулов, опираясь на обширный графический, археологический материал и исторические свидетельства, пришел к аналогичному выводу, что наиболее популярное в народном орнаменте казахов и других тюркских народов изображение типа *кос муиз*, варианты которого понимались как символическое изображение земли в состоянии спокойствия и гармонии, земли, дающей жизнь растительности, а значит, и всему живому на земле<sup>3</sup>.

Авторы в целом солидарны с большинством исследователей, писавших об орнаментике тюркских народов, что этот символ и его комбинации были ведущей фигурой тюркского ор-

намента<sup>4</sup>. Его смысл традиционно сводился к «учетверенному изображению рогов барана», «учетверенной пальметте с роговидными отростками». Народные названия – уже упомянутые *кошкар муиз*, *кос муиз* (Казахстан), *муийиз нуска*, *дорд буйнуз* (четыре рога, Азербайджан), *кучкорак* (баран-производитель), *кайкалак* (от *хайкель* – идол) (Узбекистан), *харысхал* (оберег, защита) или *кэриэс* (завет) (Якутия). Еще одно ныне известное название – *аджи*, которое символизировало понятие Рум – мир, откуда все берет начало и куда все возвращается<sup>5</sup>.

Однако в попытках интерпретации данного мотива точка еще не поставлена. Культура обитающих на территории Казахстана и Средней Азии народов имеет глубокие исторические корни. Позднесредневековая народная орнаментика, этнографически зафиксированная в XIX–XX вв., есть результат длительной эволюции, в ходе которой выкристаллизовывались наиболее значимые и популярные орнаментальные темы. Вряд ли состояние источниковедческой базы позволит в обозримом будущем проследить в достаточной полноте нюансов весь ход в веках этого чрезвычайно сложного процесса. Однако мы считаем полезным любой опыт вскрытия палеосемантики устойчивых орнаментальных композиций. Во многих случаях полученные исследователями результаты позволяют «расшифровать сложные идеологические, мировоззренческие представления древности и Средневековья», выраженные

<sup>1</sup> Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988.

<sup>2</sup> Гюль Э.Ф. Сады небесные и сады земные. Вышивка Узбекистана: скрытый смысл сакральных текстов. М., 2013.

<sup>3</sup> Смагулов Е.А. Палеосемантика центральной композиции казахского орнамента // Известия НАН РК. Серия: «Общественные науки». 1994. № 5. С.82–91.

<sup>4</sup> Напр.: Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С. 93; Ремпель Л.И. К изучению каракалпакского народного искусства. Предисловие к кн.: И.В. Савицкий. Народное прикладное искусство каракалпаков. Резьба по дереву. Ташкент, 1965; Муканов М.С. Ковровое производство и его орнаментика. Труды ИИАЭ АН Каз.ССР. Т. 6. Алма-Ата, 1959. С. 33–34.

<sup>5</sup> Религии мира. М., 2015.

в таком богатом наследии, каковым является народный орнамент<sup>1</sup>. Например, относительно орнамента на среднеазиатской традиционной керамике в своем фундаментальном труде Е.П. Пещерова писала: «...Одной из наиболее важных задач является изучение внутреннего содержания орнамента, и то немногое, что удалось достичь в этой области, лишь наметка пути, по которому можно вести дальнейшую работу»<sup>2</sup>.

В историографии уже предпринимались попытки сломать сложившийся вокруг рассматриваемого мотива стереотип. Весьма оригинальным было мнение Е.Р. Шнейдера, который применил историко-генетический подход к выяснению происхождения интересующего нас орнаментального мотива со спиралевидными завитками на концах и достаточно аргументированно опровергал точку зрения, возводящую происхождение всех спиралевидных элементов и композиции к изображению бараньих рогов<sup>3</sup>. Этот взгляд впервые был обоснован Р. Карутцем, увидевшим в широком распространении спиральных композиций главную особенность казахской орнаментики. Основываясь лишь на том, что повсеместно в Казахских степях, в Средней Азии, на Кавказе и в других регионах этот мотив носит название «бараний рог», и не вдаваясь в сложные вопросы происхождения иконографии или эволюции смысла этого орнамента, он назвал его «киргизской линией» сознательного воспроизведения бараньих рогов, а растительные элементы, дополняющие спирали, – «второстепенным явлением, которое лишь в недавнее

время было привито к древнейшим спиральным мотивам»<sup>4</sup>.

Некритическое восприятие рядом исследователей «открытия» Р. Карутцем «киргизской линии развития орнаментики» породило в последующем цепочку подобных толкований на основе тех названий, которые дают орнаментальным элементам сами казахи. В то время как Е.Р. Шнейдер верно исходил из того, что народные названия («этимологии») – это чаще всего результат вторичного осмысления, а «истинный смысл» орнаментальных мотивов забыт. В последующем к этому выводу приходили и другие исследователи<sup>5</sup>. Им была впервые поставлена задача выявления историко-культурных напластований в орнаментике – задача, остающаяся актуальной и по сей день. Хотя Е.Р. Шнейдер все же не раскрыл, на наш взгляд, смысл (значение) крестовидной композиции с волютами, однако вполне обоснованно показал, что эта фигура могла быть образована из учетверенного изображения древа. Похоже, акцент на выявление первоначального «прообраза» отдельных элементов, в то время как в орнаментике основную смыслообразующую роль выполняет их композиция, не позволил ему сделать следующий шаг в направлении выявления палеосемантики рассматриваемой композиции.

Плодотворное начало, положенное статьей Е.Р. Шнейдера, в дальнейших исследованиях народной орнаментики не было реализовано. Причиной тому, может быть, послужила необоснованная критика со стороны искусствоведа В. Чепелева, который обвинил его в забвении

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

<sup>2</sup> Пещерова Е.М. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959. С.78.

<sup>3</sup> Шнейдер Е.Р. Казахская орнаментика // Материалы особого комитета по обследованию союзных и автономных республик. Вып. II, сер.: «Казахстанская». Л., 1927.

<sup>4</sup> Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1911.

<sup>5</sup> Напр.: Мошкова В.Г. Ковры народов Средней Азии. С. 43.



национального своеобразия казахского орнамента, в неверной постановке вопроса о его связях с орнаментикой «иранского мира» и пр.<sup>1</sup> Весьма симптоматично, что публикация критических статей В. Чепелева приходится на те годы, после которых в исследовании древнего искусства в Советском Союзе наступает характерный застой, поразивший, как известно, и другие передовые отрасли науки<sup>2</sup>.

Примененный Е.Р. Шнейдером подход, ориентированный на вскрытие древних корней орнаментальных мотивов, корней, питавших орнаментальное творчество многих народов, имевших в далеком прошлом общую историю и культуру, был объявлен вредным. «Генетическому» подходу противопоставлены во многом субъективные эстетико-эмоциональные оценки; исторической глубине конкретных элементов орнамента – синхронистическая гладь формально-искусствоведческого анализа и общих декларативных выводов, бывших уже тогда тривиальными. В итоге лишь в последнее время в изучении казахского орнамента, например, отдельные исследователи обратились к проблемам происхождения и палеосемантики его элементов и композиций<sup>3</sup>. Но все же продолжают преобладать отжившие концепции, аргументация которых обогащается «новыми данными».

Так, в одной из ценных во многих отношениях работ, рассматривающей, в частности, вопрос о происхождении казахского орнамента, вновь его основной мотив трактуется как изображение бара-

ных рогов (*кошкар мюиз*)<sup>4</sup>. С помощью археологических данных происхождение этого мотива относится «вглубь веков», а история казахского орнамента сводится к перепеву одной-единственной темы, выраженной изображением рогов. Нужно отметить, что к закреплению такого стереотипа – видеть в парных волютах лишь мотив «бараньих рогов» – способствовали и некоторые археологи. Они опирались на предположения этнологов, а те потом базировали свои выводы о глубине истоков на археологических публикациях<sup>5</sup>. Впоследствии этот стереотип стал столь навязчив, что до последнего времени любые «крючки», «завитки», «спирали», обнаруженные на археологических объектах, даже вопреки контексту стали трактоваться как изображения бараньих рогов<sup>6</sup>.

Точка зрения Е.Р. Шнейдера вновь признается ошибочной из-за его утверждения, что корни казахской орнаментики «вышли из иранского мира»<sup>7</sup>. И потому он был объявлен последователем миграционистских теорий, обвинен в отрицании своеобразия казахского орнамента. Однако, к примеру, признание восточного происхождения многих орнаментальных мотивов и образов, например в русском декоративно-прикладном искусстве, не отрицает его самобытности<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Муканов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата, 1979. С. 33. *Его же*: Казахская юрта. Алма-Ата, 1981. С. 47.

<sup>5</sup> Григорьев Г.В. Келесская степь в археологическом отношении // Известия АН КазССР, сер. Археология. «Вып.1», 1948. С. 53–55; Маргулан А.Х., Акишев К.А., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966. С. 283.

<sup>6</sup> Полидович Ю.Б., Усачук А.Н., Цимиданов В.В. Завитки в орнаментации срубной культуры // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3(30). С. 23 и сл.

<sup>7</sup> Муканов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. С. 31.

<sup>8</sup> Ремпель Л.И. К изучению каракалпакского народного искусства. С. 212–254; Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. М., Советский художник, 1978.

<sup>1</sup> Чепелев В. Об искусстве казахского народа // Искусство. 1936. № 4; Чепелев В. Об искусстве казахского народа // Казахский народный орнамент: альбом. М., 1939.

<sup>2</sup> Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969. С. 6.

<sup>3</sup> Ибраева К. Казахский орнамент. Алматы, 1994. С. 64 и сл.

К тому же «иранский мир» Е.Р. Шнейдера не обязательно понимать как собственно иранское государство в современном значении или же в рамках, например, Ахеменидского государства. Примерно до середины 1-го тыс. н.э., по мнению большей части специалистов, в «иранский мир» (территория расселения ираноязычных племен) входили Средняя Азия, Южная Сибирь, степи Казахстана<sup>1</sup>. Археологические культуры эпохи бронзы или сакской культурной общности, дающие аналоги орнаментальным элементам казахского орнамента, были оставлены племенами, говорившими, скорее всего, на диалектах восточно-иранских языков и имевшими культурную общность с обширным ареалом расселения индоиранских племен. Древний арийско-иранский пласт в этногенезе и культуре казахского народа становится благодаря археологическим исследованиям и историко-культурным ретроспективным изысканиям все более явственным. Три первоначальных этапа (фундаментальных пласта) истории Казахстана и Средней Азии связаны с культурой проживавших и доминировавших здесь древнеиранских скотоводческих племен<sup>2</sup>. Так что, обращаясь к иранским прототипам в аргументации своей гипотезы, Е.Р. Шнейдер вполне следовал принципу исторической преемственности. Но в то время региональная культура таких отдаленных эпох была малоизвестна, и ему, естественно, приходилось обращаться в поисках иконографических аналогов к широко известным ближневосточным материалам.

Исходя из недоказуемого положения, что «терминология некоторых современных узоров соответствует смысловому значению изначаль-

ного появления элементов орнамента в эпоху древнейшей культуры человечества», вся история казахской и среднеазиатской орнаментики на войлочных и тканых изделиях представлялась исследователями-номинативистами как повторение, перефразировка одной темы, смысл которой – «в умножении поголовья стада»<sup>3</sup>. Такая «специфика» «степного» орнамента кажется весьма странной, тем более что имеющиеся, хотя и немногочисленные, исторические свидетельства о средневековых войлочных коврах, распространенных у кочевников, говорят о том, что облик их был несколько иным, чем представленный в изделиях XIX–XX вв. Так, например, Рубрук, описывая убранство юрты, видимо, кипчаков, пишет: «Перед входом они также вешают войлок, разнообразный от пестроты тканей. Именно они шивают цветной войлок, составляя виноградные лозы и деревья, птиц и зверей»<sup>4</sup>. Исследователями уже давно высказывалась мысль о том, что «звериный стиль» еще в XIII в. играл большую роль в искусстве тюрко-монголов»<sup>5</sup>. Исходя из этого, можно предположить, что войлочные ковры и ткани XIII в. своей орнаментикой были ближе к коврам и тканям сакской и хунно-сарматской эпох, известным нам по материалам Пазырыкских и Ноин-Улинских курганов, чем к орнаментам изделий XIX–XX вв., а господство, хотя и предельно стилизованных, но исключительно растительных в своей основе, мотивов в орнаментике степных кочевников наступило позже и было проявлением общего

<sup>3</sup> Муқанов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. С. 29; Береснева Л. Искусство Казахстана: от древности до наших дней // ДИ. 1974. № 1. С. 30.

<sup>4</sup> Карпини Иоанн Плато. История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны / пер. А.И. Малеева. СПб., 1911. С. 69.

<sup>5</sup> Греков Б., Якубовский А. Золотая Орда. Л., 1937. С. 125.

<sup>1</sup> История Казахской ССР. Т. 1. Алма-Ата, 1977. С. 187.

<sup>2</sup> Назарбаев Н.А. В потоке истории. Алматы, 1999. С. 273–274.

процесса возрастания количества и сложности растительных мотивов в орнаментике Евразии, который протекал в эпоху Позднего Средневековья<sup>1</sup>.

В историографии казахского народного искусства наиболее последовательно трактовку спиралевидных орнаментов на войлочных изделиях как стилизованных изображений растительного происхождения отстаивала Н.А. Оразбаева. Однако в альбоме, составленном на основе коллекций Центрального государственного музея КазССР, автор не стала объяснять причины столь своеобразной стилизации растительных мотивов, не затрагивала вопросов семантики, отметив, что эти вопросы «чрезвычайно сложны»<sup>2</sup>. Отдаленную связь рогообразных, спиральных элементов с растительными мотивами отмечают авторы альбома по народному искусству башкир<sup>3</sup>.

Растительное начало в рассматриваемом крестообразном мотиве усматривала и Н. Полосьмак (на упомянутом пазырыкском войлочном ковре) – она видела в нем «лотосовидную розетку» – символ Мирового древа<sup>4</sup>. Данное изображение креста действительно имеет криновидные (подобные цветку лилии) окончания.

Еще одна оригинальная трактовка рассматриваемого мотива принадлежит Е.Г. Царевой, которая ссылается на материал настенных занавесей уйгуров, киргизов и казахов (*мерат йанку, тускииз, тушкииз*). Она связывает данный мо-

тив с «закодированным» изображением рожениц (Богиня-Мать), ранние варианты которых, как пишет автор, представлены на древних памятниках искусства населения Северной Евразии, как одиночные фигуры, так и многочастные древовидные. Также Царева отмечает, что этот мотив получил широкое распространение в искусстве Степи и чаще всего встречается на «изделиях, которые изготавливались для свадебных церемоний и декор которых должен был оказать магическую поддержку роженицам семьи»<sup>5</sup>. Однако данная интерпретация вряд ли состоятельна. Несмотря на ее концептуальную важность, трудно представить, что именно роженица могла стать важнейшим символом в искусстве Степи, тяготеющем к обобщениям и иносказаниям. Этот образ выглядит слишком частным, когда речь идет о глобальном символе, однако важно для всех тюркских народов. Кроме того, данная версия не дает ответа на вопрос, в каких целях предполагаемая фигура роженицы учетверяется, превращаясь в «крест».

**Опыт палеосемантики.** Итак, как отмечается большинством исследователей орнамента среднеазиатских народов, самым распространенным мотивом, помещаемым в центральном поле коврового, вышитого либо валяного изделия, является медальон типа *космуиз*. При всем графическом разнообразии варианты мотива роднит общая композиционная основа, и потому все их можно рассматривать как «вариации на тему». В целом это крестообразные четырехконечные фигуры, каким-либо образом соотнесенные с фигурой ромба (вариант – круга). Как семантически близкий вариант можно рассматривать мо-

<sup>1</sup> Лелеков Л.А. Искусство древней Руси и Восток. С. 50.

<sup>2</sup> Оразбаева Н.А. Введение // Народное декоративно-прикладное искусство казахов: альбом. Л., 1970. С. 41.

<sup>3</sup> Авижанская С., Бикбулатова Н., Кузеева Р. Народное искусство башкир. М., 1968. С. 12.

<sup>4</sup> Полосьмак Н.В., Кундо Л.П. Пазырыкцы в поисках красного цвета. Центральная Азия: источники, история, культура. М., 2005.

<sup>5</sup> Царева Е.Г. Читая тускииз // Резван Е.А. Между Туркестаном и Тибетом: каталог выставки. СПб., 2009. С. 162–164.

тив типа «ромб с крючками» (Рис. 1 – 3, 4, 9). Графическое различие этих мотивов, возможно, отражает разностадиальность их происхождения или распространение, связанное с различными этнокультурными традициями. Установить это теперь вряд ли представляется возможным. Однако общность композиции этих фигур может говорить об их близком, если не тождественном, первоначении. Маловероятно, что на протяжении обозримой четырехтысячелетней истории, характеризуемой рядом последовательных стадий, рассматриваемый мотив сохранял свою устойчивость, т.е. единство иконографического выражения и семантики. Не произошла ли на одном из этапов исторического развития смена его значения (отразившаяся и в названии), что, в свою очередь, вызвало стилизацию элементов и всей формы в целом в соответствии с новым значением?

Как не раз отмечалось исследователями, название узоров представляет собой наименее устойчивую сторону народного орнаментально-творчества<sup>1</sup>. К тому же народная память донесла до нашего времени и иное осмысление мотива *кошкар муиз/кучкорак*, которое можно рассматривать как осколок некогда существовавшего и широко распространенного, если ему удалось сохраниться в веках, значения. Мы имеем в виду трактовку, приведенную в статье Е.Р. Шнейдера, которую дала народная мастерица типичной фигуре *кошкар муиз*. Она считала, что эта фигура изображала не рога, а священное дерево Мекки, ветви которого привозят иногда с собой ездившие на поклонение. «Крестовина» же, по ее словам, это то же дерево, но учетверенное – «для

красоты»<sup>2</sup>. Здесь налицо сохранившаяся память о древнем значении элемента, но утрата смысла всей композиции.

Память о некоем «священном древе» еще в недавнем прошлом была жива в народном сознании казахов. Р. Крутц приводит слышанную им у казахов Мангышлака интересную примету: на небе стоит дерево, каждый лист этого дерева принадлежит какому-нибудь человеку. Когда умирает человек – отпадает лист. Если у кого-нибудь умирает близкий человек, то падение листа отзывается звоном в ухе этого человека<sup>3</sup>. Эта примета является, видимо, сколком языческих представлений, донесенных до наших дней сквозь века памятью казахских шаманов, выразителей древнего миропонимания. Запись одной из таких «шаманских космогоний» находим в публикации Б. Ибраева<sup>4</sup>. В структуре шаманского мироустройства мы видим и главную вертикаль – Великий Байтерек (Могучий тополь), растущий на вершине центральной горы: ветви его, по четыре на каждом ярусе, пронизывают верхний мир, на листьях этих ветвей написаны имена людей; видим и четырехугольную землю, по углам которой стоят башни или растут деревья... Не приводя других косвенных свидетельств почитания дерева в фольклоре и ритуалах казахов, можно констатировать, что дерево играло важную роль в структуре мироздания казахов и их прямых предков, маркируя центр и четыре угла, т.е. наиболее важные для мифологического мышления точки.

<sup>2</sup> Шнейдер Е.Р. Казахская орнаментика. С. 155.

<sup>3</sup> Крутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. С. 134; Анисимова А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.–Л., 1959. С. 82–83.

<sup>4</sup> Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // ДИ. М., 1980. № 8.

<sup>1</sup> Иванов С.В. Киргизский орнамент как этногенетический источник // Тр. КАЭЭ. Фрунзе, 1959. Т. 3. С. 61.

Связь этого мотива со священным древом можно усматривать и на узбекском материале. Так, по данным Байсунской комплексной экспедиции 2003/05 гг., ткачихи Байсуна (Сурхандарья) называют данный мотив *тогдона*. *Тогдона* – горное железное дерево, «каркас южный обыкновенный» (*Celtis australis*, семейство Cannabaceae), славящаяся своей необычайно прочной древесиной, из которой местные мастера делают амулеты-обереги. По-туркменски это слово звучит как *дагдан*, под этим термином также известны туркменские амулеты-*дагданы* (букв. «от гор берущий силу»). Название говорит о том, что женщины по-прежнему наделяли мотив «защитным» именем, связывая его с функцией оберега<sup>1</sup>.

Для всех авторов, писавших о композиционных основах «степного» орнамента, было само собой разумеющимся видеть в рассматриваемой композиции чисто декоративную розетку, построенную по формальным законам симметрии. Если следовать формально-комбинаторному методу построения мотива *кошкар муиз*<sup>2</sup>, то можно предполагать существование в орнаменте мотивов, образованные из трех, шести, семи и т.д. элементов. Однако мы не находим здесь такого их разнообразия. Везде мы видим преимущественно фигуры из четырех или же из восьми элементов, образованные совмещением центров двух четырехсторонних. Как редкий вариант композиции встречаются крестообразные мотивы в виде ромба, где роговидные фигуры отходят от углов ромба к его центру (**Рис. 1. – 9**). Чаще центром нашей фигуры является ромб (квадрат),

от углов которого отходят завитки «рогов». Или же их крестовидная композиция обрамлена ромбом. Настойчивое повторение этой композиции, воспроизводимой в различных вариантах, позволяет предполагать ее семантическую обусловленность. Тем более что семантика составляющих эту композицию элементов уже получила интерпретацию.

**«Рога» vs «ветви».** В упомянутой статье Е.Р. Шнейдера вполне убедительно было доказано, что в казахском орнаменте этот элемент является стилизованным изображением дерева. Но им не было объяснено явление скручивания в волюты ветвей деревьев, что послужило основанием, по нашему мнению, после утраты перво смысла всего мотива, вторично этимологизировать его как изображения учетверенных рогов барана (на основании графического сходства изображений рогов-волют).

Рассмотрение ряда изображений показывает, что наш мотив представляет собой вертикаль с симметрично отходящими в стороны парами волотообразных или просто загнутых отростков («ветвей», «рогов») (**Рис. 8**).

Обычно одна пара, чаще нижняя, увеличена, тщательно показана ее спиралевидность. Остальные разработаны слабее и обычно редуцированы до неясных выступов, так что вершина выглядит как тройная вилка. Этой детали, расположенной выше основной пары волют, не придается значения при трактовке этого элемента как головы барана. В этой связи интересно отметить, что вершины жертвенных столпов, являющихся семантическими эквивалентами «мировых деревьев», также имеют «тройную» вершину, как это можно видеть на наскальных рисунках<sup>3</sup>. Нам пред-

<sup>1</sup> Гюль Э.Ф. Ковроткачество // История и традиционная культура Байсуна. Труды Байсунской научной экспедиции. Ташкент, 2005.

<sup>2</sup> Муқанов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. С. 311, рис. 2.

<sup>3</sup> Шер Е.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980. С. 266, рис. 124.

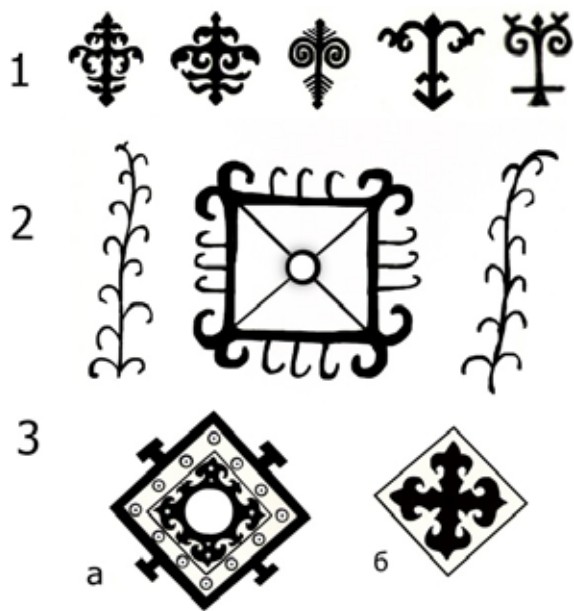


Рис. 8.

1 – варианты изображения дерева на ковровых изделиях;  
2 – рисунок на стене памирского дома (по: М. Андреев);  
3а – центральный элемент декоративной системы древнего китайского зеркала (по: М. Лавров); 3б – центральная розетка декора войлочного покрывала для сундука XIX в. (Сузакский р-н, Южно-Казахстанская область РК)

ставляется, что рассматриваемый вариант этого мотива является самым поздним по времени и самым упрощенным, графика которого была уже «подогнана» под новое его осмысление. Прототипом были, как это убедительно было показано Е.Р. Шнейдером, более развитые изображения, которые передавали образ древа и для которых было характерно ярусное расположение загнутых ветвей. Такие изображения сохранились в народной орнаментике Казахстана и Средней Азии. Они называются *тормакты муиз* («ветвистые рога») или *агаиш* («дерево»)¹. Интересен орнамент на сумке *батык* (киргизы), представляющий собой вписанную в квадрат композицию, центром которой является квадрат, от углов

¹ Муқанов М. С. Казахская юрта. Алма-Ата, 1981. С. 14, 59, 151.

которого отходят пышные ветвистые деревья с «волютообразными ветвями»². Близка иконографическая трактовка образа дерева в орнаментике Таджикистана³. Ветви нанайских «родовых деревьев» также имеют тенденцию скручиваться в упругие спирали⁴. Аналогично «завиваются» ветви в дагестанском народном орнаменте типа *тутта* или *мархадай*, истоки которого усматриваются исследователями в древнейших изображениях «мирового древа» переднеазиатско-кавказского круга⁵.

Устойчивое явление скручивания концов ветвей изображений деревьев наблюдается с глубокой древности. Мы можем проследить этот факт с сакского времени: деревья на кулахе иссыкского «золотого человека» имеют ветви, концы которых загнуты в колечки⁶. На моделях деревьев, украшавших короны юэджийской (раннекушанской) знати, происхождение которой связывается с кочевыми племенами евразийских степей, на концах ветвей помещены золотые диски (диск = круг = волюта?)⁷. Загнуты концы ветвей деревьев, изображенных на фляге из Кой-крылган-калы (IV–III вв. до н.э.)⁸. Стремятся загнуться в волю-

² Народное декоративно-прикладное искусство киргизов. М., 1968. С. 92, рис. 14.

³ Белинская Н.А. Декоративное искусство горного Таджикистана. Душанбе, 1966. С. 63. рис. 9.

⁴ Иванов С.В. Киргизский орнамент как этногенетический источник // Тр. КАЭЭ. Фрунзе, 1959. Т. 3. С. 240, рис. 110, 111.

⁵ Дебилов П.М. Истоки орнамента растительного стиля // Народное декоративно-прикладное искусство Дагестана и современность. Махачкала, 1979. С. 36.

⁶ Акишев К.А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978. С. 91.

⁷ Кузьмина Е.Е., Сарияниди В.Е. Два головных убора из погребений Тилля-таке и их семантика // КСИА. М., 1982. № 170. С. 19–25.

⁸ Кой-Крылган-Кала – памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н.э. – IV в.н.э. // Труды ХКАЭЭ. Т. 5. 1967. Табл. 2, 1.

ты ветви растения, которое держит в руках богиня, изображенная на войлочном ковре из Пятого Пазырыкского кургана<sup>1</sup>. Орнаменты на ковриках, покрывающих спины лошадей, изображенных в одном из бордюров ближневосточного ковра из Пазырыкского кургана, которые графически аналогичны позднейшим «роговидным» орнаментам, С.И. Руденко интерпретирует их как изображения деревьев<sup>2</sup>. Завиваются в спирали ветви деревьев, изображенных на антефиксах из бактрийских городов кушанского времени<sup>3</sup>. На согдийских шелковых тканях изображены деревья с загнутыми ветвями<sup>4</sup>. В виде волют изображены ветви деревьев на раннесредневековой керамике Кавказа и Средней Азии<sup>5</sup>. Аналогично «завиваются» ветви дерева, изображенного в михрабной нише афрасиабской мечети<sup>6</sup>. Похожие изображения деревьев с загнутыми ветвями обнаружены на стенах «капелл» афрасиабских домов XIII в.<sup>7</sup> Скручиваются в волюты ветви дерева, находящегося на заднем плане ритуальной сцены пахоты из Чехии, на таджикских вышивках<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Артамонов М.И. Сокровища саков. М., 1973, ил. 76–77.

<sup>2</sup> Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М., 1965. С. 45–46, ил. № 35.

<sup>3</sup> Пугаченкова Г.А. Искусство Бактрии эпохи кушан. М., 1979. С. 47, рис. 50.

<sup>4</sup> Иерусалимская В.А. К сложению школы художественного шелкоткачества в Согде // Средняя Азия и Иран. Л., 1972. С. 19.

<sup>5</sup> Лунина С.Б., Усманова З.И. Уникальный ассуарий из Кашкадарьи // ОНУ. № 3, 1985. № 3. С. 47; Мамаев М.О. О происхождении одного дагестанского орнаментального мотива // Ученые записки ИИЛЛ. Т. XVII. Махачкала, 1967. С. 150.

<sup>6</sup> Денике Б.П. Архитектурный орнамент Средней Азии. М.–Л., 1939. Рис. 26, 27.

<sup>7</sup> Ахунбаев Х.Т. Домашние храмы раннесредневекового Самарканда // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда. Ташкент, 1987. С. 17.

<sup>8</sup> Чернецов А.В. О периодизации ранней истории восточно-славянских пахотных орудий // СЭ. 1972. № 3. С. 138, рис. 1; Белинская Н.А. Декоративное искусство горного Таджикистана. Душанбе, 1966. С. 56.

Примеры изображений деревьев с загнутыми в волюты концами ветвей можно умножать до бесконечности. Мы найдем их в изобразительном искусстве обширного региона с древнейших времен. Не имела ли эта изобразительная традиция в религиозно-мифологических представлениях прошлого некоторое «рациональное» объяснение? Можно предположить, что в основе ее лежит обычай «завивать» ветви деревьев, участвующих в определенных ритуалах. Как показал В.Я. Пропп, это ритуальное действие на Руси сопровождало весенний праздник, посвященный культу растений – «русальная неделя» (седьмая неделя после Пасхи)<sup>9</sup>. В этот праздник девушки выбирали в лесу березку, «завивали» ее, то есть загибали концы веток в кольца и закрепляли их так, чтобы образовались венки, как бы растущие на концах веток, либо переплетали нагнутые ветви с травой. При этом, поясняет В.Я. Пропп, смысл «завивания» – в уловлении, удержании животворной силы, которая находится в концах ветвей, в верхушке березы. Представления об истечении с концов ветвей, стеблей растений животворной силы земли и о возможности удержания (закольцовывания) этой силы путем завивания, «заламывания» ветвей, загибания стеблей к земле было широко распространено в различных культурах<sup>10</sup>.

Новогодние праздники в Китае также сопровождались ритуальным почитанием деревьев, в их «лице» – растительной силы земли, – ветви которых завивались в кольца<sup>11</sup>. Можно предположить, что эта особенность архаичного обряда, об-

<sup>9</sup> Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 56–76.

<sup>10</sup> Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнология. 1934. № 5. С. 9.

<sup>11</sup> Шеффер Э. Золотые персики Самарканда. М., 1981. С. 341.

щего для очень обширного региона, послужила основой для иконографии ритуальных деревьев, концы ветвей которых изображались загнутыми, скрученными в волюты, кольца. В декоре войлочных ковров карачаевцев и балкарцев сохранилась хрестоматийная геральдическая тема двух животных (олений), предстоящих перед деревом, в композиции которой центральный элемент – дерево – стилизован в «откровенно рогаобразный мотив»<sup>1</sup>. С утратой перво смысла в процессе стилизации в соответствии с новым осмыслением, поводом к которому послужило подобие загнутых ветвей бараньими рогами, гипертрофировалось изображение нижней пары ветвей, верхние детали редуцировались до полного их исчезновения.

Нужно отметить многочисленные факты существования особого почитания деревьев (на уровне официального государственного культа), их искусственных моделей в древней и средневековой культуре различных народов Азии. По сведениям Геродота, во дворце Дария стояло золотое дерево. В Багдаде у халифа было дерево из золота и серебра, в Султанье, в резиденции персидских ильханов, также стояла модель дерева из золота. К дворцу танского императора было доставлено в VII в. из Тохаристана в дар два агатовых дерева-светильника. Они использовались в иллюминациях новогодних праздников<sup>2</sup>. Чудесное серебряное дерево было частью декоративного убранства дворца монгольских ханов в Каракоруме. На время праздничных церемоний во дворце киданьских правителей устанавливалось царь-дерево<sup>3</sup>. Изображения деревьев украшали

стены среднеазиатских дворцов и стены богатых домов как в Средневековье, так и в недавнем прошлом<sup>4</sup>. В письменных источниках отмечено поклонение гуннов деревьям. Образ «Мирового дерева» живет в средневековых метафорах. Когда Рузбихан, описывая мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави, хочет подчеркнуть его величие, то он пишет, что купол его «достаёт до вершины дерева лотоса» (т.е. до неба)<sup>5</sup>.

В этой связи интересна одна позднесредневековая среднеазиатская миниатюра с изображением пира<sup>6</sup>. С правой стороны на троне-возвышении под куполообразным балдахином сидит правитель, слева – фигуры сидящих музыкантов на фоне трех стоящих персонажей. Между правителем и этой группой, в центре композиции, изображено ветвистое дерево с крупными цветами и листьями. Оно установлено в специальной подставке сложной конструкции. Дерево занимает центральное место в сцене, как по композиции, так и по смыслу – указательный палец правой руки правителя показывает на него, к нему протягивает руку с чашей ближайший персонаж из левой группы. О том, что это специально украшенное дерево, говорят разнообразные по форме цветы, изображенные на нем. По всей видимости, здесь изображена сцена дворцового праздника, в котором центральное место занимает дерево.

**Семантика ромба.** Итак, «рога» по сторонам креста изначально, как мы убеждаемся, изображали завитые (закольцованные) ветви и были связаны с идеей удержания животворной силы

<sup>1</sup> Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С. 94.

<sup>2</sup> Шеффер Э. Золотые персики Самарканда. С. 341.

<sup>3</sup> Луни Е. История государства киданей. («Цидань го Сиси»). М., 1979. С. 527.

<sup>4</sup> Воронина В.Л. Конструкция и художественный образ в архитектуре Востока. М., 1977. Рис. 23, ил. 5, 8, 18.

<sup>5</sup> Фазлаллах ибн Рузбихан *Нершахи*. Михман-наме-ий Бухара. М., 1976. С. 143.

<sup>6</sup> Среднеазиатские миниатюры XVI–XVIII вв. М., 1964. Ил. 54.



(природы) в мире людей. Что касается ромба, Б.А. Рыбаков и А.К. Амброз установили, что этот элемент («шашечный ромб», «ромб с крючками»), широко представленный в прикладном искусстве славянских народов, символизировал собой «землю-почву» и соотносился с широким спектром ритуально-мифологических значений. Прослеживая истоки этого элемента с эпохи неолита (4 тыс. до н.э.), Б.А. Рыбаков отмечал, что он изначально графически выражал архаические пространственные представления<sup>1</sup>. А.К. Амброз отметил его повсеместную распространенность. Ромб везде имел различные названия, многовариантную иконографию, причем графические варианты передавали различные смысловые оттенки<sup>2</sup>. В частности, «ромб с крючками» предлагается понимать как символ плодоносящей Матери-земли, «крючки» при этом изображают произрастающие растения, а композиции с ромбом в центре символизируют сложный космический образ – Вселенная с плодоносящей землей-матерью как центр мировой космогонической системы. Возникновение этого символа относится к эпохе становления производящего хозяйства – неолиту. В последующем, становясь одним из ведущих элементов орнамента в очень широком Евразийском регионе, он претерпевает различные иконографические вариации. Утратив первоначальный смысл, доживает до наших дней в орнаментальных системах многих народов под различными наименованиями. В киргизском орнаменте, например, отмечает Амброз, ссылаясь на альбом, составленный М.В. Рыдниковым, ромб

с рогообразными завитками по углам известен как изображение все тех же голов баранов<sup>3</sup>.

В этой связи поражает глубина народной памяти, сохраняющая порой через тысячелетия отголоски прежних, ныне повсеместно утраченных, значений. Мы имеем в виду информацию, полученную М. Андреевым в 1925 г. в Шугнанском селении Сохчарв (горный Таджикистан)<sup>4</sup>. Изображение, встреченное М. Андреевым на стене одного из домов, прокомментировал сам автор этого рисунка (Рис. 8. – 2). Он пояснил, что центральная фигура изображает сад, а в виде завитков показаны ветви деревьев; по сторонам изображены две чинары. Очевидна родственность данной центральной фигуры орнаментальным фигурам типа «ромб с крючками», палеосемантику которых вскрыли Б.А. Рыбаков и А.К. Амброз. Интересно совмещение в одном рисунке двух проекций. «Сад» дан в условном повороте плоскости изображения («в плане»), а чинары показаны «в профиль». Такое совмещение проекций в одном рисунке характерно для ранних этапов развития изобразительного искусства весьма обширного региона. Этот прием свойствен, в частности, древнеегипетскому искусству. На наскальных рисунках эпохи бронзы Казахстана мы также видим как бы распластannую трехмерную геометрию колесниц и рядом профильные изображения других участников сцены<sup>5</sup>. По мнению Б.В. Раушенбаха, эта особенность вытекает из знакового характера изображений на первых этапах развития изобразительного искусства,

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Древнейшие элементы в русском народном творчестве // Советская этнография. 1948. № 1. С. 13–48.

<sup>2</sup> Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // Советская этнография. 1965. № 3. С. 21–22.

<sup>3</sup> Амброз А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // Советская этнография. 1966. № 1. С. 168.

<sup>4</sup> Андреев М. Орнамент горных таджиков и киргизов Памира. Ташкент, 1928. С. 8, рис. 1.

<sup>5</sup> Медоев А.Г. Гравюры на скалах. Алма-Ата, 1979. Рис. 29; Новоженов В. А. Наскальные изображения повозок Средней и Центральной Азии. Алматы, 1994.

стремящегося к изображению реального, а не перцептивного пространства<sup>1</sup>.

Пока мы не можем проследить детально иконографическую эволюцию этого символа, однако не вызывает сомнения связь ромбических, крестообразных, квадратных фигур в различных вариантах с древними представлениями о пространстве. Универсальная идея о четырехугольности пространства Земли, о четырех сторонах света благодаря ее простоте в различных культурах воплощалась графически близкими формами, т.к. в основе ее лежали близкие представления, обусловленные единством психико-интеллектуальной природы человечества. Интересно в этой связи отметить, что в терминологии ближневосточных ковроделов сам ковер, а точнее его фон, на котором размещена орнаментальная композиция, называется «пространство»<sup>2</sup>.

Представления об особой сакральности центра и четырех сторон света возникли в глубокой древности. Одновременно появились и символические изображения (знаки), выражавшие эту идею. В наиболее общей форме эту функцию выполняли простые ромбы или квадраты. Более сложные представления отражала композиция, состоящая из ромба со вписанными в него или вырастающими из его углов деревьями<sup>3</sup>. Вписанные квадраты с символами деревьев по углам оформляют площадки для ритуального новогоднего танца тоба-батаков, смысл которого вскрывает Ф.Б. Кейпер<sup>4</sup> (Рис. 9. 1–5).

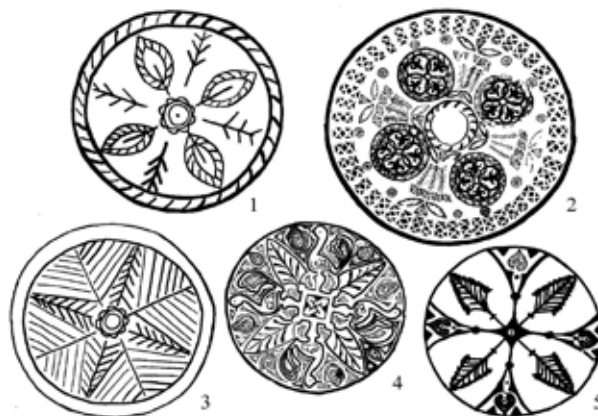


Рис. 9. Орнаментальные композиции на средневековых керамических крышках (1–3) и на глазурованных чашах (4–5) из слоев XI–XIII вв. южноказахстанских городов

В работе В.Л. Ворониной показано семантическое тождество «дерево – букет в кувшине (вазе) – колонна» в культуре Средней Азии<sup>5</sup>. Крестообразные композиции этих элементов были широко распространены, например, в орнаментике средневековой керамики. Интересен штампованный декор крышки тандыра, обнаруженной на городище Алтын-тобе в Южном Казахстане<sup>6</sup>. Аналогичные крышки присутствуют в материалах городищ X–XII вв. по всему югу Казахстана (Отрар, Куйрук-тобе, Туркестан). Они выпуклые; от центрального круглого пояса, охватывавшего основание грибовидной ручки, в противоположные стороны устремлены четыре ребристые колонны, имеющие «трехрогую» вершину, упирающуюся во внешний декоративный пояс, охватывающий крышку по краю. В четырех секторах между колоннами размещены кру-

<sup>1</sup> Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. М., 1980. С. 32.

<sup>2</sup> Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. С. 40.

<sup>3</sup> Антонова Е.В. Орнамент на сосудах и «знаки» на статуэтках анауской культуры. С. 15, рис. 2, 7; Аскаров А.А. Сапалитепа. Ташкент, 1973. С. 95, рис. 47, 9.

<sup>4</sup> Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведической мифологии. М., 1986. С. 132.

<sup>5</sup> Воронина В.Л. Конструкция и художественный образ в архитектуре Востока. М., 1977; Григорьев Г.В. Тус-типи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. № 1. С. 137.

<sup>6</sup> Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана // Труды ИИАЭ АН КазССР. Т. 5. Алма-Ата, 1958. С. 188, рис. 104.

глые розетки с «плетенкой», а по уровню вершин колонн, по кругу, – выпуклые конусовидные ребристые шишечки (Рис. 9. 2). Если рассматривать концентрические пояски как линии условных границ сфер тернарной модели мира, то смысл всей этой декоративной системы становится ясен. В декоре средневековых керамических изделий подобные орнаментальные структуры были широко распространены<sup>1</sup>. Л.И. Ремпель интерпретирует подобную композицию орнамента чаши (Рис. 9. 4) как условную передачу реального «пейзажа»<sup>2</sup>. В ранней поливной керамике Ташкентского оазиса (X–XII вв.), как отмечают исследователи<sup>3</sup>, «композиция с квадратом в центре и как бы вырастающими из его углов растительными элементами» была весьма устойчива. Известна она и в торевтике. На внутренней поверхности бронзовой чашечки с надписями из Хафиза в центре дна изображена четырехлучевая розетка, между лучами – четыре фигуры сидящих людей<sup>4</sup>. В.А. Семенов, опубликовавший это изделие, датировал его XVI–XVII вв., а центральное изображение интерпретировал со слов «ученого перса из Исфахана» как изображение Солнца в виде человеческого лица с четырьмя стилизованными лучами, между концами которых сидящие фигуры ангелов; они, по веровани-

ям персов, сопровождают Солнце в его вечном движении по небосводу. Однако при внимательном рассмотрении «лучей», имеющих вид вытянутого конуса, обнаруживается, что внутри они проработаны гравировкой, изображающей дерево с загнутыми ветвями, на вершине его помещен картуш с изображением птички. То есть мы видим тот же традиционный мотив, но получивший иное осмысление в словах «ученого перса», а ранее – в сознании торевта, привнесшего в орнаментальную структуру новые элементы (фигуры людей, разработка центрального круга в виде человеческого лица). Подобные орнаментальные системы, выраженные набором различных графических символов, имеют широкое локально-временное распространение. Их можно, например, сравнить с системой декора древнейших китайских зеркал, семантика которых широко известна, поскольку здесь орнаментальная композиция традиционных символов зачастую сопровождается вербальной сентенцией. Форма и декор этих зеркал отражали космогонические представления древних китайцев, являясь миниатюрной репликой Вселенной. Имеются в виду зеркала эпохи Чжань Го (V–III вв. до н. э.) и Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.) типа опубликованных М. Лавровым, С.И. Руденко, Е.И. Лубо-Лесниченко<sup>5</sup>. Общим для них является то, что их декоративная структура посредством определенных и традиционных для китайской культуры графических символов изображает горизонтальный срез трехмерной Вселенной. И если центральным квадратом изображена земля, как это следует из

<sup>1</sup> Вяткин В.Л. Афрасиаб – городище былого Самарканда. Ташкент, 1926. С. 44, рис. 48; Шеффер Э. Золотые персики Самарканда. Табл. 14, 2, 4; табл. 13, 3; Брусенко Л.Г. Глазурованная керамика Чача IX–XII вв. Ташкент, 1986. Табл. 15, 1; Григорьев Г.В. Тус-типи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. № 1. С. 138.

<sup>2</sup> Ремпель Л.И. Каменный сосуд из Тортуль-Тепе. С. 84.

<sup>3</sup> Брусенко Л.Г. Глазурованная керамика Чача IX–XII вв. С. 40.

<sup>4</sup> Семенов А.А. Некоторые материалы по персидско-таджикской эпиграфике бытового характера XVI–XX вв. // Сб.: Памяти А.А. Семенова. Душанбе, 1950. С. 16–17; Семенов А.А. Персидская бронзовая чашечка XVI–XVII вв. с надписями // ЭВ. 1955. № X. С. 65–67.

<sup>5</sup> Лавров М. Китайские зеркала Ханьского времени // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 4. Вып. 1. С. 4, рис. 1; Руденко С.И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М., 1968. Табл. 29; Лубо-Лесниченко Е. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975. Рис. 1, 2, 6.

общих космогонических представлений, то углы его обычно маркированы графическими элементами, растительное происхождение которых бесспорно. Или же вокруг центральной полусферы изображается четырехлепестковая розетка. Наиболее полный набор символов мы видим на экземпляре зеркала из собрания этнографического отдела Государственного Русского музея. Здесь в центральной квадратной рамке с Т-образными выступами вокруг центральной полусферы помещена восьмилучевая розетка (**Рис. 8. 3а**), четыре основных луча которой направлены к углам квадрата, а они в свою очередь соотнесены с изображениями животных, символизирующих в китайской геосимволике стороны света. Эту розетку можно рассматривать как один из вариантов общераспространенной орнаментальной формы, известной у поздних кочевников под названием *кос муиз*. Взятая из орнаментального арсенала кочевых народов, которым смысл этой фигуры был еще ясен, эта розетка-символ, видимо, дублировала значение, закодированное китайскими символами, переводила его на язык иной орнаментальной системы, иного графического кода. Вся орнаментика данного зеркала, отображая структуру гармонизированной, уравновешенной Вселенной, помимо символического обозначения актуальных состояний и ориентиров, приобретала благостное значение, которое в переводе с орнаментального на обычный язык звучит как традиционное благопожелание: «Пусть покорны будут навеки варвары, народ покоен, ветер и дождь умеренны, пусть зреют все пять сортов хлеба, пусть продолжительна будет жизнь родителей, и силу свою передают они детям и внукам, и будет бесконечное счастье потомству». Такова благопожелательная иероглифическая надпись на одном из поясков зеркала.

**Крест.** Что касается собственно креста, то он был древнейшим полисемантическим мотивом во всех культурах мира. Разнообразный иконографический материал по крестообразным формам приведен в фундаментальном исследовании Е.В. Антоновой, в котором устанавливается несомненная связь такого рода фигур с пространственными представлениями древности<sup>1</sup>.

Отметим также сохранившееся в древнеиндийской традиции соотнесение с углами мира четырех деревьев в легенде о поднесении Будде четырех деревянных чаш. Чаши изготовлялись из различных пород дерева<sup>2</sup>. В различных культурных традициях и в различных мифологических, ритуальных контекстах четыре (восемь) углов мыслимого мира маркировались различными объектами. Чаще всего в этой роли выступают деревья, колонны, горы, поддерживающие небесную полусферу над землей, препятствующие ее падению, что повлекло бы конец света, разрушение космической гармонии. Насколько актуальна была незыблемость четырех небесных опор, свидетельствует древнекитайский миф о Гун-Гуне, который «решил покончить с собой и стал биться головой о гору Бучжоушань, что находится на западе, но остался жив. Когда он ударился головой о гору, земля и небо изменили свою первоначальную форму, и в мире настало великое бедствие. Прежде гора Бучжоушань служила опорой, подпирающей небо, а от удара Гун-гуна сломалась, и одна из сторон земли разрушилась, а часть небосвода отвалилась и на небе возникли большие зияющие проемы, а на

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Орнамент на сосудах и «знаки» на статуэтках анауской культуры. С. 142.

<sup>2</sup> Семека Е.С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмилученных моделях мира // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Ученые записки ТартГУ. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 92–119.

земле – черные глубокие ямы»<sup>1</sup>. Очевидно, нарушение космической гармонии уже на ранних этапах осознавалось на основе свойственного мифологическому мышлению отождествления макро- и микромира, как разрушение и социальной стабильности, нарушение естественных законов жизни вообще.

В таком контексте становится понятен «благостный» характер рассматриваемых орнаментальных композиций, получивших широкое распространение в орнаментальном творчестве многих народов Евразии и, в частности, в орнаментике туркменских, узбекских, казахских войлочных и ворсовых ковров и вышивок. Оказываются более понятны такие традиции в культуре восточных народов, как обычай обязательно иметь в приданом невесты вытканый ею ковер, а у кочевых народов – новую «обстановку» всей юрты, которая состояла из полного набора богато орнаментированных войлочных и ковровых изделий; обычай дарить ковер в особо торжественных случаях или ритуал поднятия на белом войлоке новоизбранного хана. Возможно, белый войлок – это обычный белый *текемет*, в орнаменте которого была центральная розетка *кос муиз*. Поднятие на войлоке с символическим изображением устойчивой Вселенной, представителями всех родов и племен могло символизировать и налагаемую на нового хана ответственность за поддержание гармонии в социальной сфере.

Таким образом, на основании вышеприведенных материалов и наблюдений мы можем заключить, что наиболее популярный в орнаменте тюркских народов мотив типа *кос муиз/кучкорак* и его варианты, а также четырехсторон-

ние композиции стилизованных растительных элементов на позднесредневековой керамике, изначально выступали как символическое изображение пространственных представлений, как изображение земли, дающей жизнь всему живому. Одна из возможных трактовок рассматриваемого нами орнаментального мотива, известного в «степной» орнаментике под названием *кошкар муиз/кучкорак*, связывается нами в первую очередь с растительным началом.

Возникнув в далекой древности, этот символ вошел в орнаментальный репертуар многих родственных в своих истоках народов. Первоначально имея вполне ограниченный спектр значений и характер магического символа, изображение отдельных его элементов со временем подверглось стилизации, возникли многочисленные иконографические вариации.

Можно предположить, что не позднее эпохи раннего Средневековья, т.е. где-то со второй половины 1-го тыс. н.э., произошла перекодировка значения мотива. О сложности датировки семантических переориентировок или десемантизации орнаментальных фигур писал Б.А. Рыбаков, отмечая, что очень трудно уловить исторический момент, когда исчезает содержание того или иного символа и когда начинается «бессознательная традиция сохранения одной внешней формы без знания смысла изображаемого»<sup>2</sup>. Имевший растительное осмысление образ древа с завитыми ветвями, как бы удерживающими таким образом живительные силы, становится символом, семантика которого теперь соотносится с понятиями, более близкими культуре Степи. Произошло наложение иконографических традиций изображения деревьев со спиралевидными ветвями и

<sup>1</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 58.

<sup>2</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 95.

рогов *кошкара/кучкора*. При этом, очевидно, возобладали новое направление осмысления, хотя на протяжении довольно большого периода можно предполагать амбивалентность двух тем. Этот процесс не был закончен полностью к Новейшему времени, о чем говорят приведенные выше реминисценции из области народного сознания, а также сам орнамент, сохранивший эту композицию как центральный элемент декоративной системы. Подобные явления в свое время Е.Ю. Кричевским были названы «вживификацией»<sup>1</sup>.

Первосмысл этой орнаментальной формы был утрачен. В декоративном искусстве она сохранилась как один из архитипов, благостное назначение которого, однако, осознавалось достаточно четко, как и вообще всей орнаментики, традиционно воспроизводимой из поколения в поколение на коврах, кошмах, *сузани*, посуде, и прочих бытовых предметах. Хорошо известна среднеазиатская традиция вмазывать в стену дома над входом чашу или блюдо орнаментированной стороной к входящему<sup>2</sup>. Если учесть, что на дне блюд чаще всего присутствует четырехсторонняя композиция, то это своеобразное пожелание добра и блага входящему в дом гостю, а так же ограждение дома от внешнего зла.

**«Степная мандала».** С какими же новыми ценностями мы можем связать трактовку рассматриваемого мотива? Понимание его семантики мы снова можем связать с культово-религиозным фоном, на котором развивалась жизнь насельников Великой степи.

На протяжении веков Степь исповедовала тенгрианство – веру в единого Небесного бога. В период Великого Тюркского каганата эта религия была официальной. Если интерпретировать крест как солярный символ, источник света с исходящими лучами-стрелами, направленными по четырем сторонам света, то сам мотив можно понимать как идеограмму бога Тенгри, «иконный» образ (известно, что носители культуры воспринимали Солнце как око Тенгри). Тождественность Солнца и Тенгри была основана на том, что, называемое «поклонением Небу», тенгрианство изначально было основано на культе Солнца – главного источника жизни на Земле и астрономического символа созидательного «мужского начала»<sup>3</sup>. Культы Неба и Солнца всегда развивались во взаимосвязи; как отмечал известный исследователь ранних форм религии Л. Штернберг, «всякий раз, когда мы встречаемся с божеством Неба, мы видим, что за культом Неба непременно скрывается культ Солнца»<sup>4</sup>. Соотнесение креста с культовым изображением подтверждается и одним из его сохранившихся названий – *кайкалак* – возможно, от *хайкал* (узб. изваяние, статуарный образ, памятник, т.е. идол); оно и отсылает нас к поклонным, условно говоря, иконическим образам. Тенгрианство не практиковало широкого антропоморфизма при изображении богов (за исключением Умай и, возможно, самого Тенгри), и, может быть, этот символ становится своего рода знаком Бога.

Пантеон этого вероучения – до сих пор неотрафлексированная тема, тем не менее можно

<sup>1</sup> Кричевский Е.Ю. Орнаментация глиняных сосудов у земледельческих племен неолитической Европы // Ученые записки ЛГУ. 1949. Сер.: «Ист. науки». Вып. 13. С. 108.

<sup>2</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 112.

<sup>3</sup> Байжумин Ж. Великая Степь в истории цивилизации. 2012. [Электронный ресурс] // URL: <http://dalaruh.kz/articles/view/45>

<sup>4</sup> Штернберг Л. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

предположить, что с крестом могли быть связаны и другие культовые персонажи. Согласно тенгрианской космогонии весь мир – это взаимодействие и союз мужского и женского начал: Тенгри (небо, огонь) и Ер-Су (Земля-Вода). Тенгри в данном случае мог бы отождествляться с вертикалью, духовностью, мужским активным началом, Ер-Су – с горизонталью (женское начало, материальность, стабильность). Таким образом, в кресте по-прежнему можно усматривать идею гармонии, источника жизни, союза между небесным (вертикаль) и земным (горизонталь) бытием. Одновременно вертикаль понималась как духовность, мужское начало, горизонталь – материальность, женское начало. Крест – это по-прежнему и осознание системы координат, выражение модели мира, «идеи пространства, окружающего нас со всех сторон»<sup>1</sup>.

Ромб, размещенный на пересечении лучей креста, как было упомянуто выше, архетипический символ, выражающий идею плодородия (геометризованная форма яйца). Он, в свою очередь, мог ассоциироваться с Умай, богиней-роженицей, давшей начало всему живому. Таким образом, крест вырастает до значения своего рода космограммы, модели мира в представлении номадов, вобравшую в себя идею дуального мира и источника его происхождения.

Что касается завитых ветвей дерева, то теперь они понимаются носителями культуры как рога. Появление рогов на концах креста, как символов защиты либо персонификации бога/богов, также логично. С рогами в скотоводческих культурах ассоциировались не только тотемные животные-покровители, но и антропоморфные боги. Так, известно изображение Умай в рогатой короне

(бронзовая подвеска шелкового пояса, Хакасия); сельджукская скульптура Умай в трехрогой короне (Рис. 10), бурятские и монгольские женские головные уборы также имели форму короны с огромными рогами.

Эта традиция также связана с тотемизмом, обожествлением рогатых животных – быка, барана, козла или коровы, с которыми связывались понятия силы, потенции, достатка, плодородия. Прием изображения священных животных с помощью рогов (*кучкорак*) также очень древний, связанный с особым отношением к этим животным. Подобный схематизм служил условным выражением их тайных сил и возможностей. Принимая факт, что перед нами – изображение



Рис. 10. Персонаж в трехрогой короне, типичной для богини Умай. Сельджуки, 1040–1196 гг. Коллекция Метрополитен-музея, США. Фото Э. Гюль

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 24.

рогатого божества, также логично переводить название мотива *кайкалак* как *куй калла* – голова овцы или барана.

В целом, даже несмотря на предполагаемую перекодировку смысла крестообразного мотива, он по-прежнему выполняет широкие функции защиты, обеспечения божественного покровительства и плодородия.

Таким образом, на примере вскрытия палеосемантики одной весьма распространенной орнаментальной композиции можно проиллюстрировать мысль Л.А. Лелекова о том, что в прошлом содержание искусства сводилось к умозрительным истинам, и соответственно этому художественная форма подчинялась геометризирующей стилизации, обнажающей идею за счет отбрасывания излишне конкретных и вещественных признаков внешнего подобия<sup>1</sup>. При этом натуралистичные формы уступали место условным знакам, символам, что позволяло при минимуме изобразительных средств вместить максимум смысла, передать идею космологической структуры мира. Очевидно, передвижения скотоводов способствовали адаптации рассматриваемого символа другими народами. Так, у славян равносторонний крест с рогообразными завитками с XII в. был популярным оберегом, означающим четырехчастное заклинание пространства – «чтобы ни с одной стороны света не пришла беда».

Завершая обзор, авторы статьи предлагают рассматривать данный мотив как своего рода космограмму, универсальную модель гармоничного мироустройства в представлении номадов,

«степную мандалу», вобравшую в себя идею дуального мира и источника его происхождения. Он совместил сразу несколько базовых понятий – Мировое древо, Солнце, союз мужского и женского начал, сочетание которых весьма характерно для представления о дуальной организации миропорядка у кочевых племен, зарождение и развитие жизни (Умай), покровительство и защита (рога). Получив широкое распространение, этот мотив стал общетюркским универсальным символом, вбирающим в себя жизнеутверждающие и охранительные понятия. В ковровом декоре (войлочные, гладкотканые, ворсовые ковры) и вышивке народов Степи данная космограмма могла выступать также как сильный оберег, благопожелание, символ плодородия и достатка, наконец – как маркер принадлежности к традиционным ценностям. Судя по декору позднесредневекового текстиля, данный мотив был особенно актуален для казахов (войлок), узбекских дашти-кипчакских племенных групп (локайские и кунгратские красные вышитые паласы, вышитые сумки). У других родо-племенных групп крест с рогами в большей степени подвергся декоративной интерпретации. Многократное повторение одного крестообразного мотива на центральном поле ковра либо вышивки действовало как аккумулятивное усиление воздействия пожелания добра, блага. Он «звучал» как многократное заклинание, с его рефренами, причитаниями с постоянным возвратом к одной и той же остро эмоционально переживаемой мысли.

Наш анализ показывает что, возникнув изначально как сочетание растительных элементов по сторонам квадрата/ромба, «степная мандала» являлась символом уравновешенного мира, мира в состоянии гармонии и процветания. В ското-

<sup>1</sup> Лелеков Л.А. Семантический параллелизм в орнаментике Средней Азии, Закавказья и Древней Руси // Сообщения ГМИНВ. Вып. VI. 1972. С. 49.



водческих сообществах с глобальной переориентацией хозяйства и жизненного уклада несколько переориентировалась и семантика данной космограммы. Она по-прежнему понималась как своего рода модель мира, «божественная» идео-

грамма, символ плодородия и защиты, но растительный компонент сменяется изображением рогов *кошкара/кучкора*. Обращенный в космос, данный символ являлся своеобразным заклинанием и призывом к миру и разуму.



**Ирина Богословская**  
**ОРНАМЕНТ В ИСКУССТВЕ КАРАКАЛПАКОВ:**  
**МИР СИМВОЛОВ И ЗНАКОВ**

**К**ультура каракалпаков формировалась под влиянием трех важных факторов: особенностей хозяйственно-бытового уклада, связанных с природно-географическими условиями региона; многовековых контактов с соседним оседлым населением, в первую очередь – с древним центром цивилизации – Хорезмским оазисом; и, наконец, исторически сложившихся тесных связей с населением Поволжья и Северного Прикаспия, Урала и Западной Сибири благодаря расположению территории обитания каракалпаков на стыке между Средней Азией и Восточной Европой.

Исторически искусство этого народа развивалось в форме надомных ремесел, художественное своеобразие которых определялось развитой орнаментальной системой.

Одной из причин орнаментальной природы каракалпакского искусства является мировоззрение полукочевого этноса, жившего в условиях степного ландшафта с его необозримым простором, отсюда – возникновение у представителей степных культур условных образов, слагавшихся из реальных наблюдений за природой и ее явлениями, и проявлявшихся на ассоциативном уровне – языке символов. Как известно, каракалпаки не обладали в прошлом письменностью, в связи с чем вырастает роль орнамента как «повествовательного узора», носителя информационных и интеллектуальных данных.

Наряду с магико-охранительной, информативной функцией, орнамент играл не менее важную эстетическую роль, раскрывая неповторимые художественные способности каракалпакского народа.

Орнамент каракалпаков подразделяется на несколько основных групп: геометрические (космогонические), зооморфные, растительные, предметные, антропоморфные мотивы.

Попытки толкования древнейших знаков-символов во многих случаях предположительны по целому ряду объективных причин. «У орнамента, – отмечает С.В. Иванов, – есть сторона, затрудняющая его изучение. Входящие в его состав мотивы на протяжении своего существования не остаются неизменными. Они усложняются или упрощаются, утрачивают одни черты и приобретают другие. Некоторые мотивы могут при этом совсем исчезнуть»<sup>1</sup>. Но, основываясь на сохранившейся до наших дней определенной «базе данных» и на сопоставлении старых форм с более новыми, попытаемся расширить объем информации об одной из уникальных орнаментальных систем мира.

К числу выразительных декоративных предметов интерьера традиционного каракалпакского жилища – юрты – относятся циновки-*шии*, **(Рис. 1)** которые применялась в качестве подстилок на полу, а также крепились по периметру юрты с внешней стороны.

<sup>1</sup> *Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.–Л., 1963. С. 23.



Рис. 1. Орнаментированная циновка-*ший*, нач. XX в.  
Кунград. 2003 г. Фото автора

Чаще всего циновки декорировались рядами крупных ромбовидных медальонов, в том числе ступенчатых, заполняющих их центральное поле. На фоне больших ромбов располагались ромбы меньших размеров (5 или 7), отличающиеся цветом. Наряду с эстетическими и декоративными функциями *ший* также выполнял коммуникативную (т.е. передача определенной информации) и защитную функции кочевого жилища как внутри него, так и снаружи.

Ковры у скотоводов всегда выполняли утилитарную, декоративную и, благодаря содержанию своих орнаментов, магико-охранительную роль. Декору каракалпакских ковров присуща монументальность рисунка, сеточно-медальонные композиции и уравновешенный ритм.

Гладкотканые ковры и ковровые изделия отличались многообразием видов: *кызыл баскур*, *ак кур*, *кызыл кур*, *дизбе*. *Ак куры* (2 или 3) пришивались к верхней части конструкции юрты – *шангарак* и располагались в виде перекрещивающихся полос на кровле. *Кызыл куры* (6 или 8) протергивались между *уыками* кровли и, переплетаясь между собой, нависали над почетным местом для гостей в юрте – *тор* (Рис. 2).



Рис. 2. *Кызыл* и *ак куры* над почетным местом юрты.  
Кунград. 2003 г. Фото автора

Еще одним видом гладкотканых ковров являлись паласы, которые сшивались из узких узорных тканых полос *алаша*, изготавливаемых на переносном горизонтальном станке *ормек*.

Ворсовые ковровые изделия, как непреходящий атрибут убранства каракалпакской юрты, представлены следующими видами: *каршын* – вещевая сумка для хранения одежды, обычно укладываемая на сундук, поверх которого складывают стопкой одеяла и подушки; *жук* и *есик-кас* – коврик для оформления входа в юрту изнутри. Основу декора *каршына* составляют медальоны *каршын-гель* или *каршын-нагыс*, имеющие несколько вариантов. Самым распространенным является восьмиугольный медальон с четырехчастным делением, диагональной рас-

цветкой и ромбом в центре. Внутри каждого ромба – крест. *Каршыны* по композиции бывают однорядные, двухрядные и трехрядные (Рис. 3).

*Ак баскур* (главный белый пояс), относящийся к комбинированному типу ковровых изделий и являющийся одним из обязательных и самых трудоемких по изготовлению элементов убранства каракалпакской юрты. Полоса представляет собой широкую дорожку, опоясывающую остов юрты с внутренней стороны и имеющую размеры от 12–13 метров в длину и 40–50 см в ширину. Орнамент *ак баскура* сосредоточен в основном на восьми его участках. Каждый узор выстроен в горизонтальном направлении. Старые мастера-

цы насчитывали около 60 видов и наименований узоров. Существует два вида каракалпакских *ак баскуров*. В первом ни один участок по узорам не повторяет другой, а во втором – орнаментальные полосы являются парными (Рис. 4). Войлочные изделия являлись необходимой составной частью быта каракалпаков. Войлоком, сохранявшим тепло зимой и спасавшим от палящих солнечных лучей летом, покрывалась наружная часть жилища. Внутри юрты войлочные кошмы предохраняли не только от переохлаждения, но и от укусов скорпионов, которых отталкивает запах овечьей шерсти. Из войлока каракалпаки делали не только ковры, но и некоторые предметы



Рис. 3. *Каршыны* – ковровая сумка для хранения одежды. Начало XX в. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.



Рис. 4. Фрагмент *ак баскура*. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

одежды (внутренняя часть головного свадебного убора *саукеле*, стельки для обуви *ултарак*, подседельники) и прочее.

Выделка войлока – кропотливый и сложный процесс. Как правило, три или четыре женщины работали одновременно в течение 6–7 часов для изготовления, например, войлочного ковра размером 120x240 см. Войлочные кошмы без узора в Каракалпакстане получили название *кийиз*, с узором – *текимет* (так же, как и у казахов) (Рис. 5).

В настоящее время (как неоднократно приходилось слышать. – И. Б.) орнаментированные декоративные *кошмы* также называют *кийизами*. Производство войлоков с вкатанным узором имеет давние традиции и широкое распространение. Техника «вваливания» или «вкатывния» узора была также распространена у многих народов – узбеков (Сурхандарья), казахов, народов Кавказа и у кыргызов Синьцзяня.

Мотивы *текиметов*, как правило, несложные и относятся к наиболее архаичным. Среди них: завитки в виде волн с чередованием красного, зеленого, оранжевого, белого цветов, вихревые розетки, иные солярные знаки, многолепестковые цветы, мотив дерева. Подтверждением древности



Рис. 5. Текиймет. Кегелинский р-н. 1950-е гг. Фото автора

этих узоров служит вывод С.П. Толстова об их идентичности растительным и геометрическим мотивам из настенных росписей памятника Топрак-Кала (I в. до н.э. – IV в. н.э.)<sup>1</sup>.

Наиболее полную картину художественной системы каракалпакского орнамента хранит традиционная вышивка, украшавшая ритуальную и повседневную одежду, головные уборы, различные емкости для предметов быта. В комплексе старинной каракалпакской женской одежды наиболее богато украшены вышивкой ритуальное платье *кок койлек*, головная накидка *киймешек*, накидной халат *жегде*, нарукавники *женгсе*, наконники головного убора *саукеле*, детские тубетейки. Образный строй узоров вышивки имеет отношение преимущественно к животному и растительному миру, хозяйственной деятельности, а их семантика связана с благопожелательными идеями.

Каракалпакским вышивальщицам было известно десять различных швов, основными из которых были два: петельно-тамбурный – *ильме* и крестом – *шырыш нагыс тигу* (Рис. 6).

В таком традиционном виде одежды, как *кызыл киймешек*, шов *ильме* мог сочетаться с вышивкой крестом, что касается *кок койлек*, *ак киймешек*, *ак жегде* и отдельных образцов *шай кал-*

<sup>1</sup> Толстов С.П. Древний Хорезм // По следам древних культур. М., 1951. С. 187.



Рис. 6. Петельно-тамбурный шов – *ильме* и шов крестом – *шырыш нагыс тигу* Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

та, то мастерицы выполняли вышивку исключительно крестом. Наиболее емким материалом для изучения каракалпакской орнаментальной системы в вышивке могут служить образцы традиционных свадебных платьев-накидок, нагрудно-головных уборов *киймешек*.

Будучи ритуальным видом одежды, *киймешек* состоит из трех частей – лицевой с отверстием для лица в виде усеченного треугольника, сшитого из красного привозного сукна *кызыл ушыга* для молодых (*кызыл киймешек алды*) и из белой хлопчатобумажной ткани для женщин пожилого возраста (*ак киймешек алды*). Квадратный по форме кусок бухарского шелка (или полуселка) с абровым узором, пришитый углом к верхней части *кызыл киймешека* (*куйрыкша*), образовывал наспинную часть платья-накидки. *Ийин кара* (черные полосы на плечах) соединяли с двух сторон первую и вторую части накидки.

И шить, и вышить *киймешек* по определенной системе должна была сама невеста, которая приступала к этой работе с еще подросткового возраста. Начало работы сопровождалось молитвой «бисмилля». Наиболее орнаментированы центральная полоса *киймешек алды* – *орта кара* (в редких случаях их было две) (Рис. 7), бордюрная полоса *шеттеги кара*, две боковые части – *ийинкара* и боковые полосы задней части – *кызыл киймешек куйрык* (хвост).

Автором данного материала было исследовано более чем 400 *кызыл киймешек* и около 250 *кызыл киймешек алды*, на основании чего были выявлены следующие особенности вышивки: в орнаментальном оформлении центральной широкой полосы *кызыл киймешек алды* – *орта кара* (среднее черное) используется двенадцать основных видов узоров. Думается, заслуживает внимания версия о том, что каждый из проана-



Рис. 7. Две полосы *орта кара* на *кызыл киймешеке алды*. Нач. XX в. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

лизированных видов узоров мог принадлежать одному из каракалпакских племен (родовых объединений). Количество основных видов узоров (12) совпадает с количеством каракалпакских племен: кыят, ашамайлы, колдаулы, костамгалы, балгалы, кандекли, карамойын, мюйтен, кытай, кыпшак, кенегес, мангыт (также 12)<sup>1</sup>.

По предположению Т.А. Жданко, «в прошлом орнамент каракалпакских *каришынов* (ковровых сумок. – И. Б.) был отличен у каждого племени, подобно тому, как это было у туркмен»<sup>2</sup>, где ковровые медальоны *гели* были строго однородны в пределах одного племени – текинцев, салоров, сарыков, йомудов, эрсаринцев, човдуров или игдыров. Таким образом, исходя из аналогии, мы можем сделать вывод, что роль вышивки на *орта кара* у каракалпакского свадебного платья была аналогична роли медальонов-*гелей* туркменских ковров, выполнявших функции племенных маркеров.

<sup>1</sup> Богословская И.В. Тайнопись каракалпакского узора // SAN'AT. 2008. № 2. С.8-10.

<sup>2</sup> Жданко Т.А. Народное орнаментальное искусство каракалпаков // Материалы и исследования по этнографии каракалпаков // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1958. Т. 3. С. 380.

Более того, для каракалпакской девушки не было более значимой ситуации, чтобы продемонстрировать свою принадлежность к определенному племени посредством орнамента на своем ритуальном платье, чем в день ее свадьбы, особенно если жених и его родственники – из другого племени. Свадебный ритуал у каракалпаков в прошлом был, по всей вероятности, «максимально приближен к обычаям того или иного племени»<sup>1</sup>. Вот почему достаточно оправданно предположение о том, что вышитый узор на свадебном наряде невесты характерен именно для ее племени.

К числу наиболее повторяемых относятся следующие узоры *орта кара*:

1) *шубал нагыс* (Рис. 8); 2) *кауаша* или *ерик гуль* (цветок хлопчатника или урюка). По определению Т.А. Жданко, данный узор относится к узору «чимбайского» типа (Рис. 9); 3) *мюйтен нагыс* (определение, данное Жданко) в виде однотонных повторяющихся свастических мотивов (орнамент известен также как «ползущая змея») (Рис. 10); 4) *мюйтен нагыс* в виде однотонных повторяющихся свастических мотивов, на фоне которых зеленым цветом через равные промежутки выделены три вертикальных ряда ромбов (Рис. 11); 5) *мюйтен нагыс* в виде однотонных повторяющихся свастических мотивов, на фоне которых зеленым цветом через равные промежутки выделены два или три крупных крестообразных мотива (Рис. 12); 6) *сегиз муйиз* (ряд ромбов в обрамлении рогообразных мотивов; два из которых четко выделены зеленым цветом по красному фону) (Рис. 13); 7) *сегиз муйиз* в сочетании с мотивом *ит табан* (ряд ромбов в обра-

рамлении рогообразных мотивов), в центре которых расположены мотивы *ит табан* (Рис. 14); 8) *сегиз муйиз* со свастическими розетками в центре и выделенными контрастным цветом крестами между основными мотивами (Рис. 15); 9) *сегиз муйиз* со свастическими розетками в центре и выделенными контрастным цветом четырьмя крестами между основными мотивами (Рис. 16); 10) *хорасаны муйиз* (хорасанские рога) (Рис. 17); 11) *калта гуль* (два ряда треугольников-калта, направленных вершинами друг к другу, в сочетании с растительным мотивом в виде стебля с головкой) (Рис. 18); 12) С узором *туйе табан* (след верблюда), заполняющим все поле *орта кара*, встречен лишь один-единственный *кзыл киймешек*, однако данный узор один из распространенных в каракалпакской орнаментике (Рис. 19).

Некоторые из этих композиций выглядят как вариации одной темы. Можно предположить, что это узоры разных родов одной племенной группы. Другие, в свою очередь, совершенно индивидуальны. О многочисленных вариантах выявленных нами двенадцати типов следует говорить отдельно.

На основе вышесказанного вырисовывается определенная схема орнаментации *кызыл киймешек алды*. Как уже отмечалось выше, орнамент нижней и боковых частей включает в себя растительные и зооморфные мотивы, мотивы воды, т.е. символы, связанные с земной сферой существования. Разнообразные орнаментальные фигуры, украшающие верхнюю часть платья-накидки, в основе своей имеют крестообразную форму, что связывает их с космогоническими знаками-символами, небесной сферой существования. Центральной же (или промежуточной) частью между «земной» и «небесной» сферами

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Народное орнаментальное искусство каракалпаков. Т. 3. С. 380.

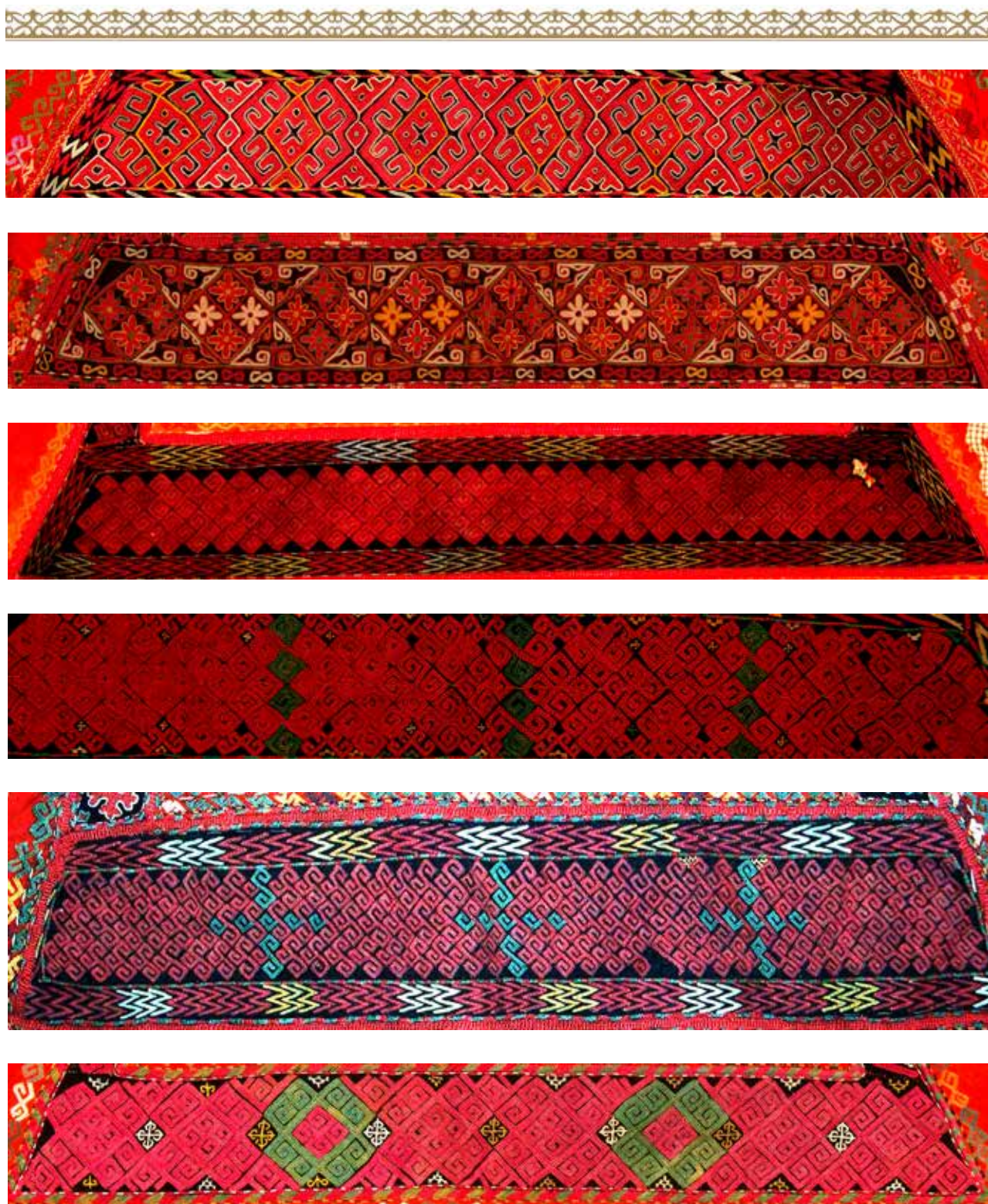


Рис. 8–13. 8. Узор *шубал нагыс*; 9. Узор *кауаша* или *ерик гуль* (цветок хлопчатника или урюка); 10. Узор *мюйтен нагыс*; 11. Узор *мюйтен нагыс* с рядами зеленых ромбов; 12. Узор *мюйтен нагыс* с крестообразными элементами; 13. Узор *сегиз муйиз* с двумя ромбообразными элементами зеленого цвета





Рис. 14–19. 14. Узор *сегиз муйиз* с мотивом *ит табан* (след собаки); 15. Узор *сегиз муйиз* с крестами;  
16. Узор *сегиз муйиз* с 4 крестиками-звездочками; 17. Узор *хорасаны муйиз* (хорасанские рога); 18. Узор *калта гуль*;  
19. Узор *туйе табан* (след верблюда)

является полоса *орта кара*, которая по форме схожа, по нашему предположению, с *бесиком* – детской колыбелью старинного типа.

Данное предположение можно подкрепить сведениями о том, что «каракалпакский свадебный обряд *кокмар* (голубое небо) связан с голубым быком – тотемом мужчин, одновременно голубой и синий цвета (цвета небесной сферы) ассоциировались у каракалпаков с женским началом»<sup>1</sup>.

Роль *бесика* в жизни, верованиях и обрядах каракалпаков играет одну из первостепенных ролей. В родильном обряде *бесик-той* – колыбель – символизирует коня – одного из самых почитаемых каракалпаками животных, «бесик умершего ребенка принято оставлять на могиле, веря, что душа ребенка, переродившись в змею, вновь обретет жизнь»<sup>2</sup>. С учетом версии о размещении *на орта кара* одного из 12 узоров каракалпакских родов, *бесик* является символом рождения будущего поколения (колыбель рода).

Образцами высокого художественного вкуса каракалпакских вышивальщиц являются также белые накидки – халаты *ак жегде*, предназначенные для пожилых женщин. Их шили, как и *ак киймешек алды*, из белой домотканой ткани. Перед, спинка и рукава украшались в основном геометрической вышивкой бордовыми, зелеными и синими шелковыми нитками. Преобладает счетный шов – крест (*шатраш*) и счетная гладь на белом фоне. «По одной версии, – пишет Н.П. Лобачева, – носить *ак киймешек* начинали с 40 лет, *ак киймешек* – признак старости», по другой версии, подчеркивает тот же автор, *ак киймешек*

начинали носить в возрасте 60–65–70 лет (Чимбайский, Кегейлийский, Муйнакский районы)»<sup>3</sup>.

Одним из редких *ак жегде* является образец из частной коллекции, относящийся к категории халатов с вышивкой по ромбовидной сетке. Но в отличие от большинства образцов этой категории внутри каждого ромба вышит восьмилепестковый цветок желтого, сине-голубого, зеленого или бордового цветов, что создает ощущение поля цветов по всей поверхности лицевой и оборотной стороны (спинки) халата-накидки. Ворот данного экземпляра расшит мелким крестиком с повторяющимся узором пирамидальных фигур, но в обрамлении полос с элементами *курбака* (лягушка) и *газ мойын* (гусиная шея). Данный *ак жегде*, скорее всего, можно отнести к категории «исключения из правил» (Рис. 20, 21).

Много загадок для этнографов и исследователей декоративно-прикладного искусства каракалпаков хранит женское платье *кок койлек* (синее платье), «имевшее и другие названия: *кестели койлек* (вышитое) и *халкалы койлек*, т.е. с женскими украшениями, подвесками. Оно бытовало только до первой четверти XX в. (Рис. 22).

*Кок койлек* шили цветными нитями на синей материи (*женгуш*) с воротником – *жага* из красного и черного сукна. Воротник украшался вышивкой тамбурным и петельным швом, в отличие от вышивки на стане и спинке самого *кок койлек*, выполненной крестом. До настоящего времени сохранились лишь считанные образцы этого вида каракалпакской одежды в коллекции Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), формирование которой провели в 1920–1930-е гг. А.Л. Мелков (1929), Н.П. Попо-

<sup>1</sup> Алиева З. Женские ювелирные украшения каракалпаков XIX–XX вв.: дис. ... канд. искусствоведения. Ташкент, 2004. С. 62.

<sup>2</sup> Камалова Р.С. Традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков (XIX–XX веков): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нукус, 1996. С. 8.

<sup>3</sup> Лобачева Н.П. К истории среднеазиатского костюма: каракалпакский кимешек // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 60–66.



Рис. 20. Ак жегде. 1-я четв. XX в. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.



Рис. 21. Ак жегде (спинка). 1-я четв. XX в. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.



Рис. 22. Кок койлек. Фото М. Балтабаева. ГМИ РК им. И.В.Савицкого

ва (1929), А. Давлет (1928–1929), С.П. Толстов (1934), О.А. Корбе и Е.И. Махов (1938), и в Государственном музее искусств в Нукусе, основная часть коллекции которого была собрана его директором И.В. Савицким. Жители Тахтакупырского района еще в 1950-х гг. утверждали, что в синее вышитое платье наряжали невест,

а в Кегейлийском районе это платье предназначалось для *келинчек* (молодухи)<sup>1</sup>. Ряды орнаментальных полос из ромбовидных фигур на груди действительно отдаленно напоминают панцирь, кольчугу. На *кок койлеке* (по центру ниже талии) расположены элементы *сырга нагыс* (серьги), имеющие весьма близкое сходство с древними фаллическими символами. На основе этого выявляется взаимодействие элементов плодородия (в нижней части) с элементами кольчуги (в верхней), что и приводит к появлению образа Матери-воина. Узоры *кок койлека* выполняют функцию оберега. В них сочетаются магические заклинания от сглаза с закодированной информацией об истории рода и племени девушки. Вдоль центральной оси платья вышиты элементы узора «хорасанские рога», число которых указывает на многочисленность колен рода. Дополнительно, вверх по диагонали, от оси расходятся полосы с повторяющимися многоступенчатыми ромбами (Инв. № 22773, РЭМ). Ромбовидные фигуры встречаются и в орнаменте *кок койлека*, имеющем общее название – *сауыт-нагыс* (т.е. узор кольчуги), и это, по-мнению А. Алламуратова, «наводит на мысль, что в украшениях *кок койлека* нашли отклик традиции древнего народа воительниц, воспетых в каракалпакском народном эпосе «Кырык кыз» (Сорок девушек)»<sup>2</sup>.

Не менее уникален по своему техническому исполнению богато украшенный женский головной убор *саукеле*<sup>3</sup>, состоящий из сукон-



Рис. 23. *Саукеле*. Кон. XIX – нач. XX в.  
Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

ной шапочки с наушниками, украшенной многочисленными серебряными с позолотой нашивками, коралловыми бусинами и бирюзой (Рис. 23).

Верхняя часть *саукеле* в виде шапочки (*тумамак*) имеет в своей основе перекрестие из черных полос ткани с вышитыми на них крестообразными деталями (частн. собр.). Крестообразными же деталями шелковыми бордовыми и желтыми нитями расшита поверхность *тумамака* на *саукеле* из собрания Государственного музея Востока в Москве (КП 50972 ГМВ), в отличие от предыдущего, не имеющего перекрестия. Аналогии каракалпакскому старинному головному убору *саукеле* ученые находят не только в шлемовидном головном уборе хорезмийского царя на одной из хорезмийских монет I в. до н.э., но и в изобразительном материале из Урарту, отмечая переднеазиатское влияние по форме и манере украшения, по применению красного и черного фона для вышивки, использованию кораллов,

<sup>1</sup> Лобачева Н.П. Из истории каракалпакского женского костюма (к проблемам историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана) // Советская этнография. 1984. № 4. С. 20.

<sup>2</sup> Кырык кыз (Сорок девушек) / Каракалпакский народный эпос. Переложение А. Торковского. Нукус, 1983.

<sup>3</sup> По сведению автора статьи на сегодняшний день известны лишь 10 образцов каракалпакских *саукеле*, хранящихся в государственных и частном собраниях: ГМИ

РК – Государственный музей искусств Республики Каракалпакстан им. И.В. Савицкого (г. Нукус) – 1 экз.; ГКМ РК – Государственный краеведческий музей РК (г. Нукус) – 1 экз.; РЭМ – Русский этнографический музей (г. Санкт-Петербург) – 4 экз.; ГМВ – Государственный музей Востока (г. Москва) – 1 экз.; частное собрание – 2 экз.

вставляемых в высокие оправы<sup>1</sup>. Отметим, что высокие головные уборы в виде шапок-ушанок носили уже в V–IV вв. до н.э. скифо-саки, свидетельством чему – материалы открытых археологами на территории Горного Алтая курганных захоронений.

Прикрепленные к *саукеле* сзади длинные полосы ткани с вышивкой получили название *халка*, *халыка* (или *алака*). Причем различаются верхняя часть в виде накосника и нижние полосы. Верхняя, являясь продолжением шапочки *тумака*, шилась из красного и черного сукна (иногда из коричневого бархата) и украшалась вышивкой тамбурным швом.

Традиционными образцами вышивки каракалпакских вышивальщиц являются также *женгсе* – приставные нарукавники к шелковому женскому халату *жипек шапан*, *айдынлы шапан*, меховых шуб (тон), и *женг уш* – вышитые манжеты на рукава платья (Рис. 24). «Вышивка на *женгсе*, – отмечала А.С. Морозова, – всегда линейной композиции. Выполнялась она различной техникой, в зависимости от ткани каждой полосы: по сукну вышивался редкий узор, преимущественно растительного характера строчкой тамбуром и другими мелкими швами; по *мате* крестом со сплошным зашивом фона, с орнаментом геометрического характера<sup>2</sup>. В композициях присутствуют элементы в виде многоступенчатых ромбов, пирамиды из мелких многоцветных треугольников. Мотивы – *газ мойын* (гусиная шея), *ит табан* (след, лапа собаки), *хорасаны муйиз* (хорасанские рога), *кос муйиз* (парные рога), *кумырска бель* (талиа



Рис. 24. *Женгсе* – нарукавники. Вышивка по сукну красного цвета. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

муравья), мотивы *шаян куйрыкши* (хвост скорпиона), *кауаша* или *ерик гуль* (цветок хлопка или урюка), *ыргак* (зигзаг) и т.д.

В отличие от *женгсе* из синей маты с вышивкой крестом, нарукавники из красного сукна преимущественно расшивались тамбурным швом (Рис. 25). Это еще одна из характерных особен-



Рис. 25. *Женгсе* – нарукавники. Ткань – *мата* синего цвета. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

<sup>1</sup> Морозова А.С. Каракалпакский женский шлемовидный головной убор «саукеле» / Археология Средней Азии, VI. // Научные труды ТашГУ. Вып. 200. Кн. 41. 1963. С. 134–137.

<sup>2</sup> Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпачков начала XX века (к вопросу этногенеза): дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1954. С. 124.

ностей каракалпакской вышивки мастериц: синяя ткань *мата* изначально предназначалась для вышивки крестом геометрических элементов (подтверждением этому служит и праздничное платье *кок койлек*, манжеты *женгсе*, а тамбурный или другой шов чаще ложились на черное и красное сукно с орнаментом преимущественно растительного характера (за исключением *кий-мешек*ов с вышивкой крестом на центральной полосе *орта кара*) (Рис. 26).

Женщины-каракалпачки достигли виртуозного мастерства и в вышивании различных сумочек – текстильных емкостей. Из предметов мелкой вышивки особое место занимают *шай калта* – мешочки для чая. Они имели разную форму: прямоугольную, полуовальную, квадратную



Рис. 26. Вышивка крестом-шырыш нагыс тигу по синей ткани-мата. Фото М. Балтабаева

и вышивались шелковыми цветными нитями тамбурным швом *жона нагыс*, *куртарып нагыс*, петельным швом *ильме*. Среди орнаментальных элементов встречались все типы орнаментов в их многочисленных вариациях (Рис. 27).

Искусство каракалпакской резьбы по дереву – плоскорельефное, выполненное от руки. Наряду с вышивкой оно наиболее полно отражает особенности каракалпакского орнаментального искусства, в котором преобладают растительные, геометрические, зооморфные мотивы чаще архаического типа, реже – предметно-сюжетные. Можно отметить четыре основных вида компоновки элементов: рядами, розетками, решетками по сетке квадратов и треугольников и сложносоставными фигурами (Рис. 28).

Геометрические мотивы относятся к наиболее древним, известным еще со времен неолита, и трактовались у многих народов мира то как изображение солнца, планет, звездных миров (астральные фигуры), то как онгон (шаманские изображения), то как эмблема или герб.

**Круг.** Говоря о роли круга в жизни и искусстве каракалпаков З.Ж. Алиева подчеркивает:



Рис. 27. Шай калта – мешочек для чая. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.



Рис. 28. *Сабаяк* – подставка для посуды. Нач. XX в.  
Фото автора. ГМИ КК им. И.В. Савицкого

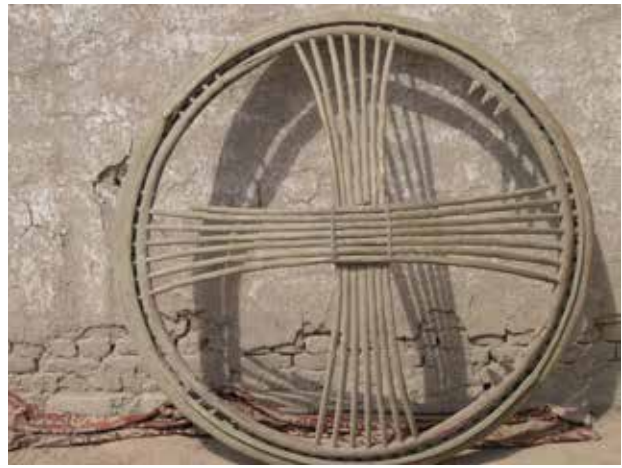


Рис. 29. *Шанарак* – конструкция купола юрты.  
Фото автора

«Круг с перекрестием у кочевников ассоциировался с образующей купол юрты конструкцией *шанарак* (аналогия понятия «семья»), состоящей из массивного обруча с крестообразно прикрепленными жердями (Рис. 29). Через отверстие *шанарак* выходил дым очага и проникал дневной свет, он символизировал благополучие и связывался с символом Солнца»<sup>1</sup>, Луны, а также с идеей плодородия. Об отношении человека к Солнцу говорится в одной из каракалпакских пословиц: «*Ай бо(л) маса ахъылдан адасады, кюн бо(л) маса кенъолди кир басады*» (Если не будет луны, то (люди) с ума будут сходить, если не будет солнца, то зачерствеет сердце (букв. – грязь осядет))<sup>2</sup>.

В декоре войлочных изделий мотив круга встречается достаточно часто. В казахской семье Сактагановых, проживающих в Нукусе, хранится каракалпакский войлочный *текиймет*

(2,5x1,20 м), изготовленный в совхозе Жана-Дарья Тахтакупырского района и полученный в качестве приданого хозяйкой семьи Джаксебике (1939 г.р.). В основе композиции *текимета* – два центрических круга с солярными знаками, которые вписаны в прямоугольную многоцветную рамку. Широкое поле каймы, имеющее общий оранжевый фон, оформлено рядом волнообразных элементов естественного цвета самой шерсти и второй цветной прямоугольной рамкой. Две многоцветные рамки отличают его от *текийметов*, встреченных в Кегейлийском районе (Рис. 30).

**Ромб** также относится к наиболее древним элементам, известным еще по энеолитической керамике Центрально-Азиатского региона. Это один из немногих символов, сохранивших свою семантику в последующие эпохи.

О формообразующей функции ромба свидетельствует *киймешек*, который по своей геометрической конфигурации в развернутом виде и представляет ромб. В основе формы ромба (символа плодородия) – два равнобедренных треугольника. Навершие одного из них обращено

<sup>1</sup> Алиева З. Женские ювелирные украшения каракалпаков XIX–XX вв.: дис. ... канд. искусствоведения. Ташкент, 2004. С. 104.

<sup>2</sup> Баскаков Н.А. Каракалпакский язык // Материалы по диалектологии: в 2 т. М., 1951. Т. 1. С. 155.



Рис. 30. *Текиймет* – орнаментированный войлочный ковер. 1980-е гг. г. Нукус. Фото автора

вверх, что является небесным символом, символом мужского начала, наверхие другого обращено вниз – земной символ, символ женского начала. Союз противоположностей – мужского и женского, небесного и земного создает объединение двух миров, рождающих семью. Таким образом, форма ритуального свадебного платья *кызыл киймешека* – симбиоз фигур (треугольника и ромба) с их древнейшей семантикой и определенной схемой орнаментации.

На редком экземпляре каракалпакской куклы из фондов РЭМ (инв. № 23884), которая «в древности, видимо, изготавливалась как вместилище души умершего»<sup>1</sup> передача черт лица выполнено в виде ромба из пересекающихся шелковых нитей белого, синего, бордового и желтого цветов. Ромб весьма часто встречается и на ковровых изделиях, выполненных каракалпакскими женщинами. Таким образом, ромб, как наиболее устойчивый из целого ряда геометрических элементов, связан с представлениями о Матери-Прародительнице и является символом плодородия и семьи (Рис. 31).

<sup>1</sup> Камалова Р.С. Традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков (XIX–XX веков): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нукус, 1996. С. 8.



Рис. 31. *Кууыришак* – кукла. Передача черт лица в виде ромба. Нач. XX в. Фото автора. РЭМ

**Треугольник** – широко распространенный орнаментальный мотив каракалпаков. Так, на *куйрыкше* (хвосте) одного из *кызыл киймешек* (частн. собр.) пришито четыре треугольных *жауырыниша* (по два с каждого края). Их использование на женском ритуальном платье *кызыл киймешек* можно объяснить тем, что «одним из значений... треугольника было лоно женщины, связанное с представлением о плодovitости»<sup>2</sup>. Треугольный амулет, пришитый к спинке одежды ребенка «был связан с поверьем в наибольшую уязвимость затылочной части головы и, может быть, с ее сакрализацией», в связи с этим – существование одного из суеверных правил каракал-

<sup>2</sup> Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С. 55.





Рис. 32. Жаурыниша – вышитый амулет.  
Фото В. Гончаренко

паков – «не целовать ребенка в затылок, так как он может вырасти упрямым»<sup>1</sup>. Использование *жаурыниша* на ритуальном платье *кызыл кий-мешек*, на мужском тулупе *постын*, на одежде ребенка, подтверждает факт веры каракалпаков в его магические функции и ограждение от сглаза, несчастий и болезни (Рис. 32).

**Крест (атанак)** – один из наиболее часто встречающихся элементов в изделиях народных каракалпакских мастеров с его вариантами – стреловидными или крючковидными (рогообразными) завершениями. Крестообразные фигуры соотносятся с космогоническими или культово-магическими представлениями жителей Центральной Азии и связаны с символом Солнца... Мотив креста известен по керамике еще с эпохи неолита. Геометрические элементы в виде креста имеются на достаточно редком комплекте каракалпакской х/б мужской одежды, хранящейся в фондах Государственного музея истории Узбекистана. Комплект состоит из широкой, свободного покроя рубахи (*ойма жага*

<sup>1</sup> Алиева З. Женские ювелирные украшения каракалпаков XIX–XX вв.: дис. ... канд. искусствоведения. Ташкент, 2004. С. 135.

*койлек*) (инв. № Э.18, 1–18) и штанов (*ышитан*), сшитых из светлой бязи (инв. № Э.17, 1–17). Передняя планка рубахи и стоячий воротничок украшены вышивкой шелковыми нитями (бледно-зеленого и бордового цветов). Вышивка состоит из двух зигзагообразных полос, между которыми по вертикали проходит ряд крестообразных элементов (Рис. 33). Кажущийся на первый взгляд незамысловатым узор несет, тем не менее, защитную функцию. Крест и крестообразные элементы в прикладном искусстве каракалпаков встречаются повсеместно: в резьбе по дереву и на многочисленных образцах вышивки, ковровых изделиях и *шиях*, на головном уборе *саукеле*, на ювелирных изделиях.

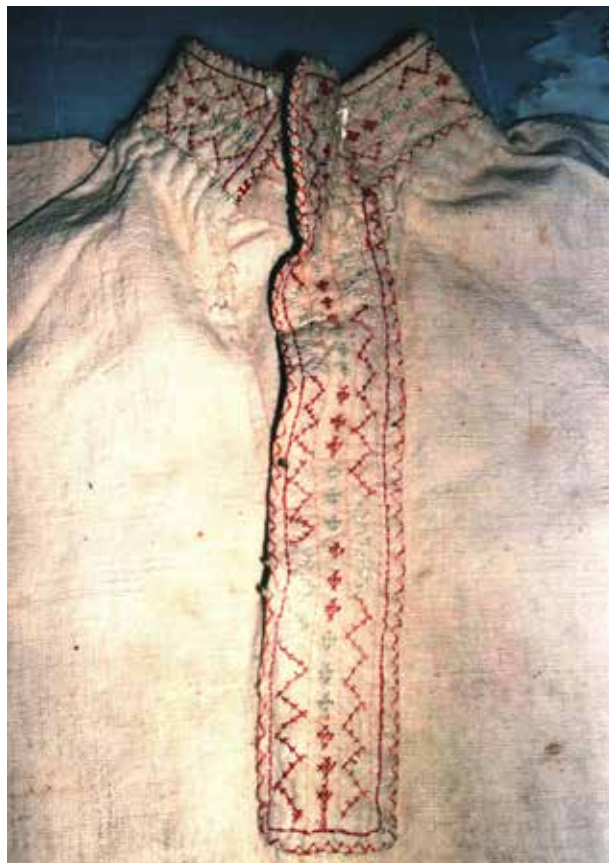


Рис. 33. Ойма жага койлек – мужская рубаха.  
Фото автора. ГМИ Узбекистана

**Свастика** – наиболее редко встречающийся элемент в орнаментальной системе каракалпаков. Одним из ярких примеров использования свастики служит вышивка накидки – *ак жегде* (Инв. № 22779, РЭМ). Свастика изображена в центре мотива *колтыкша муйиз* (Рис. 34). У отдельных народов мотив свастики со временем трансформировался в зооморфно-растительные элементы или в вихревую розетку, напоминающие одновременно как перекрещивающиеся рога, так и растительные элементы с загнутыми вовнутрь лепестками.

**Медальон «гель»** использовался исключительно в ковровом декоре как племенной знак-герб и включал в себя космогонические (геометрические) и зооморфные элементы, в частно-



Рис. 34. Накидка *ак жегде* с элементами свастики.  
Фото автора. РЭМ

сти, условные изображения рогатых животных и птиц – покровителей древних скотоводов. Считается, что «гель», как отличительный знак племени, появляется в искусстве кочевых народов одновременно со сложением различных этнических групп (Рис. 35).

В.Г. Мошкова трактует «гель» как «элемент геральдического значения, куда входит и изображение родовых знаков (тамга)» (Мошкова, 1970. С. 43)... Э.Ф. Гюль, развивая гипотезу В.Г. Мошковой относительно семантики элемента «гель», обосновывает его геральдический статус тем, что само наименование элемента, трактуемого в различных источниках как «гюль» – цветок или «гель» (*кель, куль* – тюрк. – И. Б.) – озеро, на самом деле происходит от «эль» (Гюль, 1995. С. 3). Термином «эль» (у карак. «ель» –



Рис. 35. Медальон «гель» на ковровой сумке каршин.  
1920–1930-е гг. Фото Н. Утарбекова. Частн. собр.

племя, земля) называлась устойчивая социальная система, объединяющая в единое целое кочевые племена, которые в период своего расцвета существовали как государственные образования; такая система была свойственна для всех великих степных империй.

Вероятнее всего, в прошлом «гели» в каракалпакских ковровых изделиях, так же как и туркменские «гели», имели характерные племенные особенности. Со временем забылось их предназначение как племенного знака, форма их упростилась, стала более размытой. В «гелях» появилась конкретизация, а его элементы стали более схематичными, упрощенными, выполняя в основном декоративную функцию.

Зооморфные мотивы в каракалпакском орнаментальном искусстве наиболее многочисленны. **Первая группа** представляет животное по принципу «целое по части» (рога (*муйиз*), ромб с крючками, многоступенчатые ромбы с 12 крючками (*он еки муйиз*), когти) и др. Это – тотемные знаки, элементы древнейшего происхождения, которые были связаны с верой в их сакральную силу.

Магическими свойствами наделялись также следы отдельных животных, птиц, мышей, собак. Например, благодаря распространенному у каракалпаков культу собаки в декоре прикладного искусства, в частности в вышивках, встречаются элементы, связанные с этим животным – *ит табан* (следы, лапы собаки). Этот мотив украшает ритуальное платье *кызыл киймешек*, мешочки для чая – *шай калта* и т.д. Особая связь существует в обрядах каракалпаков, касающихся новорожденного ребенка и собаки. «Например, иногда послед женщины после родов бросали собаке; ...первая одежда ребенка называлась “*ит койлек*” (собачья рубашка. – И. Б.), первая

болезнь ребенка называлась “*ит тийме*” (букв. собака не тронула. – И. Б.) и в способах “лечения” этой болезни постоянно фигурирует культ собаки; давали собаке лизать “больного” ребенка и т.д.»<sup>1</sup>. Подобные обряды были связаны с желанием передать новорожденному часть силы и выносливости собаки.

**Магико-охранительные элементы.** В эту группу мы включили зооморфные элементы, которые не были связаны с тотемными животными, но носили характер оберегов. Это такие мотивы, как *шаян куйрыкша* (хвост скорпиона) и *омыртка* (позвонок). Особое отношение к скорпиону, способного, по поверьям, уберечь от сглаза и защищать от негативных явлений, было связано со свойствами этого насекомого, обладавшего ядом и острым жалом.

**Элементы, геометрические по форме, но с зооморфными названиями.** В эту группу могут быть включены такие орнаментальные элементы, как *тышкан из* (мышинный след), *газ мойын* (шея гуся), *кумырска бель* (талия муравья), *кой тиси* (зубы барана), *бори коз* (волчий глаз), *кус тили* (язычок птицы), *балык коз* (рыбий глаз). Элементы этой группы получили свои названия по их ассоциации с конкретными прототипами. Как правило, это служебные элементы, играющие в композициях дополнительную, вспомогательную роль. К примеру, такие мотивы, как мелкие квадратики, связывались с глазом и следом.

Среди широко распространенных мотивов в орнаментике генетически близких к каракалпакам народов (киргизов, казахов, кочевых узбеков, обских угров, мордовцев, чувашей, башкир) –

<sup>1</sup> *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 154.

S-образный элемент. Семантика S-образного элемента у каракалпаков была связана с символом воды, который часто использовался в резьбе по дереву, в ковровых изделиях и вышивке. Наиболее четко S-образный знак просматривается на зооморфном, в форме верблюда, оссуарии (I в. до н.э. – I в.н. э), найденном близ Ангка-Калы в Турткульском районе Каракалпакстана (коллекция ГМИ РК им. И.В. Савицкого), что еще раз подтверждает древность его происхождения. Возможно, стилизованный S-образный мотив являлся тотемом одного из каракалпакских племен. Позднее он был назван *кумырска бель* (талия муравья), потому что только визуально ее напоминал (впрочем, как и мотивы «хвост собаки», «зубы барана», «язычок птицы»).

**Вторая группа** – это мотивы, изображающие животных целиком (верблюд, собака, лягушка), включающая изображения животных целиком, малочисленнее по сравнению с первой группой. Изображение животного целиком можно связать с ослаблением тотемных представлений. Сюжеты с такого рода мотивами можно отнести к изобразительному фольклору.

Большее исключением, чем закономерностью, является встреченный нами *ак баскур*, в орнаментальное оформление которого включен караван из четырех взрослых верблюдов, двух маленьких верблюжат, наездника на лошади, сопровождающего шествие каравана, собаки и четырех человек, предельно стилизованных и с фронтальным расположением их фигур (частн. собр.)<sup>1</sup> (Рис. 36).

**Растительные мотивы.** Спектр растительных орнаментальных мотивов наиболее полно представляют вышивка и искусство резьбы по дереву. В таких видах традиционного искусства, как тиснение по коже, ковроткачество, ювелирное дело, растительная орнаментика уступает место зооморфной.

Как правило, растительный декор связывается с художественной культурой ислама. Однако каракалпаки сохранили собственный багаж флоральных символов и элементов, имеющий более древнее, доисламское происхождение. У коче-

<sup>1</sup> Богословская И.В. Зооморфные мотивы в каракалпакском орнаментальном искусстве // SAN'AT. 2009. № 2. С. 15–18.



Рис. 36. *Ак баскур* с фигурками животных и людей. Начало XX в. Фото автора. Частн. собр.



Рис. 37. Мотив «Древо жизни», или «Древо Мировое».  
Фото. Н. Утарбекова

вых и полукочевых племен степень приближения орнаментальных растительных элементов к естественным видам изображаемых цветов незначительна. Мы выделили следующие наиболее характерные растительные мотивы.

«Древо жизни» или «Древо Мировое». В искусстве каракалпаков мотив дерева имеет различные трактовки и интерпретации: например, воспринимается как «*муйиз*, который трансформировался в резьбе по дереву в стержень с рогами в виде многоярусных ветвей»<sup>1</sup> (Рис. 37).

В вышивке легко угадывается замысел мастериц изобразить стебли, листья, заросли тростника и другие мотивы, которые, как правило, не имеют названия, а придумываются мастерицами или владельцами во время беседы и носят импровизированный характер, чаще всего по сходству с чем-то. Цветочные мотивы присутствуют в декоре почти всех видов одежды и бытовых предметов, украшенных вышивкой. Наиболее часто встречаются стилизованные элементы *ерик гюль* (цветок урюка), *кауаша гюль* (цветок хлопчатни-



Рис. 38. Фрагмент вышивки *кауаша* или *ерик гюль* (цветок урюка или хлопчатника). Фото В. Гончаренко

ка), *карели гюль* (цветок сливы), *кораллы гюль* (огороженный цветок) (Рис. 38).

**Антропоморфные мотивы.** До сих пор данная группа мотивов не была выявлена. Надо отметить, что антропоморфные мотивы не были характерны для каракалпакской орнаментики как таковые. Тем не менее в более поздних по времени изделиях нами были обнаружены единичные примеры мотивов этой группы, что побудило нас представить их отдельной группой. Такого рода мотивы зафиксированы в вышивке *кзыл киймешек* *алды* (принадлежит директору частного объединения «Айзада» в Нукусе Айзаде Удербаевой). Ранее *киймешек* принадлежал ее бабушке Айгуль Прекеевой (1885–1961), жившей в Караузякском районе г. Муйнака). Под *орта кара* располагаются два ряда элементов в виде стилизованных женских фигурок с широкими бедрами и с закручивающимися в виде спиралек руками. Стилизованные головы имеют форму капельки и расположены четко по центру. Судя по тому, что на одежде условно изображенных женских фигур (в нижнем ряду) отсутствует вертикальный разрез на груди (который делался только на платьях женщин и кормящих матерей),

<sup>1</sup> Ремпель Л.И. К изучению каракалпакского народного искусства // Вступительная статья к кн. И.В. Савицкого «Народно-прикладное искусство каракалпаков. Резьба по дереву». Ташкент, 1965. С. 11.

на вышивке – молодые девушки. Разрез на платьях незамужних девушек делался горизонтально вдоль плеча. Женские фигуры второго ряда повернуты в обратную сторону, символизируя образы девушек, поменявших свой образ жизни на жизнь молодых женщин. Вертикальный разрез на груди платья уже наличествует и тем самым ассоциируется с образом Женщины-Матери, Женщины-Кормилицы, а каплевидный элемент в нижней части фигур ассоциируется с новорожденным, появляющимся на свет (Рис. 39).

Богатейшее каракалпакское орнаментальное искусство базируется на древних традициях культуры степных народов. Основными мотивами каракалпакской орнаментальной системы были: космогонические (геометрические) и тамговые знаки (круг, полумесяц, ромб, треугольник, крест, свастика, «гель» и проч.), являющие собой пример жизнестойкости древнейших племенных художественных традиций;

Каракалпакское орнаментальное искусство основано на традициях доисламской эстетики. В условиях ислама оно сумело сохранить свои архаические черты, в связи с чем каракалпакский орнамент – образец эстетического вкуса и отражение мировосприятия полукочечевого народа. Тесно связанный с древнейшими пластами художественного наследия, каракалпакский орнамент – не застылый комплекс, а живой организм, система эстетических образов знаков, несущих важную культурно-мировоззренческую информацию.

Каракалпакский орнамент является древней знаковой системой, концентрирующей в себе опыт предшествующих поколений, универсальный кодированный язык общения между людьми разных эпох, разных родо-племенных сообществ



Рис. 39. Киймешек алды с антропоморфными элементами. Фото автора. Частн. собр.

и этнических групп, разных половозрастных и социальных категорий во времени и пространстве. Даже при исчезновении практического значения орнамент всегда наполнен эмоциональным содержанием, прививает и развивает художественный вкус человека, облагораживает предметы, окружающие его.

На сегодняшний день культура и искусство каракалпакского народа сталкивается с рядом сложностей, связанных с экологической ситуацией в регионе. Катастрофа Аральского моря, так или иначе, приводит к угасанию традиционного наследия этого талантливого народа. В настоящее время число мастеров, владеющих секретами технических приемов декоративно-прикладного искусства и, в частности, искусства орнаментики, значительно сократилось. В этой связи изучение и пропаганда каракалпакского искусства является важной социокультурной задачей. Орнамент – это ценнейший материал для более полного познания художественной культуры и мировоззрения каракалпаков; его главную цель мы видим в сохранении и адаптации сокровищ культуры этого народа в современном мире.

**Земфира Курбанова**  
**ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ КАРАКАЛПАКОВ**  
**В ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ**  
**И МУЗЕЙНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ**

**Т**радиционная одежда является одним из основных объектов изучения этнографической науки, поскольку способствует расширению наших знаний в области этно- и культурогенеза.

Традиционный костюм каракалпаков начал исследоваться сравнительно недавно, в XX в. Однако этому предшествовал период накопления этнографических сведений, разбросанных по различным отчетам, сводкам и другим материалам, относящимся к XVIII–XIX вв.

Наиболее ранними источниками в изучении традиционного костюма каракалпаков являются сведения, собранные в конце XIX – начале XX в. послами, купцами, военными, участниками различных экспедиций в край. Эти источники представляются весьма интересными, но не носят систематического характера и содержат фрагментарные, зачастую случайные, сведения об одежде и быте каракалпаков.

Одним из наиболее ранних литературных источников, содержащих сведения об одежде каракалпаков, являются наблюдения Гладышева и Муравина, относящиеся к XVIII в., где дается описание разных сторон жизни и быта каракалпаков, в том числе старинного свадебного головного убора каракалпачек – *сэукеле*, известного нам по сохранившимся музейным экземплярам<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 гг. поручиком Гладышевым и геодезистом Муравиним. СПб., 1850. С. 587, 588.

Ценные сведения о внешнем облике и одежде каракалпаков оставили участники научных экспедиций, побывавшие в крае. Важным источником в изучении традиционного костюма являются зарисовки, произведенные художником Н.Н. Каразиным в 1873 г. во время экспедиции по течению Амударьи и с достаточной этнографической точностью запечатлевшие одежду каракалпаков<sup>2</sup>.

Отрывочные сведения об одежде каракалпаков содержатся в работе путешественницы А. Роскиковой. Она характеризует ее следующим образом: «Что касается костюма каракалпачек, например особенно головного убора, – то он своеобразен и до крайности оригинален»<sup>3</sup>. Изображения одежды каракалпаков даны в фотоиллюстрациях к материалам статистико-экономического обследования населения Амударьинского отдела, проведенного Переселенческим управлением в 1912–1913 гг.<sup>4</sup>

Наиболее ранними из доступных нам иллюстративных источников являются фотографии и рисунки А.Л. Мелкова<sup>5</sup>. А.Л. Мелков работал в

<sup>2</sup> Каразин Н.Н. В низовьях Аму // Вестник Европы. 1875. № 3. С. 186–229.

<sup>3</sup> Роскикова А.Е. По Аму-Дарье от Петроалександровска до Нукуса // Русский вестник. 1902. № 8. С. 587.

<sup>4</sup> Материалы по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства и землепользования в Аму-Дарьинском отделе Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1915. Вып. 1, рис. 16, 22, 34, 49, 51.

<sup>5</sup> Мелков А.Л. Каракалпакская экспедиция Общества изучения Казахстана. 1928–1929 гг.: фотоальбом // РФФБ ККО АН РУ, Р-270.

Каракалпакии в составе экспедиции, организованной Обществом изучения Казахстана в 1928 г. Хотя в планы экспедиции входила фиксация на фотопленку и обследование кустарных промыслов, А.Л. Мелков намного расширил круг вопросов, охватив практически все сферы жизни каракалпаков того времени. Была произведена съемка ирригационных сооружений, проведения *қазу*<sup>1</sup>, сельскохозяйственных работ, инвентаря рыболовецких хозяйств, и многих других объектов. Эти кадры стали одними из первых фотодокументов, запечатлевших жизнь каракалпакского народа, особенности быта, ирригации, рыболовства. По сей день они являются важным этнографическим источником<sup>2</sup>. Хотя фотографии охватывают различные стороны быта каракалпаков, однако на них можно уловить характерные особенности традиционного каракалпакского костюма, еле уловимые нюансы в его ношении.

В 1930 г. в июне–сентябре Центральным комитетом нового казахского алфавита в Каракалпакскую автономную область был командирован С.Е. Малов. Как отмечает Н.А. Баскаков: «Первые поездки в 1926–1930 гг. преследовали в большей степени этнографические, чем диалектические цели»<sup>3</sup>. Участники экспедиции обогатили уже имеющиеся сведения о каракалпаках, собрав предметы материальной культуры – одежду, украшения, музыкальные инструменты, которые составили основу формирования коллекции краеведческого музея.

Для изучения традиционной одежды каракалпаков большое значение имеют фотоматери-

алы альбома «Каракалпакия в 1920–1940 годы XX века». Альбом включает в себя 13 книг, состоящих из копий фотографии снятых в 1920–1940 гг. А.Л. Мелковым, С.А. Белкиным, Е.Э. Бломквист, П.П. Ивановым<sup>4</sup>. На снимках зафиксированы сцены традиционного быта, обряды, праздники, игры, ремесла и промыслы, типы жилища. Эти фотографии – уникальный материал для изучения костюма в целом, способов его ношения, возрастных различий.

Вышеупомянутые работы представляют особый интерес, так как были написаны и запечатлены в тот период, когда традиционная одежда каракалпаков еще сохранялась в быту. Ее описание, а также фиксация были произведены не с устных сообщений, а непосредственно с самих предметов одежды. Невзирая на то, что эти работы содержат общие этнографические сведения об одежде, без характеристики покроя, особенностей ношения, цветового решения, они являются ценнейшими источниками в изучении традиционного костюма.

В 1927 г. в Каракалпакии работает этнограф А.С. Морозова, которая собирает богатый материал по быту народа. Впоследствии свои наблюдения и записи она использует в подготовке кандидатской диссертации: «Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза)»<sup>5</sup>. Одна из глав работы, посвященная традиционной одежде, дает первое достаточно полное представление о костюме каракалпаков, представляет описание составных частей костюма – верхней одежды, головных уборов, обуви,

<sup>1</sup> Общественные работы по очистке ирригационных сооружений.

<sup>2</sup> Курбанова З.И. Фотоальбом А.Л. Мелкова как источник изучения этнографии каракалпаков // Вестник ККО АН РУз. 2000. № 2. С. 52–53.

<sup>3</sup> Баскаков Н.А. Каракалпакский язык. М., 1951. С. 10.

<sup>4</sup> Каракалпакия в 1920–1940 годы XX века // РФФБ ККО АН РУз. Р-142.

<sup>5</sup> Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза) // Дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1954.



выделив особенности мужского и женского костюмных комплексов.

В целом традиционный костюм каракалпаков А. Морозовой был описан, хотя некоторые элементы недостаточно освещены, например детская одежда. Вызывают некоторую путаницу в работе названия девичьих головных уборов, приведенные в работе<sup>1</sup>.

С 1945 г. к этнографическому изучению Каракалпакии активно приступил Каракалпакский этнографический отряд Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР, в полевых исследованиях которого систематически участвовали этнографы Каракалпакии.

Результаты работы, проведенной этнографическими отрядами, в частности каракалпакским отрядом, приведены в ряде научных статей участников, а также в трудах его руководителя – Т.А. Жданко. Ежегодные экспедиции дали возможность собрать богатый материал по хозяйству, культуре и быту каракалпаков. В них сохранилось описание одежды каракалпаков, даны рисунки, чертежи, фотографии видов одежды, исследуется генезис некоторых форм костюма, орнамента, вышивки и др.<sup>2</sup> В числе других вопросов ею освещены состав и характер мужской и женской одежды, а также изменения в одежде в советский период<sup>3</sup>.

Работы Т.А. Жданко, в которых рассматривалась традиционная одежда в сравнительно-этнографическом аспекте, позволили выявить связи каракалпаков с другими народами. В частности, некоторые элементы вышивки чрезвычайно

близки к комплексу орнаментальных мотивов, распространенных у южных и восточных групп хантов и манси, у шорцев и кумадинцев Северного Алтая<sup>4</sup>.

Среди исследований, посвященных истории одежды, важное место занимает сборник «Костюм народов Средней Азии», в котором на основе исторических источников приводятся сведения о традиционной одежде среднеазиатских народов. Важны для нашего исследования статьи Н.П. Лобачевой, В.А. Мешкерис, О.А. Сухаревой, К.А. Задыхиной и М.В. Сазоновой, характеризующие одежду и головные уборы населения в конце XIX – начале XX в.<sup>5</sup>

Ценным источником в изучении костюма народов Средней Азии и Казахстана явился сборник «Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана», где содержатся богатые сведения о разнообразии форм народного костюма в многонациональном регионе, его этнических особенностях (покрой, ткани, украшения) и чертах сходства, отражающих многовековые историко-культурные контакты этих народов<sup>6</sup>.

Особое значение имеют исследования Н.П. Лобачевой. Ее статьи созданы на базе полевых исследований и исторических материалов разного характера<sup>7</sup>. Огромная заслуга автора за-

<sup>1</sup> Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза). С. 147.

<sup>2</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭЭ. Т. 1. М., 1952. С. 550–561.

<sup>3</sup> Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1. М., 1962. С. 474–485.

<sup>4</sup> Жданко Т.А. Народное орнаментальное искусство каракалпаков // Материалы к исследованию по этнографии каракалпаков // ТХАЭЭ. Т. III. М., 1958. С. 373–410.

<sup>5</sup> Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

<sup>6</sup> См.: Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.

<sup>7</sup> Лобачева Н.П. К истории среднеазиатского костюма (женские головные накладки-халаты) // Советская этнография. 1965. № 6. С. 34–49; Она же. Из истории каракалпакского женского костюма // СЭ. 1984. № 4. С. 14–28; Она же. Каракалпакские головные накладки // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 169–181; Она же. К истории среднеазиатского костюма: каракалпакский кимешек // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 54–71; Она же. Отражение этногенетической истории

ключается не только в том, что собран богатейший материал по одежде народов Средней Азии, но и в том, что был сформулирован ряд гипотез и методологических вопросов, требующих отдельного рассмотрения в будущем.

В статье, посвященной каракалпакским головным накидкам *жегде*, Н.П. Лобачевой анализируются покррой, орнамент, приводятся аналогии с головными уборами соседних народов. Анализ *ақ жегде*, являвшегося принадлежностью костюма пожилой женщины, дает ученой основания предположить, что прототипом *жегде* был однослойный халат, первоначально белый, покрывавшийся разноцветной вышивкой крестом. Она высказывает мнение, что в старину подобные белые однослойные халаты входили в костюмный комплекс молодых женщин наряду с *көк көйлек* и *ақ киймешек*<sup>1</sup>. Подтверждение данного предположения Лобачева видит в богатой вышивке красными нитками, что не согласуется с представлениями о костюме старых женщин; аналогии с костюмами народов других регионов, у которых верхняя одежда из белой дмотканины, украшавшаяся преимущественно счетной вышивкой, первоначально также была в составе костюма молодых женщин. Кроме того, в пользу данной гипотезы она приводит сообщения информаторов о том, что *ақ жегде* раньше носили и молодые женщины<sup>2</sup>.

В одной из поздних работ Н. Лобачева вновь обращается к анализу материалов, собранных в

1950-е гг., где на конкретных примерах доказывает тезис о том, что ключевые моменты этногенетической истории народа находят отражение в традиционной культуре и каждый пласт в этногенезе среднеазиатско-казахстанских народов подтвержден примерами из области обрядности и костюма. На этом основании Н. Лобачева говорит об отражении этногенетической истории в традиционной материальной и духовной культуре народов.

Черты кипчакского костюма она видит в одежде казахов, каракалпаков, узбеков, туркмен, в частности в деталях казахско-каракалпакского головного убора *киймешек*. Кипчаки, видимо, были знакомы с техникой вышивки тамбурно-петельным швом, любили красный и черный цвета в одежде, во всяком случае, в ее отделке, – пишет она<sup>3</sup>.

С.К. Камалов через традиционную одежду каракалпаков анализирует социально-экономическое положение каракалпаков XVIII–XIX вв. В его работе, посвященной жизни каракалпаков того периода, дается краткое описание женского и мужского костюмов<sup>4</sup>.

Некоторые сведения о традиционной одежде содержатся в работе каракалпакского ученого Р. Косбергенова<sup>5</sup>. Однако эти описания содержат только краткую информацию с перечислением названий. Косбергенов отмечает, что женский и мужской халаты *шапан* у каракалпаков не имели различий. Различия же, хотя и малозначительные, все же имелись<sup>6</sup>. *Сәўкеле* Косбергенов на-

в материальной и духовной культуре народов Среднеазиатско-Казахстанского региона (по материалам середины XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. Т. V. М., 2006. С. 47–94.

<sup>1</sup> Лобачева Н.П. Из истории каракалпакского женского костюма. С. 24–26.

<sup>2</sup> Лобачева Н.П. Каракалпакские головные накидки. С. 180.

<sup>3</sup> Лобачева Н.П. Отражение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов Среднеазиатско-Казахстанского региона. С. 70–74.

<sup>4</sup> Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX веках. Ташкент, 1968. С. 145–147.

<sup>5</sup> Косбергенов Р.К. Присоединение Каракалпакии к России. Нукус, 1972.

<sup>6</sup> Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века. С. 126; Этнография каракалпаков XIX –

зывает повседневным головным убором женщины<sup>1</sup>, в то время как большинство исследователей наделяют этот головной убор ритуальной атрибутикой, отмечая, что надевала его невеста только во время свадебного обряда, в день проводов ее в дом жениха<sup>2</sup>.

Свой вклад в изучение одежды внес искусствовед А. Алламуратов, который, исследуя *көк көйлек*, находит в его орнаменте отражение народных обрядовых, религиозных, художественных традиций разного времени и происхождения<sup>3</sup>.

С 1970-х гг. этнографы Каракалпакстана занимают вопросы изучения одежды как части материальной культуры каракалпаков. Одной из основных проблем стало выявление традиционных черт в одежде каракалпаков XIX – начала XX в. В результате удалось собрать сведения о частично уже исчезнувшем старинном народном костюме каракалпаков, приобрести образцы традиционной одежды. Были сделаны чертежи, зарисовки, фотографии, описания комплексов характеризующих возрастные отличия, тип хозяйства, сезон ношения, локальные особенности, записаны названия каждой части одежды и места расположения орнаментов. Результатом многолетних исследований явилось издание сборника «Этнография каракалпаков», где традиционной одежде отведен один из разделов<sup>4</sup>.

начала XX века. Материалы и исследования. Ташкент, 1980 С. 88.

<sup>1</sup> Косбергенов Р.К. Присоединение Каракалпакии к России. С. 54–55.

<sup>2</sup> Морозова А.С. Каракалпакский женский шлемовидный головной убор «сауке-ле» // Археология Средней Азии. Т. VI. Ташкент, 1963 С. 138; Лобачева Н.П. Отражение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов Среднеазиатско-Казахстанского региона. С. 66.

<sup>3</sup> Алламуратов А. Каракалпакская народная вышивка. Нукус, 1977. С. 16–18.

<sup>4</sup> Этнография каракалпаков. С. 57–101.

Существует ряд статей, посвященных отдельным элементам традиционной одежды. В этом плане необходимо отметить работы этнографов Х.Е. Есбергенова<sup>5</sup>, С.Х. Есбергеновой<sup>6</sup>, З.И. Курбановой<sup>7</sup>.

Своего рода обобщением имеющихся этнографических сведений стала работа Дэвида и Сью Ричардсон<sup>8</sup>. Монография содержит раздел, посвященный традиционным и современным видам одежды. Книга английских авторов богато иллюстрирована и является, пожалуй, первой работой, посвященной каракалпакам, опубликованной за рубежом.

Составители фотоальбома «Каракалпакский костюм» не стремились произвести каких-либо открытий в области изучения костюма. Данная работа в первую очередь служит популяризации традиционной одежды, т.к. в него вошли музейные экземпляры, а также неким пособием для модельеров, обратившихся к возрождению традиционных видов одежды, а также для дизайнеров, использующих в современном дизайне элементы народной одежды<sup>9</sup>.

Различные представления и поверия, связанные с одеждой и украшениями, занимавшие и продолжающие занимать значительное место

<sup>5</sup> Есбергенов Х. Ритуальная одежда каракалпачек – көк көйлек // Вестник ККО АН РУз. 2002. № 3. С. 66–67; Саукеле. К вопросу об этногенезе каракалпаков // Вестник ККО АН РУз. 1999. № 2. С. 100–102.

<sup>6</sup> Есбергенова С. Кызыл киймешек – ритуальная накидка каракалпачек (к вопросу этнокультурных связей) // Вестник ККО АН РУз. 2002. № 4. С. 83–85.

<sup>7</sup> Kurbanova Z.I. Tobelik, the Ancient Headdress of the Karakalpak Women // International Journal of Central Asian Studies. Seoul. Vol. 20. 2016. P. 109–126.

<sup>8</sup> Richardson David and Sue. Qaraqalpaqs of the Aral Delta. Munich: Prestel, 2012.

<sup>9</sup> Карлыбаев М.А., Курбанова З.И. Традиционный костюм. Нукус, 2014.

в традиционной культуре каракалпаков, анализируются в статье автора этих строк<sup>1</sup>.

Помимо письменных материалов, еще одним очень важным источником в изучении национальной одежды являются музейные коллекции. Они хранятся в Каракалпакском государственном музее истории и культуры (КГМИК), Каракалпакском государственном музее искусств им. И.В. Савицкого (КГМИ). Кроме отмеченных двух музеев, коллекция каракалпакской одежды есть в Российском этнографическом музее (РЭМ). Она была подобно описана М. Перлиной<sup>2</sup>.

Эти собрания имеют большое значение для изучения традиционного костюма, позволяют расширить исследование, дать подробное описание видов одежды, существовавших в конце XIX – начале XX в., рассмотреть его половозрастные особенности, цветовое решение и орнаментацию.

Коллекция одежды, хранящаяся в КГМИК, включает 537 единиц. Создавалась она из отдельных предметов и не составляет единого костюмного комплекса. В описях зачастую отсутствуют данные о названии предмета, его функциональном назначении, месте приобретения, что затрудняет работу с ним.

Мужская одежда в собрании музея представлена следующими видами: рубаша *көйлек*, халат *шапан*, шуба *сен-сен*, *постын*. Виды обуви многочисленны: сапоги *бэйкем*, калоши *геййи*, валенки *байпақ*. Головные уборы состоят из традиционных шапок *шөгирме* и тюбетеек *тақыя*.

<sup>1</sup> Курбанов З. Традиционные верования и представления каракалпаков, связанные с одеждой и украшениями // Вестник антропологии. 2016. № 3. С. 63–72.

<sup>2</sup> Перлина М. Каракалпакские коллекции Государственного музея этнографии народов СССР // Вестник КК ФАН УзССР. 1969. № 2. С. 59–66.

Несмотря на отсутствие некоторых предметов традиционного мужского костюма, они в целом дают о нем полноценное представление (Рис. 1).

Из мужской одежды преобладают халаты – 90 штук. Имеются *шапан*, изготовленные из кустарной и фабричной ткани, сшитые вручную и



Рис. 1. Традиционный мужской костюм из собрания КГМИК. 2013 г. Фото А. Маткаримова

на швейных машинах, как летние, тонкие, так и зимние стеганые.

Нательная одежда *көйлек* сшита из белой хлопчатобумажной ткани с овальным вырезом для головы. Ворот отделан традиционной красной тесьмой.

Сапоги *бәйкем етик*, или как их еще называют, *ақ пушта* хранятся в единичном экземпляре в фонде КГМИК. Изготовлены они из белой кожи, имеют загнутый носок.

Более полно в собрании музея представлен женский костюм – 395 предметов. Большинство вещей относится к первой половине XX в. Имеются и отдельные предметы более раннего происхождения – конца XIX в.

Женская одежда в коллекции Государственного музея истории и культуры включает следующие предметы. Из верхней одежды – несколько разновидностей халатов: *пашшайы шапан*, *мәдели шапан*, *зер шапан*. Имеются рубахи-платья, а также головные накладки *қызыл жегде*. Обувь также представлена скудно, насчитывает лишь по паре предметов: сапоги, калоши, ичиги (Рис. 2).

Большую ценность представляют предметы, относящиеся к головным уборам. Среди музейных образцов имеется старинный свадебный головной убор *сәүкеле*, девичьи тубетейки и большое количество платков, используемых женщинами в качестве традиционных тюрбанов.

Женский костюм из собрания КГМИК включает в себя не только будничные виды одежды, но и праздничную. К таковым относятся традиционные рубахи-платья *көк көйлек* со сплошной богатой орнаментацией на груди. Исследователи считают, что композиция ее декора под названием «*саўыт нагыз*» («узор кольчуги») наиболее



Рис. 2. Традиционный женский костюм из собрания КГМИК. 2013 г. Фото А. Маткаримова

архаична<sup>1</sup>. Данный предмет костюма представляет наибольшую ценность в изучении обрядовых, религиозных, художественных традиций разного времени и происхождения, наложивших свой отпечаток на орнаментацию платья<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Алламуратов А. Каракалпакская народная вышивка. С. 16.

<sup>2</sup> Жданко Т.А. О близости некоторых исторических традиций у каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. С. 169–171.

Еще одним предметом традиционного женского костюма является накидка-халат *жегде*. В музейной коллекции имеются *қызыл жегде* (красный) и *ақ жегде* (белый). Нас заинтересовал один из экземпляров *ак жегде*, отличающийся богатой вышивкой, с использованием как типичных каракалпакских, так и нетипичных элементов узора. Вышивка, преимущественно геометрического и растительного характера, покрывает полностью *ақ жегде* (Рис. 3).

Большое количество *қызыл киймешек* (104 экземпляра) говорит о его распространенности среди населения. Это вид одежды в виде своеобразного капюшона с отверстием для лица. Он состоит из двух частей: наспинная часть – большой квадратный кусок шелковой или полусшелковой



Рис. 3. *Ак жегде*. КГМИК. 2013 г. Фото А. Маткаримова

ткани, положенный одним углом на голову, под названием *қуйрықша* (хвост). По краям расположена отделка: полоса из красного и черного сукна, расшитая тамбурным швом цветным шелком геометрическим орнаментом. Заканчивается эта полоса по двум нижним краям бахромой из бордового и зеленого крученого шелка. Лицевая часть *киймешек* (*алды*) представляет собой усеченный треугольник из красного сукна (*қызыл иуға*), доходящий до уровня груди, с вырезом для лица. Эта часть *киймешек* тоже богато украшалась вышивкой. В нагрудной части посередине треугольника в горизонтальном направлении проложена полоса из черного сукна, сплошь покрытая вышивкой с геометрическим орнаментом в технике тамбурного шва. Вышивка пролегла по всем краям *алды* и вокруг лицевого выреза. Красное поле часто покрывалось отдельными орнаментальными мотивами.

Наибольшую часть экспонатов, являющихся принадлежностью традиционного костюма, составляют женские ювелирные украшения. В фондах музея имеется более 2100 изделий. Основную массу из них составляют обереги – *тумар*, различные серьги – *сырға*, браслеты – *билезик*, кольца – *жүзук*.

Большой интерес представляет традиционное женское украшение *хэйкел*, которое в музее представлено 59 образцами. Искусствовед А. Алламурастов истоки каракалпакского *хэйкел* с рогатым верхом возводит к традиции изображения рогатых животных в Древнем мире и связывает эти традиции с культом плодородия<sup>1</sup>.

Пояса являются дополнением традиционного мужского костюма. *Қамары белбеу* изготовлен

<sup>1</sup> Алламурастов А. Каракалпакское нагрудное украшение *хайкель* // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. С. 81.

из яловой кожи, иногда с подкладкой из местной ткани (*бөз*), украшен крупными металлическими узорными бляхами – *қас*, *бәнт*. Мужчины носили также узенькие кожаные пояса – *қайыс* с комплексом подвесок. В комплекс предметов каракалпакского *қайыс* входили *қынап* – ножны с ножом, *шақша* – табакерка из рога для жевательного табака, *шай қалта* – мешочек с чаем, *шыны қап* – футляр для чайника и пиалки, *темеки қалта* – мешочек для табака. Эти предметы также имеются в этнографической коллекции КГМИК.

ГМИ им. И.В. Савицкого также является обладателем значительной коллекции предметов традиционной одежды. Общее количество экспонатов традиционной одежды составляет 655 предметов.

В коллекции ГМИ им. И.В. Савицкого, хотя и недостаточно полно, представлены женские головные уборы, их более 50 (*сәўкеле*, *төбелик*, *жаўлық*, *тақья*). *Қызыл киймешек* насчитывает 165 образцов. Этот головной убор впервые надевали на невесту во время свадьбы, около дома жениха, когда невеста сходила с арбы, на которой ее привезли. Невеста привозила вышитый ею *қызыл киймешек* в подарок посаженной матери (*мурындық ене*), которая и надевает его на нее (**Рис. 4**).

Редкий головной убор *сәўкеле* в музее хранится в единственном экземпляре. Приобретен был он И.В. Савицким в 1956 г. у жительницы селения Төғыз торе Муйнакского района Гулзиры Алламбергеновой. В момент приобретения *сәўкеле* находился в плохом состоянии, кроме того были утрачены многие детали. Чтобы сохранить данный предмет традиционного костюма каракалпачек, было принято решение произвести реставрацию. Реставрация экспоната была поручена специалистам из Государственной централь-



**Рис. 4.** *Қызыл киймешек*.  
Фотоархив ГМИ РК им. И.В. Савицкого

ной художественной научно-реставрационной мастерской им. И.З. Грабаря – М.П. Рябовой и Т.А. Горошко. В результате кропотливой работы реставраторами было восстановлено шитье на теменной части нитями под цвет авторских, удалены пятна, очищено серебряное шитье, восстановлена подкладка. Очищены все кораллы, стекло и металлические украшения. Им также удалось восстановить шитье по сукну, дублировать основную часть и подкладку, набойки на утраченных деталях.

Благодаря блестящей работе реставраторов на сегодняшний день посетители имеют возможность видеть один из уникальных экспонатов из собрания музея.

Весьма интересен еще один древнейший головной убор женщин – *төбелик*, который представляет собой наглядный образец высокого мастерства каракалпакских ювелиров (**Рис. 5**).

*Төбелик* изготовлялся из тонкого листового серебра, обычно богато украшался бирюзой, кораллами и другими самоцветами. Как и другие



Рис. 5. *Тобелик*. ГМИ. 2013 г. Фото А. Маткаримова

ювелирные украшения каракалпаков, этот головной убор орнаментировался растительными стеблями, цветами и виньетками, отличавшимися от основного фона своим золотистым или серебристым цветом.

В ГМИ им. И.В. Савицкого собрана обширная коллекция ювелирных украшений конца XIX – начала XX в. Основу собрания заложили украшения, переданные в 1968 г. в количестве 845 единиц лабораторией прикладного искусства Института истории, языка и литературы Каракалпакского филиала Академии наук Узбекистана. В дальнейшем собрание пополнялось за счет экспедиций, проводимых музеем, а также за счет закупок разных лет. Коллекция ювелирных украшений ГМИ им. И.В. Савицкого на сегодняшний день составляет более 5500 экспонатов, из них более 3000 – женские украшения (Рис. 6).

Весьма оригинальны бытовавшие у каракалпачек еще в начале прошлого столетия – *халқа-*



Рис. 6. Набор ювелирных украшений. Фотоархива ГМИ РК им. И.В. Савицкого

*плы сырға*. Они представляли собой серьги с длинной цепочкой, проходящей под подбородком от одного уха к другому. Цепочка состояла чаще из ромбовидных подвесок, реже – из мелких деталей в виде лепестков, мелких дутых шариков и пр. Серьги *халқаплы* носили девушки с 12-летнего возраста до замужества. После замужества цепочка снималась и оставалась основная часть серег, которая называлась *сояў сырға*.

Одним из широко распространенных женских украшений является женский браслет – *билезик*. Браслеты у каракалпачек были различные. Одни их них литые (*қуйма билезик*), с рельефным ор-



наментом. Были браслеты несомкнутые, массивные, широкие, состоящие из двух-трех рядов с глазками (как бы спаянные друг с другом). Концы браслетов чаще всего бывали зубчатые, напоминали лапы или зубы хищных животных.

В коллекции одежды Музея им. И.В. Савицкого имеется большое количество нарукавников *жеңсе*. *Жеңсе* представляли собой вышитые полосы правильной трапециевидной формы, положенные на подкладку. Они складывались по продольной стороне, образуя узкие нарукавники, которые в случае надобности приметывались легкими стежками к рукавам одежды. Обычно ткань, на которой производилось вышивание, составлялась из нескольких полосок разной материи – красного и черного сукна и кустарной материи темного оттенка. Вышивка на *жеңсе* – всегда линейной композиции. Выполнялась она различной техникой, в зависимости от ткани каждой полосы: по сукну вышивался редкий узор, преимущественно растительного характера, строчкой, тамбуром и другими мелкими швами; по материи – крестом, со сплошным зашивом фона, с орнаментом геометрического характера.

Вышитые нарукавники, безусловно, имеют древнее происхождение. В работе С.П. Толстого «К вопросу о происхождении каракалпакского народа» отмечено сходство *жеңсе* с вышитыми нарукавниками на изображении четверорукой хорезмийской богини афригидского времени<sup>1</sup>.

Таким образом, в фондах музеев Каракалпакстана хранятся те разновидности одежды (жен-

ская и мужская одежда, головные уборы, обувь), которые когда-то были описаны в различных письменных источниках конца XVIII – начала XX в., дневниках путешественников, записках ученых – участников первых экспедиций в край<sup>2</sup>.

Иллюстрации из указанных выше фотоальбомов, очень интересны с научной точки зрения, так как большинство позировавших каракалпакков были одеты в повседневную рабочую или домашнюю одежду, которая не всегда представлена в музейных коллекциях. Благодаря же снимкам из альбомов, мы знаем, как одевались каракалпаки в обыденной обстановке.

Подводя итог необходимо отметить, что с XIX в. были накоплены значительные сведения о традиционной одежде. Была рассмотрена ее типология, осуществлена классификация по сезонному и половозрастному принципам, дана характеристика покроя одежды и отдельных ее частей, но несмотря на это, отдельные вопросы данной проблемы освещены недостаточно. Почти не изученными остались такие вопросы, как процесс изготовления одежды, ткани, сочетание видов одежды в составе костюмного комплекса. Более углубленное исследование в этой области является на данный момент актуальной этнографической проблемой.

В целом же музейные коллекции одежды и фотоматериалы имеют огромное значение, так как служат достоверным источником в изучении традиционного костюма.

<sup>1</sup> Толстов С.П. К вопросу о происхождении каракалпакского народа // КСИЭ. Вып. II. М.–Л., 1947. С. 72.

<sup>2</sup> Каразин Н.Н. В низовьях Аму. С. 186–229; Россикова А.Е. По Аму-Дарье от Петроалександровска до Нукуса. С. 587.



Екатерина Ермакова

## УНИКАЛЬНАЯ КОЛЛЕКЦИЯ ТУРКЕСТАНСКОЙ КЕРАМИКИ ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО МЕМОРИАЛЬНОГО ИСТОРИКО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО И ПРИРОДНОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА ВАСИЛИЯ ДМИТРИЕВИЧА ПОЛЕНОВА

**В** Музее-заповеднике В.Д. Поленова хранится уникальная коллекция узбекской керамики конца XIX в. Построив усадьбу на высоком берегу Оки в 1892 г., Поленов воплотил свою мечту: создать не только дом для своей семьи, но и музей для своей коллекции. «Я несказанно радуюсь, когда вижу, как приходят посетители и разглядывают наши собрания. Приходят целые экскурсии из ближайших городов, школ, из деревень, крестьяне и крестьянки с детьми», – пишет художник.

В здании, возведенном по собственному проекту Поленова, нашли отражение черты западноевропейской средневековой архитектуры. Его сказочная атмосфера как нельзя лучше подошла для показа удивительных произведений искусства, которые подбирались художником по собственному вкусу, без определенной тематики и временных ограничений. Его привлекали самые разнообразные художественные вещи: русские квасники, медная посуда, восточные изразцы и даже корабельные доски. Поэтому появление в его собрании экзотической туркестанской керамики выглядит не таким уж и странным.

Почти вся узбекская керамика была приобретена В.Д. Поленовым одновременно на знаменитой XVI Всероссийской промышленной и художественной выставке, которая проходила с 28 мая по 1 октября 1896 г. в Нижнем Новго-

роде. Столь масштабная выставка была устроена для поднятия роли проходящей здесь ярмарки, являвшейся одним из крупнейших центров оптовой и розничной торговли на территории Российской империи. Расцвет Нижегородской ярмарки пришелся на вторую половину XIX в., чему способствовало строительство в 1862 г. Московско-Нижегородской железной дороги. Сюда стекались товары со всех концов Российской империи, а также из стран Востока – Ирана, Индии, Афганистана, Китая. Ярмарка работала ежегодно в летнее время.

Строительство и проведение выставки финансировалось императором Николаем II. Она стала крупнейшей дореволюционной выставкой в России. В ее организации принимали участие известные предприниматели. Председателем выставочного комитета был С.Т. Морозов, одним из павильонов заведовал С.И. Мамонтов. За счет Министерства финансов было возведено 70 павильонов, и еще более 120 сооружений было оплачено частными лицами и учреждениями. Для среднеазиатского отдела № XIV возвели павильон в мавританском стиле по проекту профессора А.Н. Померанцева.

В.Д. Поленов оказался вовлеченным в подготовку этого грандиозного мероприятия благодаря случаю. С.Ю. Витте заказал Михаилу Врубелю два живописных панно для предстоящей выстав-

ки. Одно из них – «Принцесса Греза» Врубель выполнил на сюжет пьесы Ростана, второе – «Микюла Селянинович» – на былинный сюжет. Однако члены Императорской академии художеств забраковали работы Врубеля и не рекомендовали выставлять их. Чтобы исправить сложившуюся ситуацию, С.И. Мамонтов пригласил В.Д. Поленова для доработки панно. Поленову удалось наладить отношения с автором и успешно завершить дело.

Из письма В.Д. Поленова из Нижнего Новгорода к Н.В. Поленовой от 19 июня: «Мы с Коровиным усиленно работаем, но я не ожидал, чтобы это было так утомительно. Двойная ответственность за себя и за другого (т.е. Врубеля)... Но я все-таки не жалею, что взялся за эту работу... Первым делом, когда я приехал, я пошел к Врубелю и с ним объяснился, он меня чуть не со слезами благодарил. Потом Сергей мне передавал, что Врубель совершенно ожил, что он в полном восторге от того, как дело повернулось. Я с ним сговорился, что я ему помогаю и только оканчиваю его работу под его же руководством... Приходит и Серов, так что атмосфера пропитана искусством... Время от времени эти панно развешиваются на дворе и там работают»<sup>1</sup>.

Между делом Поленову удается пополнить свое собрание необычно живописной восточной керамикой. На некоторых вещах, доставленных из Нижнего Новгорода, сохранилась торговая маркировка в виде бумажных наклеек на русском и таджикском языках. Судя по ним, в среднеазиатском павильоне существовал Самаркандский отдел. Именно там Поленов и приобрел всю коллекцию, сделав это одним махом, без особого разбора. К сожалению, в письмах Поленова не

было обнаружено каких-либо заметок, связанных с этим приобретением. В музейной документации на основании торговой маркировки в качестве места производства указан Самарканд. Хотя, скорее всего, большая часть блюд и чаш принадлежит бухарско-гиздуванской школе. Керамика этой группы отличается полихромной росписью. Имеет оранжево-терракотовый, желтый или бурый фон. В росписи использованы оливковый, белый кремоватого оттенка, изумрудно-зеленого цвета, иногда появляется ярко-коричневый цвет.

Полихромная роспись была популярна в конце XIX в. в ряде керамических центров: в Гиздуване, Шахрисябзе, Катта-Кургане, в селениях Бухарской области. Здешние гончары предпочитали разноцветную посуду, в росписи которой преобладал то золотисто-коричневый, то бурый, то зеленый цвет. Орнамент этой керамики напоминает узоры вышивок, расцвеченных всеми оттенками земли, по весне покрывающейся яркими цветами и сочными травами (Рис. 1).



Рис. 1. Блюдо *тавок* Бухарская область (?) Конец XIX в. В учетной документации: Ходжент, 1909. ГМВ

<sup>1</sup> Письмо хранится в архиве Государственного мемориального историко-художественного и природного музея-заповедника В.Д. Поленова.

Значительным гончарным центром Бухарского региона был г. Гиждуван, являвшийся центром бекства. Гиждуванские мастера изготавливали как обычную гончарную утварь, так и художественную расписную посуду. В каждом регионе существуют свои узоры и приемы декорирования посуды. Гиждуванские мастера роспись кистью *калами* сочетают с гравировкой *чизма*, процарапывая контуры и штрихи инструментом с иглой на конце. Сегодня в Гиждуване продолжают работать потомственные мастера Алишер и Абдулло – сыновья известного накошша – Ибодулло Нарзуллаева.

Группа полихромной керамики из коллекции Поленова вызывает явно выраженные ассоциации с керамикой мастеров из г. Гиждувана – Усмона Умарова (1901–1979) и Ибодуллы Нарзуллаева (1927–1987), выполненной уже в XX в. Одна из небольших тарелок (Рис. 2), при-



Рис. 2. Блюдо *тавок*. Бухарская область (?), конец XIX в. Музей-заповедник В.Д. Поленова

обретенных Поленовым, представляет собой несомненную аналогию с двумя предметами из коллекции Государственного музея Востока. Одно из них датировано 1929/1930 г., авторство приписывается Усто Усмону Умарову (Рис. 3).

В коллекции Государственного музея Востока хранится и более ранняя керамика конца XIX в., среди которой также можно найти орнаментальные параллели с предметами поленовской коллекции. Это небольшая группа блюд, отнесенная М.К. Рахимовым к Самарканду. Однако в альбоме Н. Бурдукова, изданном в 1904 г., опубликованы рисунки аналогичных тарелок, приобретенных для Музея барона Штиглица в селениях Бухарской области – Бохатдине и Варданзе. Правда, в отличие от плавно поднятых краев тарелок, поступивших с Нижегородской выставки, блюда из Музея Востока имеют ступенчатый излом борта. При общности колористического решения



Рис. 3. Умаров Усмон (?). Гиждуван, 1929/30 гг. Блюдо *тавок*. Внутри с обеих сторон от центрального орнаментального мотива *мадохили бодом* – арабские цифры – год Хиджры 1348 (1929/30). ГМВ

и совпадении отдельных узоров общее построение композиции также заметно отличается, что не позволяет отнести их к одному центру.

В целом орнаментация блюд поленовской коллекции довольно разнообразна и включает узоры, которые до сих пор продолжают использовать Нарзулаевы. Это круглые розетки «палак-гуль», воспроизводящие узоры вышитых покрывал сюзане, зеленый извивающийся побег, напоминающий арбузную плеть или виноградную лозу, разработка узора белыми точками (Рис. 4).

Одно из блюд украшено необычной геометрической композицией, напоминающей архитектурные изразцы. При этом несколько тарелок объединяет один важный признак: с обратной стороны на них нанесен особый волнистый узор, по всей видимости являющийся авторским знаком (Рис. 5). Не исключено, что эти изделия вышли из рук одного мастера или из одной мастерской. Это также подтверждается особенностями формы, характером поддона, размерами и

пропорциями, особенностями колорита данной группы керамических изделий.

К этой же группе примыкают два чрезвычайно интересных блюда, отличающиеся от остальных сине-бирюзовыми узорами на белом фоне, отдаленно напоминающими риштанскую керамику. Селение Риштан, расположенное в Ферганской долине, славилось своей поливной посудой в сине-бирюзовой гамме. Для росписи использовался краситель «ложувард» (разновидность ляпис-лазури), привозившийся из Ирана или добываемый в горах Бадахшана. Позднее его сменил фабричный кобальт. Остальные минеральные красители были местного происхождения. Прозрачную ишкоровую глазурь зеленоватого оттенка, прекрасно выявляющую глубину бирюзовой росписи, готовили из трав и других натуральных компонентов. С начала XX в. повсеместно происходит переход на свинцовую глазурь. Отдельные попытки восстановить ишкоровую глазурь отмечались и позже. Кроме всего прочего, риштанские мастера делали фаян-



Рис. 4. Блюдо *тавок*. Бухарская область (?), конец XIX в. Музей-заповедник В.Д. Поленова



Рис. 5. Блюдо *тавок* (обратная сторона). Бухарская область (?), конец XIX в. Музей-заповедник В.Д. Поленова

совые изделия в стиле «чинни», в подражание дорогому китайскому фарфору. На обратной стороне такой посуды, особенно популярной в конце XIX в., наносились якобы китайские клейма, как на фарфоре. Это и был туркестанский народный «фарфор», более доступный по сравнению с импортными изделиями из Китая. В то же время для повседневного обихода ферганские мастера, прославившиеся своей «голубой» художественной керамикой, могли делать и более дешевую посуду с охристым фоном, на которую простейшие узоры наносились с помощью штампов, вырезавшихся из овощей или делавшихся из сухих головок растений. В свою очередь бухарские мастера, для которых характерна полихромная керамика, могли производить парадную керамику с синими узорами, сохраняя при этом традиционные особенности формы.

В случае с синими блюдами поленовской коллекции перед нами совершенно удивительный пример имитации риштанского стиля мастером



Рис. 6. Блюдо *тавок*. Бухарская область (?), конец XIX в. Музей-заповедник В.Д. Поленова

из другого региона. Четкую традиционную решетку, обычно украшавшую бортик риштанских и ходжентских блюд, он превратил в свободно расположенные косые штрихи. На дне расположил круги, весьма условно повторяющие риштанские розетки, тщательно заполнив пространство синим узором в виде разросшейся ветки (Рис. 5), опять же не дотянув по точности и изяществу исполнения этого мотива до стиля ферганских мастеров (Рис. 6). Перевернув блюдо, на обратной стороне мы видим все тот же авторский знак, что и на полихромных тарелках (Рис. 7).

На дне другого блюда псевдориштанского стиля возник загадочный узор, похожий на рыбу, отдаленно напоминающий средневековые зооморфные изображения.

Еще одно из блюд, на этот раз выполненное в Самаркандском регионе, очень близко по сво-



Рис. 7. Блюдо *тавок*. Риштан (?), конец XIX. На поддоне надпись черным карандашом: Ходжент, колл. Умнова А.С. ГМВ

ему декору, в виде расплывшихся потеков золотистой глазури на зеленом фоне, к ляганам, которые делали мастера Ургута и Урметана уже во второй половине XX в.. Таким образом, является довод, подтверждающий, что мастера следующего столетия полностью унаследовали местную традицию, не упрощая и не стилизуя используемый декор.

В коллекцию Поленова вошло несколько редких по форме предметов, например сосуд, по оплечью которого вылеплены скульптурные фигурки птичек и странные цветы. В связи с этим сразу вспоминаются игрушки Хамро Рахимовой из Убы (Бухарская обл.). Особый интерес представляют тазик для умывания, состоящий из двух отдельных форм – широкого борта и горшочка, две поилки для перепелок в виде трех соединенных между собой чашечек на ножках в сапожках, пара мундштуков для чилимов (кальинов), несколько ваз.

Кроме приобретенных на Нижегородской выставке предметов к туркестанской коллекции примыкают три кумгана, привезенных Поленовым из Крыма. В учетной документации они значатся как работа крымских татар. Между тем, по мнению специалиста по крымскотатарской культуре Мамута Чурлу, эти сосуды могли быть

сделаны в Риштане и происходить из ялтинского дворца Эмира бухарского.

Однако эти кумганы не находят аналогий с подобными узбекскими кувшинами и, на наш взгляд, нуждаются в более внимательном исследовании, так как все-таки могут оказаться редкими образцами крымской художественной керамики, которая практически не сохранилась.

Коллекция туркестанской керамики из собрания Поленова нуждается в дальнейшем изучении, реставрации и публикации. Во время научной командировки в Музей-заповедник В.Д. Поленова в 2015 г. мною был составлен подробный каталог, в который вошло 67 предметов. Поскольку очевидно, что вещи не могли быть сделаны позднее 1896 г., когда они были приобретены на выставке, это служит прекрасным ориентиром для датировки подобных вещей из других музейных коллекций. Состав коллекции расширяет представление о формах керамических сосудов, бытовавших во второй половине XIX в.

В заключение выражаю благодарность директору Музея-заповедника В.Д. Поленова Наталье Федоровне Поленовой, его сотрудникам – Елене Евгеньевне Каштановой и Екатерине Афанасьевне Герасимовой за предоставленные материалы и возможность ознакомиться с уникальной коллекцией.



Рисалят Каримова

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВИДЫ ОБРАБОТКИ МЕТАЛЛОВ У УЙГУРОВ СЕМИРЕЧЬЯ

(На материалах ленинградских, московских и казахстанских  
этнографических экспедиций, 1976–1990-е гг.)

Уйгуры Семиречья – это численно небольшая этнографическая группа, образовавшаяся в основном в процессе переселения в конце XIX в. кульджинских уйгуров на территорию Российской империи. Поскольку до настоящего времени существуют разночтения в определении географических границ Семиречья, в том числе исторического, в статье рассматривается Семиречье, территориально обозначенное в БСЭ<sup>1</sup>, а именно в пределах современного Казахстана. В предлагаемой статье показано развитие в новых условиях традиционных ремесел по обработке металла у семиреченских уйгуров. Основным источником для исследования послужили полевые материалы автора, собранные в этнографических экспедициях (с 1976 по 1990-е гг.) в местах компактного поселения уйгуров.

Давняя борьба между империями – Российской, Цинской и Британской за влияние и владение Центральной Азией привела в 1871 г. к оккупации Россией Илийского края. В 1881 г. Россия ввиду сложного международного положения вынуждена была вернуть Илийский край Китаю. За Российской империей осталась лишь небольшая пограничная полоса с селениями Кальджат, Кетмень, Большой и Малый Ачинохо, Тиермень,

Дардамты, Шункар, Актам, Добун и др.<sup>2</sup> (в пределах современных Жаркентского и Уйгурского районов Казахстана).

12 февраля 1881 г. между Россией и Китаем был подписан Петербургский договор, который предусматривал право 132-тысячного населения Илийского края на избрание себе подданства<sup>3</sup>. Большинство уйгуров, опасаясь репрессий со стороны цинского правительства, предпочло русское подданство и переселение на территорию Семиречья. Исходя из сведений генерал-губернатора Степного края Г.А. Колпаковского, данных начальнику Главного штаба Н. Н. Обручеву от 19 марта 1883 г. в Семиречье переселилось до 75 тысяч таранчей (уйгуров). Они осели на правой стороне р. Или – между Хоргосом и Борохоциром, в Джаркенте, Аккенте и на левой стороне той же реки в разных пунктах, начиная от селения Дубуна до р. Талгар включительно, именно – по берегам рек: Аксу, Баян-Казак, Сарыфбулак, Чилик, Корам, Дабан, Каратурук, Леп и Талгар. По всей вероятности, эта цифра не была окончательной, так как переселение продолжалось вплоть до 1884 г., и некоторые исследовате-

<sup>1</sup> Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: «Советская энциклопедия», 1976. С. 706–707.

<sup>2</sup> «Русско-китайские отношения. 1689–1916. Официальные документы». М., 1958. С. 54–60. Ст. I и VII, ст. I и VII; Воскресенский А.Д. Дипломатическая история русско-китайского Санкт-Петербургского договора 1881 года. М., 1995.

<sup>3</sup> Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 64. Оп. 1. Д. 4854. Л. 4–9 об.



ли приводят цифру 80 тысяч<sup>1</sup>. Так образовалась уйгурская этнографическая группа в Семиречье, на территории современного Казахстана.

Основное переселение кульджинских уйгуров произошло в одно время, поэтому они образовали на новых местах компактные поселения. Природно-климатические условия Семиречья оказались тождественны Илийскому краю, поэтому хозяйственная деятельность переселенцев осталась прежней, и в первые десятилетия жизни в пределах Российской империи уйгуры продолжали сохранять свою традиционную культуру без каких-либо кардинальных изменений.

Ремесла уйгуров Казахстана имеют свои особенности. Кульджинские уйгуры – население, подневольно собранное из многих оазисов Восточного Туркестана, дважды за последние три века претерпели переселения. Некоторые ремесла, развитые в местах прежнего расселения, в Кульджинском крае не получили широкого развития, а при вторичном переселении (уже на территорию Семиречья) отдельные виды ремесел (к примеру, изготовление керамики, металлической посуды) были и вовсе утрачены. Из традиционных видов обработки металлов в Казахстане в конце XIX – XX вв. продолжали развиваться, и сохранили свою самобытность кузнечное и ювелирное ремесла.

Кузнечное дело в недалеком прошлом являлось одним из развитых видов уйгурского ремесла. Еще в конце XIX в. в городах Джаркенте (ныне Жаркент), Верном (Алма-Ата, ныне Алматы) имелись кварталы, заселенные кузнецами-уйгурами. В г. Джаркенте эти кварталы носили название кузнечной слободы – *темурчи махалля*. Кузнечная слободка продолжала функ-

ционировать и после Октябрьской революции. В наши дни один из тупиков, примыкающих к бывшей улице Красноармейской, вдоль которой селились кузнецы, в народе называется Кузнечным тупиком. В г. Верном, в районе современного Центрального рынка (Зеленый базар), располагались кварталы уйгурских кузнецов разных специализаций, в том числе квартал кузнецов, занимавшихся исключительно кованием лошадей.

У уйгуров Семиречья кузнечное ремесло потеряло цеховую организацию, свойственную городскому ремеслу Восточного Туркестана. Кузнецы работали самостоятельно, но некоторые черты цехового объединения вследствие устойчивости традиций продолжали сохраняться и на новом месте расселения (к примеру, ремесленные кварталы).

Свои кузнецы работали во всех крупных уйгурских селах: Коктал, Пенджим, Чулукай, Большой Чиган, Садыр, Алтыуи Панфиловского района; Баяндай, Таштыкара, Азат, Кызыл Гайрат Энбекши-Казахского района; Чунджа, Аксу, Кетмень, Калжат, Чарын Уйгурского района; Чилик, Малыбай, Корам Чиликского района Алматинской области, а также близ г. Алматы – поселения Султан-Курган, Горный Гигант, Дружба<sup>2</sup> и др. (во второй половине XX в. эти поселения территориально входили в городские пределы. – Р. К.). Жители же более мелких населенных пунктов приобретали весь необходимый инвентарь в близлежащих центрах.

Ценная информация о развитии кузнечного ремесла уйгуров Семиречья была собрана авто-

<sup>1</sup> См.: Моисеев В.А. Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Барнаул, 2003.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, собранные в этнографических экспедициях в Казахстане (Панфиловский район Талды-Курганской области, Уйгурский, Энбекши-Казахский, Чиликский районы Алма-Атинской области, г. Алма-Ата) с 1976 по 1990-е гг.

ром в этнографических экспедициях. В Панфиловском (Жаркентском) районе нашими респондентами были потомственные кузнецы Авакри, Ахмат Илиев, Сыдык Мирванов и Турсун-темурчи; в Уйгурском районе Гулам-темурчи; в Алма-Ате одним из респондентов был 78-летний (в 1970-е гг.) Садвакас Баратбаев.

Легендарным основателем кузнечного ремесла у уйгуров считается пророк *Даут-пайгамбар*. Согласно легенде у него было 14 учеников, которые распространили металлургию по всему миру. На одну из трех частей своего заработка *пайгамбар* жил сам, а две другие раздавал бедным. Каждые шесть месяцев он готовил по одному ученику – *шагирту*. В Восточном Туркестане кузнецы устраивали цеховые собрания-трапезы, где зачитывалась легенда о *Дауте-пайгамбаре*. В легенде повествуется о том, как *пайгамбар* начинал кузнечное дело, о происхождении многих кузнечных инструментов, о том, что нужно проносить при выполнении различных технологических операций. Местные кузнецы таких встреч не проводили, но все старые мастера хорошо знают легенду о *Дауте-пайгамбаре*.

В легенде, к примеру, так рассказывается о происхождении щипцов-клещей – *кыскаш*. *Даут-пайгамбар* учил, что кузнец никогда не должен обманывать. При обработке раскаленного металла *пайгамбар* и ученики держали его голыми руками. Один из *шагиртов* пророка пообещал заказчику изготовить к определенному сроку топорик – *кякя*, но к обещанному времени заказа не выполнил. И когда *шагирт*, как прежде, сунул руку в раскаленную печь, он обжегся. *Пайгамбар* посоветовал ученику придумать другой способ выемки горячего металла и при этом указал ему на собаку, которой бросил кость. Собака схватила кость и, удерживая ее перекрещенными

передними лапами, стала грызть. Это наблюдение подсказало *шагирту* форму инструмента.

У уйгурских кузнецов существовал определенный культ *Даута-пайгамбара*. Приступая к изготовлению особо важных заказов или перед началом работы, мастер обязательно произносил, что эта работа делается не его руками, а руками пророка: «*Бу менин колум амяс, Давут-пайгамбарнин коли*».

Каждый самостоятельный кузнец – *темурчи* имел рядом с жилой постройкой мастерскую – *темурчи дукини* и лавку, впрочем, мастерская зачастую служила и местом сбыта продукции. *Темурчи* работали в основном на заказ и более широко – на рынок. Они занимались изготовлением сельскохозяйственного инвентаря: кос – *чалга*, серпов – *огак*, кетменей – *кятмян*, топоров – *палта*, металлических наконечников для сохи, плуга, бороны – *сапан чииши*, сока *чииши*, *тырна*, цепов для обмолота зерна – *зянжир*, особых лопаточек – *чянчяза* и пр.; домашнего инвентаря: ножей – *пичак*, *аши пичак*, топоришков для рубки мяса – *чайду*, ножниц – *кайча*, шумовок – *кякюр*, поварешек – *чомюч*, дуршлагов – *чойла* и *сузгуч* и т.д.; инструментов для других ремесел (ювелирного, плотничьего и пр.), подковывали лошадей. Потребности населения в перечисленных изделиях в прошлом были большими, поэтому кузнечное ремесло было поставлено сравнительно широко.

Как удалось установить в результате работы с респондентами, в первой четверти XX в. в Джаркенте работали несколько известных кузнецов, изделия которых ценились значительно выше прочих. Это мастера Моллатурган-хаджи, Идрисахун, Имаммахамат-хаджи, Ахмат Илиев, Айваджи, Сыдык, Ахмат Хамраев, Мирван, Ильяс Азмаматов, Мамут, Илахун, Сыдык Мирванов.

В г. Алма-Ате в этот период известным кузнецом был Садир-темурчи, в Уйгурском районе – Гулам-темурчи и темурчи Тохтахунов (имя этого кузнеца утрачено. – Р. К.)<sup>1</sup>.

Профессия кузнеца по традиции была потомственной. У Мирвана-темурчи учился ремеслу его сын Сыдык, а у него, в свою очередь, – сыновья Имаржан и Сыдык; Айваджи-темурчи обучил ремеслу сына Аюпа-хаджи, а Аюп-хаджи – сына Авакри; учеником Имаммахамата-хаджи был его сын Ахмат Илиев. Каждый мастер имел одного, двух и более помощников, и все они, как правило, приходились ему ближайшими родственниками. В кузнице Моллатургана-хаджи работали четыре помощника, из них двое – его братья и сын Идрисахун. Таким образом, секреты мастерства передавались по наследству.

Каждый кузнец мог изготовить любые предметы, тем не менее среди городских мастеров существовала определенная специализация. Прежде всего кузнецы традиционно делились на мастеров по так называемым *белой работе* – *ак иш* и *черной работе* – *кара иш*. Белая работа включала изготовление мелких, более тонких по выделке изделий, таких, как ножницы – *кайча*, бритвы – *устура*, щеколды – *кылтан*, *такак* и т.п., черная работа – изготовление сельскохозяйственных орудий труда, колес – *чак*, саней – *чана* и пр. Помимо этого наблюдается и более узкое разделение. Так, джаркентский кузнец Гайнулла делал металлические детали к бречкам и домашний инвентарь, другой джаркентский кузнец – Моллатурган-хаджи славился серпами и косами. Моллатурган-хаджи ставил на свои изделия клеймо, и раскупались они нарасхват не только в своей местности, но и далеко за ее пределами,

даже в Кульджинском крае, несмотря на то, что стоили дороже изделий других мастеров.

Свое клеймо имели не все мастера, а только самые известные. У Моллатургана-хаджи клеймо было в виде насеченной решетки. Айваджи-темурчи имел в клейме изображение мусульманских символов – полумесяца и звездочки. Клеймо кузнеца Мокпула изображало восьмерку, Турсуна-темурчи (г. Бишкек) – эллипс. Турсун-темурчи (с. Пенджим), как и некоторые другие мастера, ставил клеймо в виде начальной буквы своего имени, изображенной в арабской графике<sup>2</sup>.

В рассматриваемых районах кузнечное ремесло процветало в первой четверти XX в., особенно в период НЭПа (1921–1928 гг.). В дальнейшем наблюдается постепенный его упадок. Можно назвать целый ряд причин, вызвавших упадок частного кузнечного ремесла. Особенно резко на положении кузнецов сказалась замена в период коллективизации традиционного сельскохозяйственного инвентаря машинным оборудованием. Появляются новые формы организации труда ремесленников. В советский период колхозам стало выгоднее иметь кузнецов при своих мастерских, поэтому мастера должны были ехать в деревни и работать в колхозных кузницах и при МТС. В городах организуются ремесленные артели. В г. Джаркенте, например, в 1923 г. была образована кузнечная артель, в которой работали десять кузнецов. 1932–1933 гг. были неурожайными, они вызвали голод, и часть населения Семиречья эмигрировала в Кульджинский край. Эмиграция была вызвана и раскулачиванием зажиточных слоев. Тогда же кузнецы в значительной мере потеряли одно из основных своих заня-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора.

тий – подковывание лошадей. И наконец, в это же время продукцию кузнечного ремесла начали интенсивно вытеснять более дешевые, а иногда и более практичные фабричные изделия. Перечисленные причины привели к тому, что уже к 1940-м гг. кузнечная слободка в г. Джаркенте как таковая перестала функционировать. Здесь продолжали самостоятельно работать лишь отдельные кузнецы. Такую же картину можно наблюдать и в г. Алма-Ате.

Некоторое оживление частного кузнечного ремесла наблюдалось во время Великой Отечественной войны. В эти годы, когда страна все внимание сосредоточила на военной промышленности, стала остро ощущаться нехватка сельскохозяйственного и домашнего инвентаря. Кузнецы вновь начинают изготавливать в больших количествах косы, серпы, топоры, ножи и прочие изделия.

В послевоенный период потомственные *темурчи* работали в колхозных кузницах, при МТС, на заводах (Авакри – сын Аюпа-хаджи, Сыдык Мирванов, Назар Исаев, Турсун-темурчи и многие др.). Некоторые кузнецы продолжали работать и в 1980-е гг. (Турсун-темурчи, Джалил Исламьяров и др.)<sup>1</sup>.

Уйгурская кузница *темурчи-дукини* представляет собой небольшое однокамерное помещение. В прошлом кузница освещалась светильниками – *чирак*, а позднее – электрическим светом. Распределение инструментов в кузнице традиционное, и существенных отличий не имеет. У правой стены помещения располагался горн – *откан*, состоящий из плавильной печи и мехов. Плавильные печи бывают нескольких типов. Печь самого простого устройства – *ярлик*

*очак* – представляет собой углубление в земле. Воздух в такую печь подается с двух сторон двумя мехами – *керюк*. Эта печь удобна для нагрева определенных ограниченных участков предметов. К примеру, при обработке отверстия у котла направлением воздуха нагревается именно этот участок, тогда как остальная поверхность изделия остается холодной. Более совершенная печь имеет круглую форму и складывается из огнеупорных кирпичей. Отверстие в печи прикрывается защитной стенкой. Мехи к такой печи – *сандук* – вдувают воздух снизу.

Ручные мехи для раздувания огня в печи также имеют несколько распространенных форм. Самые примитивные – *керюк*, *тулум*, *отюк*, *контурма* – изготавливались из козьей шкуры, соединенной с металлическим соплом. Одна из разновидностей таких мехов представляет собой содранную целиком шкуру козла, зашитую на шее и на концах ног. Другая – имеет форму большого сосуда для кумыса. Эти мехи приводятся в движение двумя руками попеременно. Более удобными, но дорогостоящими являются деревянные мехи с поршневым устройством, называемые *сандук*. *Темурчи* пользовались и мехами русского образца.

Напротив печи в кузнице устанавливалась наковальня грибообразной формы – *сандак*. Для большей устойчивости наковальня закреплялась на деревянном обручке, врытом в землю. Вдоль стен были расставлены лавки с разложенными инструментами и различным подручным материалом. Отдельные инструменты развешивались на стенах кузницы.

Инструменты кузнеца отличаются большим разнообразием<sup>2</sup>. Кроме описанных выше сюда

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора.

входят молоты – *базган*, щипцы различной формы и назначения: для держания предметов с отверстиями – *моргул кушкач*, для неподвижного зажима детали в определенном положении – *кыстыак кыскач*, для держания горячего металла и перемешивания угля в плавильной печи – *лахишигур*, щипцы-клещи для держания круглых предметов – *кыскач*, инструмент с петлей на конце для подковывания лошадей – *сымтраиш*, инструмент для натяжки металлических обручей на основу – *татка*, широко используемый при изготовлении колес, различные чеканы для декорирования изделий и др. Все эти инструменты изготовляли сами кузнецы, и только отдельные покупались, к примеру, в XIX – начале XX в. появились инструменты, привозные из России.

Уйгурские кузнецы умели плавить металл. Способов плавки было несколько, и каждый мастер имел свои секреты, которые передавал доверенным ученикам. Основным материалом для изготовления изделий служило железо – *темур*, его, как и чугун – *чогун*, а также сталь – *ган*, *полат*, плавил кустарным способом. В исследуемый период (XIX–XX вв.) *темурчи* чаще плавил металл из лома. Металлический лом раскаляли в печи добела, затем встряхиванием удаляли шлак и ковали до получения однородной массы. Эту массу резали на отдельные полосы, приблизительно 15–20 см шириной. Полосы разрезали вдоль и вставляли внутрь стальной стержень толщиной в 2–4 мм. После этого металл плавил. Если мастер был опытный, то металл хорошо сплавлялся, если же неумелый, то сталь выпадала или рассыпалась<sup>1</sup>.

Уйгурское кузнечное ремесло в основе своей сходно с ремеслом других среднеазиатских на-

родов<sup>2</sup>, но оно имеет и свои специфичные черты. Специфика уйгурского кузнечного ремесла проявляется в некоторых видах инструментов, приемах обработки металлов, формах изделий и их декоре. Так, распространенное орудие труда – кетмень у семиреченских уйгуров имеет две формы: таранчинский кетмень – *таранчи кятмян* и кашгарский – *кашкар кятмян*. Таранчинский кетмень имеет обычную для всего среднеазиатского региона форму, кашгарский значительно отличается. Кашгарский кетмень снабжен большей и более тяжелой рабочей частью массой до 3,5 кг. Процесс его изготовления гораздо более сложный и трудоемкий. Металлическая лопасть кетменя состоит из двух слоев пластин. Каждая пластина сплавляется из мелких кусков железа, затем обе пластины накладываются друг на друга и соединяются плавкой с лопастью.

Серпы у семиреченских уйгуров также имеют две распространенные формы: таранчинский серп – *таранчи огак* и кашгарский – *кашкар огак*. У таранчинского серпа, аналогичного среднеазиатскому, короткая горловина и широкое лезвие, приблизительно в три пальца толщиной, т.е. 6–6,5 см, у кашгарского – более высокая горловина и сравнительно узкое лезвие, шириной в два пальца, т.е. 4–4,5 см.

Художественная обработка металла в кузнечном ремесле выполняется несколькими способами<sup>3</sup>: резьбой, ковкой, чеканкой, гнутьем, насечкой. Ковкой, резьбой или гнутьем *темурчи*

<sup>2</sup> Сулейманов Э. Традиции обработки металлов у киргизов. Фрунзе, 1982; Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1958. Вып. II; Масанов Э. Кузнечные и ювелирные ремесла в казахском ауле (2-я пол. XIX – нач. XX в.) // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1961. Т. 12; Сухарева О.А. К вопросу о литье металлов в Средней Азии // ТИЭ. М., 1971. Т. 97; Полевые материалы автора.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

придает изделию задуманную форму, а чеканкой или насечкой наносит скромный узор из звездочек, полумесяцев, дугообразных, волнистых, зигзагообразных линий и пр. Чеканка дает углубленный узор на поверхности, насечной орнамент находится почти на одном уровне с фоновой поверхностью.

В технике гнутья изготавливаются фигурные решетки на окна, ворота, калитки, сани и детские санки. Узор в этих изделиях составлен в основном спиральными, S-образными завитками, ромбами, прямоугольниками, солярными розетками. На заказ и для себя кузнецы обивают жестью сундуки (в прошлом этим занимались особые мастера), делают ажурные карнизы для крыш домов, декоративные коньки, флюгеры, изготавливают некоторые виды посуды. В технике резьбы выполняются мантоварки – *мис каскан*, дуршлаги – *сузгуч*, *чойла*. На листах мантоварок для парораспределения вырезают сквозные отверстия в виде розеток, трилистников, четырехлистников. Дуршлаги помимо резьбы изготавливаются в технике ажурного плетения из тонкой проволоки. Карнизы для крыш домов, коньки, флюгеры выполняются из жести. Для карнизов используется зубчатый или фестончатый контурный узор, а коньки и флюгеры украшают фигурки животных или птиц.

Уйгурское кузнечное ремесло продолжает кое-где сохраняться и в современных условиях. В г. Жаркенте, во многих селениях и в 1990-е гг. можно было видеть небольшие частные кузницы. Кузнецы на дому изготавливают традиционные уйгурские изделия, пользующиеся широким спросом у населения, такие, как кетмени, большие и очень удобные ножи, мантоварки, плетеные дуршлаги, санки, калитки и пр., а также занимаются ремонтом металлических предметов. Современ-

ные кузнецы приспособились делать лопасти кетменей из дисков сеялки. Опытный мастер может за день изготовить до 20 таких кетменей и за этот же срок только один кашгарский. Кашгарские кетмени пользуются большим спросом, так как практичней и гораздо удобней в работе.

Информация по развитию ювелирного ремесла уйгуров Семиречья была также собрана автором в этнографических экспедициях по Казахстану. Нашими респондентами были потомственные ювелиры Акзам и Акрам Миррахимовы, Абдулла Ниязов и др.

Ювелирное искусство у уйгуров достигло блестящего развития. За много веков уйгурскими ювелирами были выработаны самобытные традиции, сохранившиеся в целом до наших дней<sup>1</sup>. Ювелирных дел мастера у уйгуров зовутся *зьяр-гярами* (орфоэп. – *зьяргячи*. – Р. К.). *Зьяргяры* работали в основном в одиночку, с одним или двумя подмастерьями. Ювелирное ремесло, так же как и кузнечное, – семейная монополия; в учениках и помощниках у ювелира состояли в основном его близкие родственники: братья, сыновья, внуки. Им мастер, не боясь будущей конкуренции, мог передать свой опыт. Таким образом, виртуозное искусство обработки металлов передавалось из поколения в поколение. Традиции в уйгурском ювелирном ремесле проявляются в подборе материала, технологии изготовления изделий, наборе украшений, в их формах и орнаментальном убранстве.

Одним из пережитков цехового строя был сохранившийся у ювелиров Семиречья институт ученичества и подмастерьев. Ученик работал у мастера несколько лет. Кроме обучения и работы в мастерской он должен был выполнять и домаш-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

ную работу: носить воду, колоть дрова, даже нянчить хозяйских детей. Положение ученика и подмастерья (если только они не были детьми мастера) было очень тяжелым. Проработав у мастера несколько лет (обычно до 18–20 лет), подмастерье при наличии определенных средств начинал работать самостоятельно.

По сведениям респондентов<sup>1</sup> после Октябрьской революции, в годы становления советской власти, когда жизненные условия были очень сложными, ювелирные украшения не пользовались большим спросом и ювелирное ремесло, можно сказать, пришло в упадок. Некоторое оживление ремесла происходит в период НЭПа (1921–1928 гг.), но все же тяжелое экономическое положение населения не дало этому искусству возможности развиваться в полную силу. В предвоенные годы, примерно с середины 1930-х гг., когда заметно улучшилось благосостояние советского народа, начало по-настоящему возрождаться и ювелирное ремесло.

В конце XIX – первой половине XX в. известными ювелирами были: в г. Верном (Алма-Ате) – Абдрим-зьярзячи, Юсуп-зьярзячи; в г. Джаркенте – Муса-зьярзячи, Масим-зьярзяр; в с. Чунджа Уйгурского района – Махамат-зьярзячи; в с. Калжат Уйгурского района – Даут-зьярзячи; в с. Караторук Чиликского района Алма-Атинской области – Низамдун-зьярзячи и многие другие.

Война и послевоенные годы заметно отразились на развитии ювелирного ремесла. В это время заказы на изготовление ювелирных украшений резко сократились. Кроме того, многие мастера ушли на фронт, некоторые из них погибли.

Определенное оживление в ювелирном производстве наблюдается в 1960-е гг. Оно опять

было связано с экономическим фактором, улучшением благосостояния народа. Однако в это же время с изделиями народных мастеров начинают конкурировать более дешевые украшения заводского изготовления, так что говорить о подъеме традиционного ювелирного искусства в этот период в принципе нельзя. Только в 1970-е гг. начинает проявляться интерес к своим корням, национальным традициям и наблюдается некоторое оживление в ювелирном ремесле. В эти годы, вплоть до конца 1990-х гг. в Алматы, Жаркенте, Бишкеке работали известные ювелиры, братья Акзам и Акрам Миррахимовы, Абдулла Ниязов, их сыновья – Султан, Мурат, Пархат, Нигмат Миррахимовы, Марат и Ринат Ниязовы. Большинство современных *зьярзяров* работают в ювелирных цехах при объединениях по металлобытотремонту и на ювелирных заводах. В ювелирных цехах мастера выполняют украшения стандартных современных образцов и в основном в технике штампа. Но многие ювелиры в свободное от работы время продолжают изготавливать в домашних мастерских на заказ традиционные изделия.

Мастерская ювелира, как правило, находилась при доме, здесь же он принимал заказчиков. Самой распространенной формой труда у *зьярзяров* была работа на заказ. Хороших мастеров все знали, и они никогда не испытывали недостатка в заказах.

Работа ювелира сложная, она требует разнообразных и тонких инструментов. Инструментарий ювелира<sup>2</sup> включает, прежде всего, горн – *откап*, наковальню – *сандал*, молоты – *болка*, лобзики – *кил хьяр*, зажимный инструмент, по форме напоминающий ножницы с пинцетным рабочим

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора.

концом – *кыскач*, служащий для выемки металл после плавки из горна, формы для литья – *тамняк*, тигель – *бота*, литник – *риза*, инструменты в форме пинцета с пружинными концами: большой – *маша*, маленький – *жунтак*, используемые для выемки изделий из печи во время обжига иковки, инструмент в виде плоскогубцев или щипцов – *амбур*, напильники различной формы – *икяк*, различные надфили – *инчик икяк*, волоочильную доску – *кили*, ножницы – *кайча*, приспособление для чеканки в форме наковальни со смоляным покрытием рабочей поверхности – *лок тахта*, пуансоны – *калям*, штихель – *трупму калям*, медную чашку для обработки готовых изделий – *замча кача* и некоторые другие.

Горн у ювелиров состоит из небольшой печи – *откап* и мехов – *керюк*. Мехи приводятся в движение вручную. Для плавки металла используется древесный уголь. Воздух вдувается в печь снизу через специальное отверстие, а угли накладываются сверху на открытую поверхность печи.

*Бота* – посуда для плавки металла. *Бота* бывают разных размеров: большие, маленькие, глубокие, мелкие. Они изготавливаются из огнеупорной глины. Глину месят обычным способом, лепят формы, которые вначале высушивают на солнце, а затем обжигают в печи. Обжиг производится при постепенном увеличении температуры до красноты. Внутреннюю сторону формы обсыпают бурой – *даника*. Бура заполняет все неровности в глине, чтобы во время плавки металл не разбрызгивался.

*Риза* представляет собой железную пластину толщиной приблизительно в 1 см, а ширина ее зависит от количества гнезд (луз), куда заливается металл. Гнезда на *риза* различной формы и величины: широкие, узкие, прямоугольные,

квадратные. *Риза* используется для изготовления изделий техникойковки. Для этого металл заливается в гнезда, а из полученных таким образом брусков куется задуманная форма.

Излюбленным материалом для изготовления ювелирных украшений у уйгуров издревле является золото. Золото различается по видам: чистое золото – *реги алтун*, русское червонное золото с примесью меди – *орус алтун* и китайское желтое золото с примесью серебра – *асван алтун*. В прошлом широко использовалось и серебро, оно шло на изготовление массивных украшений и украшений для небогатых заказчиков.

Уйгурские ювелиры владели самой разнообразной техникой обработки драгоценных металлов: резьбой, ковкой, литьем, тиснением, чеканкой, гравировкой, зернью, филигранью, плетением, наложением цветных эмалей, чернением, золочением. У *зырзяров* Семиречья самыми распространенными из перечисленных приемов являются резьба, чеканка, ковка, тиснение, гравировка, зернь, филигрань, плетение<sup>1</sup>.

Для филиграни, зерни и плетения металл используется в виде тонкой проволоочки. Ее изготавливают следующим образом: расплавленный металл заливается в квадратную лузу литника, охлаждается, полученный брусок куется до размера самого большого отверстия на волоочильной доске. На стальной волоочильной доске имеются круглые, полукруглые, квадратные отверстия различной величины. Полученный брусок сначала протягивается через квадратное отверстие. Для протяжки конец бруска захватывается *амбурами*. Один рабочий конец *амбуров* имеет утолщение, другой – крючкообразный. К концам *амбуров* привязывается веревка, другим ее концом

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.



мастер обвязан вокруг пояса. Обеими руками мастер зажимает *амбурами* проволоку и, постепенно отклоняясь, тянет проволоку через волочительную доску. Так проволока протягивается сквозь различные отверстия доски много раз, пока не будут достигнуты нужные форма и размер. Изготовление проволоки – длительный и трудоемкий процесс, где необходимы не только профессиональное мастерство, но и физическая сила.

Для зерни – *сиркя* проволока протягивается до полумиллиметровой толщины и разрезается на одинаковые мелкие кусочки, укладываемые слоем в высокий тигель, на них также слоем выкладывается древесный уголь, затем слой металлических кусочков и опять уголь. Металл плавят в горне. После плавки ему дают остыть и просеивают сквозь сито. Зола при просеивании выпадает, а на дне сита остаются металлические зернышки. Мастер отбирает зернь одинаковой величины и припаивает узором на декорируемую поверхность. Зернь припаивают в самую последнюю очередь, когда изделие уже почти готово.

Для филиграни заготавливают гладкую, витую или же витой сплюснутой формы проволоку, при этом каждую модель, каждый орнаментальный элемент мастер собирает отдельно и отдельно припаивает. Припой готовят следующим образом: металлическую стружку закладывают в *бота*, расплавляют и используют в горячем виде.

Чеканка – *наккяш* и тиснение – *кэлип* производятся по размягченному металлу. Чеканка выполняется на специальной наковальне пуансонами, штамповка – большими молотами. Чеканкой набиваются отдельные элементы орнамента, тиснением – сразу целые узорные композиции. Чеканка дает углубленный узор, штамповка – выпуклые орнаментальные формы.

В прошлом серебряные украшения часто покрывались обильной позолотой – *зырхал*. *Зяргяры* делали это так искусно, что даже мастер на первый взгляд с трудом мог отличить золоченый металл от золота. Изделия из золота и серебра низкого качества помещали в специальный химический раствор – *зак пядяз* и закладывали в печь. После такой обработки металл приобретал блеск, становился ярче, красивей. Для улучшения цвета металл также обрабатывали квасцами – *замча*, полировали особым мелким белым песком.

Металл в уйгурских украшениях почти всегда дополнялся цветными вставками из драгоценных и полудрагоценных камней: рубинов – *якут*, *кызыл якут*, изумрудов – *зумрат*, бирюзы – *пирюза*, жемчуга – *мярваит*, кораллов – *маджан*, сердоликов – *хекык таш*, *сядяп*. Вставки в прошлом выполняли не только декоративные функции, но и функции оберегов. Однако это их значение сейчас почти забыто. Самыми популярными из всех перечисленных камней являются рубины, в просторечье – *кызыл кез* (красный глаз). В ювелирных украшениях также использовались вставки из стекла, по цвету напоминающего драгоценные камни, – *джа кез* (в переводе – искусственный глаз. – Р. К.).

У уйгуров Казахстана еще в первой четверти XX в. сохранялся традиционный комплекс ювелирных украшений, хотя к этому времени он не имел прежнего разнообразия видов и форм<sup>1</sup>. В традиционный комплекс входили: серьги – *кашгар зира*, *пайпязя*, *шилдирма*, *ай халка*; плоские браслеты различной ширины – *бияй узюк*, часто золотые, массивные кованые браслеты из серебра – *том бияй узюк* и витые – *толгума*

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

*бияй узюк*; перстни – *узюк*; наконечные украшения – *чач тянзя, чач пепюк*; нагрудные украшения – различные *тумар*; бусы – *маджан, хекык мончак*; брошки – *тюрюгюч*; украшения для головных уборов – *кадак, гюль кепиняк*.

Наконечные, нагрудные украшения, украшения для головных уборов бытовали в первой четверти XX в. Сейчас они сохраняются как семейные реликвии или используются артистами на сцене. Традиционные серьги, браслеты, перстни, брошки использовались и позднее, приблизительно до 1940–1950-х гг., затем они также вышли из употребления. В современных условиях у уйгуров Казахстана заметно возрос интерес к национальным украшениям, таким, к примеру, как серьги *кашгар зира, пяйпязя*.

Известные нам традиционные уйгурские ювелирные украшения можно классифицировать по видам: головные, шейные, наконечные, наплечно-нагрудные изделия, украшения для рук.

Среди украшений для рук – браслетов, перстней – были распространены разные формы, различные приемы декора в оформлении. Браслеты имеют в основном три популярные разновидности: плоскую – *яплак бияй узюк*, массивную кованую – *том бияй узюк* и витую – *толгума бияй узюк*. Все браслеты эллипсообразные, с несомкнутыми концами. Плоские браслеты, как правило, легкие, изящные, украшенные растительным узором в технике гравировки и чеканки. Узор на таких браслетах состоит из гибких побегов, осложненных ответвлениями в виде цветков, листьев, бутонов, сложных розеток. Круглые в сечении кованые браслеты (прутковые) декорировались в технике чеканки более скромным узором в виде дужек, звездочек, кружочков, вихревых розеток и пр. Нам встречались образцы прутковых браслетов – *том бияй узюк*

с концами в форме голов ящеров или драконов или с их изображениями, выполненными чеканкой<sup>1</sup>. Насколько это традиционно для уйгурского ювелирного ремесла того времени, судить сложно, потому как такие образцы довольно редки. Но если вспомнить оформление уйгурских металлических сосудов (носики, ручки, крышки), то зооморфный декор браслетов кажется вполне вероятным. Третий тип уйгурских браслетов выполнен в технике перевития. Обычно в такой браслет вплетают три одинаковые полосы металла, а между ними пропускают тонкую филигранную проволочку.

Формы колец и перстней весьма разнообразны. Были распространены легкие кольца, украшенные в технике зерни, филигрании, сложного плетения, и перстни с фигурными щитками, вставками из различных камней<sup>2</sup>.

Фигурные щитки перстней (эллипсообразные, подквадратные, прямоугольные) покрывались гравированным или чеканным узором в виде растительных, зооморфных, космогонических (полумесяц, окружность с лучевыми ответвлениями, звездчатые розетки) элементов, фигурных медальонов, сложных крестов и пр. К материалу о специфичном зооморфном узоре в уйгурском ювелирном ремесле можно добавить узор описанного нами щитка перстня со схематичным изображением ящерицы<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> 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, рис. 2/11; Полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9506/1-3, 9505; Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.), рис. 2/9–10; Полевые материалы автора.

<sup>3</sup> Центральный музей Казахстана. КП–9506/2

Касты перстней имеют круглую, овальную, выпуклую и плоскую формы; оправы колец сложные – зубчатые, филигранные. Такие перстни украшены зернью и филигранью по поверхности кастов и фигурных, обычно из крученой проволоки шинок.

Интересен по форме и названию тип колец, описанных А. Лекоком. Они называются *балачулук узюк*, что в дословном переводе означает «многодетное кольцо». Эти кольца бывают двойными и тройными, т.е. они состоят из двух или трех обручей, причем самый широкий из них называется «мать», а более узкие – «дети»<sup>1</sup>. Обручи покрыты орнаментом в виде ряда полумесяцев, тонкой, изящной филигранной проволокой в специальном углублении, рифлении.

Излюбленной формой уйгурских серег являются гладкие круглые обручи с ажурным узором из филиграни и зерни. Этот тип серег бытовал по всему Восточному Туркестану. Узор обручей разнообразный, он составлен пирамидками из зерни, фигурными дисками из листового металла, украшенными мелкими вставками из камней. К некоторым серьгам этого типа крепились подвески<sup>2</sup>. Встречаются изящнейшие образцы таких серег. Как правило, они выполнены кашгарскими мастерами и носят название кашгарских – «кашгар зира».

Одна из самых популярных форм *кашгар зира* – ажурная лунница, выполненная в технике филиграни и зерни. На основе серьги размещены цветочные розетки со сканным венчиком и зер-

нышком из металла или мелкого речного жемчуга в центре. Нижний край серьги украшен рядом пирамидок из зерни, верхний – фигурками в виде плодов граната. Серьги *кашгар зира* имеют множество вариантов оформления.

Другой распространенный тип уйгурских серег называется *пайпязя*. Это две подвижно соединенные пластины из тонкого листового металла. Верхняя пластина выпуклая, с фестончатыми краями, обычно неправильной круглой формы. Нижняя – круглая, с отверстием для соединения в центре. Верхняя пластина покрыта узором, зачастую имеющим в основе сложный цветочный медальон. Нижняя, как правило, украшена выпуклыми розетками разной величины. Поверхность пластин обрабатывается в технике чеканки, сначала с оборотной стороны, а затем с лицевой по тем же контурам, так, чтобы придать узору четкость и большую выразительность. Иногда в декоре *пайпязя* используется зооморфный узор, например изображение летучей мыши<sup>3</sup>.

К распространенным типам можно отнести серьги *сог халка*, *ай халка*, *жюряк халка*, *юлтуз халка*, *шилдирма*<sup>4</sup>. Серьги *сог халка* имеют форму расширенного книзу четырехгранника или эллипса на крючкообразном ушке. Все разновидности этих серег цельнометаллические, со скромной декорировкой поверхности в виде узора из чеканных зигзагов или поперечных прямых линий. *Ай халка* представляют собой плоскую пластину в форме горизонтально лежащего рожками сверху полумесяца, иногда с фигурно выре-

<sup>1</sup> *Le Coq A.* Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Leipzig, 1916, taf. 7/3

<sup>2</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9499/1-2, ФКП – 652, 1067; *Чвырь Л.А.* Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.), рис. 7; Полевые материалы автора.

<sup>3</sup> Государственный музей искусства народов Востока, уйгурская коллекция; Полевые материалы автора.

<sup>4</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9504, 9504/1, 9504/3-4, 9501, 9500/1; *Чвырь Л.А.* Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.), рис. 2, 7; Полевые материалы автора.

занными по контуру краями. В другой разновидности *ай халка* полумесяц расположен рожками книзу. К центру основы серег снизу привешен шарик, а в некоторых образцах и полушар в верхнем основании. *Жюряк халка* имеют форму сердцевидной, покрытой узором пластины на крючкообразном ушке. *Юлтуз халка* выполнены в виде сложной звезды, часто с подвеской. Серьги *шилдирма* разнообразны по форме и декору, но с обязательными подвесками, отсюда и название – *шилдирма* (шумящий).

Нами выделено несколько типов серег с подвесками, которые мы условно назвали *шилдирма*. В Омском музее хранится 6 пар идентичных уйгурских серег, отнесенных по времени изготовления ко второй половине XIX в. Все серьги выполнены из меди и представляют собой кольцевую основу с закрепленными на ней подвесками. Подвески состоят из нанизанных на проволоочный стержень бусин (от 3 до 7) в виде полых шариков, а также шариков ажурных филигранных, цветочных филигранных, со вставками из сердолика, бирюзы в центре и сердоликов цилиндрической формы. В музейных документах<sup>1</sup> эти серьги значатся как таранчинские (таранчи – землепашцы, это название закрепилось за кульджинскими уйгурами. – Р. К.), т.е., скорее всего, можно предположить их кульджинское происхождение, хотя паспортные данные не всегда бывают точными. У Л. А. Чвырь изображение подобной серьги помещено среди кашгарских украшений<sup>2</sup>. Может быть, ареал распространения такой формы серег был более широкий, и они также характерны для

Кульджи, как и для Кашгара. Возможно также, что кашгарцы, переселенные в Илийский край, и принесли с собой этот тип серег.

Другая разновидность серег *шилдирма* – тоже весьма популярной формы в виде фигурной (подтреугольной, подчетырёхугольной) пластины с несколькими стержневыми проволоочными подвесками у нижнего основания. Пластины, как правило, украшены тисненым узором геометрического и растительного характера<sup>3</sup>. Такие серьги носили в Кульджинском крае.

Дорогие, обычно золотые, серьги типа *кашгар зира* часто скрепляли ниткой бус, проходящей под косами<sup>4</sup>.

Уйгурские традиционные наконечные украшения имеют разные формы и названия – *чач пепюк*, *кош пепюк*, *джала*, *чач тянзя*. *Чач пепюк* составлены соединенными вертикально фигурными пластинами. С нижней пластины украшения свисают металлические куполки со связками черного шелкового шнура. Пластины украшены тонкой филигранью, зернью, вставками из полудрагоценных камней (кораллов, малахита, карнеола и пр.). Поверхность пластин покрыта изящным орнаментом растительного или зооморфно-растительного характера (к примеру, бабочки, стилизованные в цветы)<sup>5</sup>.

Украшение *кош пепюк* аналогично *чач пепюк* и отличается лишь тем, что каждая его составная часть украшена парой куполков с кистями (отсюда, скорее всего, происходит название украшения: *кош* – сдвоенный, спаренный. – Р. К.). К сожалению, нам не приходилось видеть это

<sup>1</sup> Областной исторический и литературный музей. Омск. КП– 3403.

<sup>2</sup> Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.), рис. 7.

<sup>3</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9504/1,2; 9504 / 3, 4.

<sup>4</sup> Центральный музей Казахстана. ФКП – 1067; Пржевальский Н. М. От Кяхты на истоки Желтой реки. М., 1948. С. 280.

<sup>5</sup> Le Coq A. Volkskundliches aus Ost-Turkistan., taf. 10/12.

украшение, оно воссоздано по описаниям респондентов. Л.А. Чвырь приводит сведения об упрощенном варианте *кош пепюк*, который, на наш взгляд, вполне может быть отнесен к разновидности *чач пепюк*<sup>1</sup>.

Распространенная форма накосного украшения *джала* представляет собой соединенные вертикально коралловыми низками фигурные пластины. Верхняя пластина подтреугольной формы, с фестончатыми краями. Следующая пластина горизонтально удлинённой фигурной формы. Нижние пластины – горизонтальный ряд шестилепестковых розеток, с коралловой вставкой в центре каждой. Коралловые низки украшения зачастую завершаются серебряными куполками с длинными черными шелковыми нитями. Куполки по краю декорированы подвесками<sup>2</sup>. Аналогичное *джала* головное украшение *тужун* описано Л.А. Чвырь<sup>3</sup>.

*Чач тянга* состоит из серебряных монет или круглых бляшек, соединенных в следующем порядке: к центральной верхней монете симметрично крепятся с двух сторон низки из одной или пары таких же монет. Изображение на монетах чаще всего стиралось, и на обе стороны наносился чеканный или гравированный узор растительного и геометрического характера<sup>4</sup>.

Все описанные типы накосных украшений крепились к косам шнурами и свободно свисали за спиной.

К традиционным уйгурским головным украшениям относятся украшения для головных уборов и налобные подвески. Распространенным в прошлом украшением для женского головного убора *допа* являлся своеобразный комплект из пластин – *кадак*, *гюль кепиняк*. *Кадак* изготавливались из листового золота или серебра в виде тонких фигурной формы пластин, покрытых растительным узором. Пластины нашивались вдоль борта головного убора (однотонной тюбетейки) на одинаковом расстоянии друг от друга<sup>5</sup>. В центре головного убора крепилось более сложное по форме украшение *гюль кепиняк* – фигурная пластина на стержне-булавке. От верхнего основания пластины на пружинках отходят более мелкие пластинки в форме бабочек-цветов (*гюль кепиняк*, в переводе – «бабочки-цветы»). При движении пластинки на пружинках колеблются, создавая впечатление порхания бабочек. Такое сложное головное украшение зафиксировано нами у кульджинских уйгуров. Л.А. Чвырь отнесла его к кашгарским изделиям<sup>6</sup>.

Подобное *гюль кепиняк* украшение *каш* использовалось самостоятельно, без *кадак*, как головная булавка. Разновидность *каш* имеет навершие в виде металлического букета. К головному убору *каш* крепилось спереди<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.). С. 214.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора.

<sup>3</sup> Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.). С. 221.

<sup>4</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9507/1,2; 9508/1, 2; Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.), рис. 1; Полевые материалы автора.

<sup>5</sup> Государственный музей искусства народов Востока, уйгурская коллекция.

<sup>6</sup> Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.). С. 217, рис. 3.

<sup>7</sup> Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Собр. соч.: в 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 3. С. 257 (рис.); Роборовский В.И. Путешествие в Восточный Тянь-Шань и в Нань-Шань. М., 1949. С. 429.

Уйгурские пуговицы *тугмя* имеют круглые, яйцевидные формы и бывают ажурными цельнометаллическими, с ячейками, заполненными вставками из драгоценных и полудрагоценных камней или в виде камня, оправленного в металл. В верхнем основании пуговицы имеется петля для крепления, а в нижнем основании – обычно декоративная пирамидка из зерни<sup>1</sup>.

В конце XIX – начале XX в. в Кульджинском крае, судя по музейным образцам и фотографиям, особой популярностью пользовались пуговицы в виде круглого камня (чаще карнеола, коралла), оправленного в одном основании в конусовидный металлический колпачок из зерни или же ложной зерни с навершием в виде пирамидки. Крупные пуговицы в другом основании были оформлены крышкой из листового металла с фестончатыми краями. Камень просверливался насквозь, и через отверстие пропускался стержень с петлей для крепления. Такие декоративные пуговицы являлись принадлежностью женской одежды<sup>2</sup>.

Нагрудно-наплечные уйгурские украшения еще в недавнем прошлом были широко представлены различными *тумарами*. Основу *тумаров* составляют объемные полые пластины треугольной или прямоугольной формы. *Тумары* должны были служить не только богатым украшением, но и амулетом-оберегом, в них через специальный клапан закладывалась выписанная из Корана молитва. Пластины крепились на цепочках разнообразного плетения. Декор пластин был зачастую одинаковым с обеих сторон. В центре пластины в треугольном или фигурном обрамле-

нии помещалась растительная вязь, выполненная в технике гравировки, черни, цветной эмали. Фоновая поверхность пластин покрывалась инкрустацией бирюзой в несколько рядов и тисненым, гравированным и черневым узором. Низ пластин украшен пирамидками из зерни (чаще ложной) и низками из жемчуга, стеклянных бус. Цепочки на *тумарах* объединялись в несколько параллельных рядов пластинками с тисненым узором и инкрустацией из полудрагоценных камней (аметистов, перламутра, гранатов). Нами *тумары* отнесены к нагрудно-наплечным украшениям, потому что способ их ношения до сих пор до конца не выяснен. В частности, *тумар* в виде прямоугольной коробочки носили сбоку, на плече, а треугольной – на груди<sup>3</sup>.

Особой популярностью у уйгуров пользуются различные бусы – *маджан*. У зажиточных слоев населения это были дорогие украшения из жемчуга, кораллов, сердоликов, янтаря. Женщины малоимущие носили скромные бисерные, стеклянные бусы.

Уйгурские броши – *тюрюгюч* представляют собой фигурные пластины в виде бабочки, виноградной грозди и прочих форм, украшенные цветными вставками из драгоценных и полудрагоценных камней и стекла.

Известные нам уйгурские мужские ювелирные украшения не отличаются большим разнообразием видов и форм. Это в основном перстни, гигиенические наборы, бляшки и пряжки поясов. Мужские перстни имеют массивные формы, они выполнены из золота, серебра и меди. Самые распространенные из них – *балдак*, *узянгилик* *узюк*,

<sup>1</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9491, 9497/1, 2; ФКП – 1067, 1037; *Пржевальский Н.М.* От Кяхты на истоки Желтой реки. С. 279.

<sup>2</sup> Центральный музей Казахстана. КП – 9497/1, 2.

<sup>3</sup> *Чவர்ь Л.А.* Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX – начало XX в.). С. 215, 223; Полевые материалы автора.

куйма. *Узянгилик узюк* – перстень-печатка с выгравированными именем, фамилией владельца на лицевой стороне щитка. *Балдак* имеет ту же форму, но украшен геометрическим или растительным узором. *Куйма* – перстень со вставкой из сердолика, янтаря, выполнен в технике литья. Формы и декор металлических бляшек и пряжек поясов разнообразны. В прошлом у уйгуров были распространены пояса, составленные сплошь филигранными пластинами, с фигурной филигранной пряжкой<sup>1</sup>.

Гигиенические наборы, судя по фотографическим снимкам второй половины XIX в., мужчины носили на левой стороне груди, при этом длинная цепь гигиенического набора перекидывалась через застежку одежды и закреплялась на правом боку<sup>2</sup>. Уйгурские гигиенические наборы отличаются сравнительно мелкими изящными формами и в их декоре используются упомянутые выше элементы зооморфного узора (летучая мышь)<sup>3</sup>.

Среди мужских ювелирных изделий можно упомянуть украшение для традиционного голов-

ного убора в виде пышного султанчика из металлических деталей и перьев павлина<sup>4</sup>.

Обобщая раздел по ювелирному искусству, отметим, что целостный комплекс, набор традиционных уйгурских ювелирных украшений впервые был выделен Л.А. Чвырь. Наш материал содержит больше сведений по Кульджинскому краю. У семиреченских уйгуров, представляющих кульджинские традиции, этот набор был в употреблении еще в первой половине XX в.

Специфика уйгурского ювелирного искусства проявляется в своеобразии самого набора украшений. Конечно, общие черты в наборах уйгурских и, в частности, узбекских, таджикских украшений проследить можно, но это касается отдельных видов украшений, каких-либо деталей, элементов. Кроме того, к специфике уйгурских ювелирных украшений, на наш взгляд, можно отнести следующее: в материале – большее, чем у других среднеазиатских народов, использование золота, в технологии – особое предпочтение и высокое мастерство в технике филигрании, в узоре – меньшая степень стилизации и применение таких зооморфных элементов, как бабочки, летучие мыши, ящерицы, драконы и пр.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Центральный музей Казахстана. ФКП – 409, 415; Полевые материалы автора.

<sup>3</sup> Центральный музей Казахстана. ФКП – 9498.

<sup>4</sup> Там же. ФКП – 599.



Баходыр Эргашев

## О БУХАРСКИХ ШКОЛАХ УЗБЕКСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

Памятуя о выдающейся роли Б.Х. Кармышевой в изучении этнической истории Узбекистана<sup>2</sup>, расселявшихся здесь узбеков, казахов, туркмен, киргизов<sup>3</sup>, восточных бекств Бухарского ханства, о ее твердой убежденности, что «узбеки, несмотря на все внутренние различия, были единой народностью на протяжении нескольких веков и что в XX в. процесс окончательной консолидации узбекской нации успешно завершился»<sup>4</sup>, мы решили посвятить настоящие заметки школам узбекского языкознания и литературоведения, а точнее, одной из них – бухарской.

Официально считается, что Бухара является родиной одной из общепризнанных **четырёх**

(вместе с ташкентской, самаркандской андижанской) современных научных школ узбекского языкознания, и **трех** (вместе с самаркандской и ташкентской) национальных школ литературоведения<sup>5</sup>. При этом научное первенство (главенство) каждой из них на территории Мавераннахара (до 1924 г. – мы бы добавили наличие и хорезмских школ) объясняется в том числе и взаимоотношениями трех ханств (Хивинского, Бухарского, Кокандского) (позже – русского Туркестана, протекторизируемых Россией Хивинского ханства и Бухарского эмирата). Сказанное, разумеется, не отменяет наличия школ, исследователей узбекского языка и литературы вне пределов современного Узбекистана и тесного взаимовлияния этих школ. Добавим также наличие бухарских школ зодчества, миниатюрной живописи, историографии, новометодного образования и т.д.

Литературная среда крупных городов Зеравшанского оазиса, Бухары после арабского нашествия отличалась языковым многообразием, широким распространением знаний об арабском языке, наличием здесь арабоязычных поэтов<sup>6</sup> (Каффаля Шаши (904–975), Саалиби (961–1038)); эта традиция сохранялась и в последующем – пример: исследователь арабского языка Мухаммед Шариф Бухари (1609–1697)).

<sup>1</sup> Статья подготовлена на основе и в дополнение краткой справки, написанной в целях подготовки Республиканской научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы филологических наук Узбекистана» (Бухара, 25 мая 2018 г.).

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976; Кармышева Б.Х. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков // Советская этнография. 1960. № 1. С. 3–22. См. также: Ашимова Д.Ф. Изучение этнической истории и этногенеза узбекского народа в отечественной историографии (сер. XIX – XX в.): автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1997.

<sup>3</sup> Кармышева Б.Х. «Кочевая степь» Мавераннахра и ее население в конце XIX – начале XX в. (По этнографическим данным) // Советская этнография. 1980. № 1. С. 46–55; Дубова Н.А., Кармышева Б.Х., Бабаков О., Долинова Н.А., Хитъ Г.Л., Гельдыева Г., Пестряков А.П., Жомова В.К. Туркмены в среднеазиатском междуречье // Историко-антропологические очерки. Ашхабад, 1989.

<sup>4</sup> См.: Абашиш С.Н. Возвращение сартов? Методология и идеология в постсоветских научных дискуссиях // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 263.

<sup>5</sup> Тил – миллатнинг рухи. 2016. 18 май // Веб-сайт Национального информационного агентства Узбекистана (УЗА). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.uza.uz> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>6</sup> Абдуллаев И. Бухоронинг арабийнавис шоирлари. Тошкент, 1965;



Влияние Бухары на язык и литературу заметно в эпоху Тимуридов – в тимуридских уделах среднеазиатско-тюркский (чагатайский) письменно-литературный язык достиг наибольшего оформления и единообразия как язык классический.

Вниманием к слову и литературе, наличием большого числа ученых, достаточно богатой литературными книгами библиотекой отличалось основанное в 1417 г. в Бухаре первое из трех (два других были построены в Гиждуване и Самарканде) медресе Мирзо Улугбека (1394–1449)<sup>1</sup>. (Медресе, напомним, были центрами интеллектуальной жизни.)

Известный в Средней Азии литератор Ходжа Исмаат Бухари (ум. после 1425) был двуязычным персидско-узбекским поэтом, оказавшим определенное влияние на дальнейшее развитие литературы, внесшим большой вклад в развитие классических жанров восточной литературы *касыды* и *марсия*<sup>2</sup>.

Поддержку тюркской поэзии оказывали такие правители Бухарского ханства, как Шейбанихан (1451–1510) (литературный псевдоним – Шибани), Убайдулла-хан (1487–1540) (Убайди), Абдалазиз-хан (1513–1550) (Азизи), Абдуллатифхан (1495–1552) (Хуш) (хан, использовавший тюрки в качестве государственного), уделявший огромное внимание библиотечному делу Абдул-

ла-хан II (1534–1598) (Аваз Гази, Хон)<sup>3</sup>, другие Шейбаниды, Субханкулихан (1625–1702) (Нишони), другие Аштарханиды<sup>4</sup>.

В Хорезме и Бухаре жил и творил Мухаммад-нияз Нишати (1730–1790)<sup>5</sup>.

Существование бухарских школ языкознания и литературоведения уходит корнями и в творчество учившихся и живших в Бухаре Боборахима Машраба (1657–1711), Турды Фараги (ум. в 1701), Муками (1850–1903), многих других узбекских литераторов.

Творчество Машраба, этот образец «типичного узбекского мировосприятия»<sup>6</sup>, отличалось простотой языка, доступностью, понятностью аллегорий, преемственностью с лучшими образцами тюркской поэзии, тончайшей книжностью, индивидуальным надломом<sup>7</sup>. Турды, также бывший свидетелем эпохи правления династии Аштарханидов, смог сохранить традиции типичного для Бухары тюрко-персидского двуязычия, взаимовлияния узбекской и таджикской литературы<sup>8</sup>. В свою очередь, Муками вносит в литературу новые приемы стихосложения, его поэзия отличается современностью, необычным, самобытным голосом.

<sup>3</sup> См. подробно: *Норик Б.В.* Роль шибанидских правителей в литературной жизни Мавераннахра XVI в. // Рахмат-намэ. СПб., 2008. С. 226–267.

<sup>4</sup> *Норик Б.В.* Библиографический словарь среднеазиатской поэзии (XVI – первая треть XVII в.). М., 2011. 976 с.

<sup>5</sup> *Абдуллаев В.А.* Хоксор ва Нишотий. Самарканд, 1960; *Касимова М.* Мухаммад-нияз Нишати: Жизнь и творчество. Ташкент, 1987.

<sup>6</sup> *Балла О.* Рах Sovietica: большое послесловие – или? // Дружба народов. 2016. № 2.

<sup>7</sup> *Молотова Г.М.* Общность в творчестве Рахим-баба Машраба и Хушхала Гариби (на основе рукописей сочинений из частной коллекции) // Вестник Восточной экономической-юридической гуманитарной академии (Уфа). 2017. № 4. С. 141. Переводы Машраба на русский язык в версиях Евгения Абдуллаева см.: Дружба народов. 2008. № 8.

<sup>8</sup> *Брежнева С.Н.* Культура Мавераннахра в XVII–XVIII вв. // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2008. Т. 14. № 2. С. 160.

<sup>1</sup> *Вохидов Ш.Х.* Библиотека медресе Мирза Улугбека в Бухаре (из истории формирования фонда библиотеки в XVIII веке) // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия: «Гуманитарно-общественные науки». 2017. Т. 51. № 2. С. 61–73. Масштабные реставрационные работы в медресе Улугбека проводились во времена знаменитого шейбанида Абдуллы-хана (1586). Позже поврежденные временем части здания ремонтировались также в XVI–XVII вв., в 1950–1970, 1990–1996 гг.

<sup>2</sup> *Бобокалонов С.Р.* Новые сведения о жизни и творчестве Ходжи Исмата Бухари // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: «Филология. Искусствоведение». 2011. Вып. 53. № 11(226). С. 21–24.

В целом местное языкознание и литературоведение мангытского периода нельзя считать бедным (один из примеров – творчество Сулеймана Бухари (1821–1880)).

Говоря о бухарской литературной среде XVIII – начала XX в., следует упомянуть учившихся в Бухаре и внесших вклад в общетюркскую словесность (в основе словарного состава узбекского языка лежит, напомним, общетюркская лексика) туркменских поэтов Махтумкули (1724–1807) (отказался от арабо-персидской метрики, традиционной для туркменской литературы, и заменил ее силлабической системой), Сеитназара (1775–1936) (широко использовал в чагатайской поэзии эпистолярный жанр), Кемине (1170–1840). Следует упомянуть имена казахского акына Турмагамбета Изтлеуова (1882–1939), поэтов Утыз Имяни (1754–1934) (обогастил башкирскую поэзию такими жанрами, как газель, хикмет, марсия, баит), Хади Такташа (1901–1931) (характерны новизна стиля, ораторский пафос, использовал в силлабической поэзии интонационный стих), Габдуллу Саиди (1836–1914), других.

Забегая вперед отметим, что в Бухаре в начале своей творческой деятельности работал будущий выдающийся татарский актер, народный артист СССР Халил Абжалилов (1896–1963). В двадцатых годах он участвовал в организации драматических коллективов в Бухаре и Хиве, затем снимался в фильмах бухарско-русского кинематографического товарищества<sup>1</sup> (первого в Средней Азии, созданного 24 апреля 1924 г.). Понятно, что интенсивные литературные взаимосвязи способствовали развитию сценического искусства, узбекской сценической речи.

<sup>1</sup> *Арсланов М.Г.* Татарский театр в контексте сценических культур Средней Азии и Казахстана // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. Серия: «Искусство. Искусствознание». 2012. № 3. С. 24.

Одно из первых драматических произведений на узбекском языке – пьеса Махмудходжи Бехбуди (1875–1919) «Падаркуш» («Отцеубийца») – была опубликована в 1912 г. в первой бухарской газете на узбекском языке – «Турон»<sup>2</sup>.

Выдающимся узбекским языковедом, литературоведом первой половины XX в. был уроженец Бухары, первый узбекский профессор, жертва сталинских репрессий Абдурауф Фитрат (1886–1937) – человек, «заложивший фундамент развития узбекской литературы, языка и национального самосознания»<sup>3</sup>, создатель национальной узбекской грамматики.

Младобухарцы, идеологом которых был А. Фитрат, призывали к системному анализу языка, в своих трудах делали акцент на связи истории языка и литературы с историей общества как коллективного носителя языка и слова, на социальных аспектах языкознания и литературоведения.

В 1918–1922 гг. в Ташкенте, Самарканде, Бухаре под руководством А. Фитрата действовала организация филологического профиля «Чигатай гурунги» («Чигатой гурунги» маърифий-адабий уюшмаси). Считается, что научными экспедициями и изысканиями этой организации был «заложен фундамент современной узбекской лингвистической терминологии»<sup>4</sup>,

<sup>2</sup> *Гафаров Н.У.* Вклад джадидов в зарождение национальной драматургии и развитие театра в Средней Азии // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия: «Гуманитарные науки». 2013. № 4. С. 220.

<sup>3</sup> *Kara H.* Reclaiming national literary heritage: the rehabilitation of Abdurauf Fitrat and Abdulhamid Sulaymon Chollan in Uzbekistan // Europe-Asia studies. Glasgow, 2002. Vol. 54. № 1. Pp. 123–142.

<sup>4</sup> *Эрматов И.Р.* Вопросы становления и дальнейшего развития лингвистических терминов узбекского языка (на материале школьных учебников // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: «Искусство. Искусствознание». 2012. Вып. 63. № 5(259). С. 180–182.

а книга («Первый опыт правил узбекского языка») является первым произведением по грамматике узбекского языка<sup>1</sup>.

Позже, в 1921 г., также под руководством А. Фитрата работало занимавшееся гуманитарными изысканиями «Бухарское научное общество» («Бухоро илмий жамияти») (прозванное американским историком Сеймуром Бейкером первой узбекской академией XX в.)<sup>2</sup>. А. Фитрат был автором целого ряда учебников, одним из основателей Узбекистанского института языка и литературы.

Следует сказать и о сформировавшейся в эти годы бухарской школе прикладной филологической дисциплины – эпиграфики, основы которой были заложены вторым узбекским профессором Мусой Саиджановым (1893–1937)<sup>3</sup>, почетным академиком АН Узбекистана Усто Ширином Мурадовым (1880–1957) – уроженцами Бухары.

Говоря об академической филологической науке, следует упомянуть имена также родившихся в Бухаре почетного академика АН Узбекистана, профессора Узбекского государственного университета (ныне СамГУ) Садриддина Айни (1878–1954), организатора масштабных гуманитарных исследований – академика, вице-президента АН Узбекистана Ибрагима Муминова (1908–1974).

Надо подчеркнуть, что государственным языком в провозглашенной в 1920 г. Бухарской республике (Бухоро жумхурияти) был узбекский

язык. Здесь, в Бухаре, издавалась одна из самых многотиражных узбекоязычных газет Центральной Азии «Бухоро ахбори» (редактором был известнейший узбекский поэт Абдулхамид Чулпан (1893–1938)<sup>4</sup>; в газете сотрудничали упомянутый А. Фитрат, Кары-Юлдаш Пулатов (1890–1965)).

В условиях наступившего в советскую эпоху сознательного уничтожения национальной культуры в Бухару в 1922–1923 гг. были вынуждены бежать из Ташкента и долгое время здесь жить такие выдающиеся деятели узбекской литературы, как Абдулла Кадыри (1894–1938), Машрик Юнусов (Эльбек) (1898–1939), Муса Ходиев (Бату) (1904–1938), другие.

Есть данные, что именно в Бухаре проводились первые читки набиравших популярность произведений узбекской литературы первой трети XX в. К ним относятся, например, «Минувшие дни» А. Кадыри. (В Бухаре снималась вторая киноверсия романа (1997).)

Усилиями прежде всего местных (возможно, бухарской) театральных трупп репетировались знаменитые шесть узбекских пьес А. Фитрата «Истинная любовь» («Чин севиш»), «Абулфайзхан» «Гробница Тимура» («Темур сагонаси»), «Огузхан», «Индийские повстанцы» («Ҳинд ихтилолчилари»), «Арслон»<sup>5</sup>. Как отмечал английский литературовед Эдвард Оллуорт, Бухара во многом благодаря постановке пьес А. Фитрата стала фактически центром театральной жизни Узбекистана.

В Бухаре функционировала первая узбекская национальная музыкальная школа («Шарқ му-

<sup>1</sup> Абдурахманова Н.И. Деятельность первых узбекских языковедов 20–30-х годов XX века // Язык и культура. Новосибирск. 2013. № 4. С. 26.

<sup>2</sup> См.: Becker, Seymour. Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

<sup>3</sup> См. подробно: Горшенина С.М. Туркомстарис-Средазкомстарис-Узкомстарис: формирование институций и этноцентрический раздел культурного наследия Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 52–68.

<sup>4</sup> См. подробно: Kara H. Reclaiming National Literary Heritage: the Rehabilitation of Abdurauf Fitrat and Abdulhamid Sulaymon Chulpan in Uzbekistan // Europe-Asia Studies. Glasgow. 2002. Vol. 54. No. 1. P. 123–142.

<sup>5</sup> Khalid A. Society and politics in Bukhara, 1868–1920 // Central Asian survey. Oxford. 2000. Vol. 19. No. 3/4. Pp. 367–396.

сика мактаби»). Это, естественно, стимулировало развитие узбекского песенного искусства, творчество поэтов-песенников.

В целом, как отмечала французский историк Каррер д'Энкос (Hélène Carrère d'Encausse), Бухаре в первой половине 20-х годов удалось добиться наивысшей концентрации узбекской интеллектуальной элиты.

Основы современной самаркандской школы узбекского языкознания были заложены в первые годы деятельности Высшего педагогического института (ВПИ) (1927–1930), Высшей педагогической академии (ВПА) (1930–1933) и, наконец, Узбекского (позже Самаркандского) государственного университета (УзГУ), действовавших в тогдашней столице Узбекской ССР (Бухара с размещавшимся в ней первым правительством была первой, Самарканд – второй, Ташкент – третьей столицей новой союзной республики). На факультете социальных наук ВПИ – поначалу обучавшего специалистов по направлениям естественных и социальных наук – действовало отделение языка и литературы, которое занималось и научно-исследовательской деятельностью. В ВПИ, ВПА, УзГУ работали ученые, внесшие неоценимый вклад в развитие узбекского языкознания, – А. Фитрат, Гоzi Олим Юнусов (1893–1938), Солих Муталибов (1900–1979) и другие<sup>1</sup>.

Тюркская текстология во многом была связана с деятельностью А. Фитрата и С. Айни. «При изложении своих научных воззрений, касающихся литературоведения, они, – как справедливо пишет один из авторов, – опирались в первую очередь на рукописные источники», «пытались

<sup>1</sup> Хамдамов Ж., Каримов С. Самаркандская школа языкознания. 2 августа 2017 г. // Веб-сайт Национального информационного агентства Узбекистана (УзА). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.uza.uz> (дата обращения: 28.02.2018)

укрепить свои научные воззрения на основе рукописей»<sup>2</sup>.

Бухарский высший государственный педагогический институт был создан в 1930 г. Кроме этого заведения, языковеды и литературоведы работали в других учреждениях Зеравшанской области, в частности в газете «Озод Бухоро» (например, поэт, драматург, литературовед, журналист Абдулхамид Маджиди (1902–1938)<sup>3</sup>).

В 1930-х гг. в Бухаре преподавал будущий академик АН Узбекистана, профессор Вахид Абдуллаев (1912–1985).

В годы войны местные ученые-филологи вместе с эвакуированными из центральных городов СССР специалистами продолжали интенсивные исследования в области литературы и языкознания.

В 40–60-х гг. в городе преподавали уроженцы Бухары – профессор Мустахим Мирзаев<sup>4</sup>, и профессор Саид Алиев<sup>5</sup> (изучение сценической речи в аспекте литературных связей и драматургии<sup>6</sup>). В 1950-х гг. здесь работал выдающийся переводчик произведений Алишера Навои, советский и российский лингвист-востоковед, поэт, заслуженный работник культуры и заслуженный деятель науки Узбекской ССР профессор Сергей

<sup>2</sup> Умарова С.З. Некоторые аспекты становления узбекской восточной текстологии // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 8. С. 137.

<sup>3</sup> Сирожиддинов С. Абдулхамид Маждидий. Ташкент, 1982. 120 с.

<sup>4</sup> Мирзаев М. Бухарская группа говоров узбекского языка. Ташкент, 1965; Мирзаев М. Современный узбекский язык. Ташкент, 1984, и др.

<sup>5</sup> Алиев С. Роль взаимосвязи литератур в становлении и развитии узбекской драматургии. (Первая треть XX века). Ташкент, 1972; Алиев С. Литературные связи и узбекская драматургия. (Первая треть XX в.). Ташкент, 1975, и др.

<sup>6</sup> Хамидова М.А., Сагдуллаев К.К. Освещение вопросов сценической речи в журналах Узбекистана (исторический аспект и современность) // Paradigmata Poznani. 2014. № 2. С. 90–97.

Иванов (1922–1999)<sup>1</sup>. В 70–80-х гг. в сфере образования Бухары трудился профессор Рахим Вахидов. Эти годы отмечались тематиками современного узбекского языка, узбекской классической литературы, диалектологии, литературных связей, истории узбекской драматургии.

Особая ветвь бухарских филологических школ – фольклористика. Она связана с именами уроженцев Бухарской области профессора Ахунджана Сафарова<sup>2</sup> и заслуженного деятеля науки Узбекистана, академика Туры Мирзаева (р. 1936)<sup>3</sup>. Среди тематик – жанровый состав и поэтика узбекского детского поэтического фольклора, дастанная этнография узбекского фольклора, особенности поэтических школ сказителей, ряд других.

Другая, не менее важная, ветвь бухарских школ – переводческая. Особо можно выделить творчество народного поэта Узбекистана Джамала Камала (р. 1938) (переведшего, в частности, произведения Шекспира, Низами), Садриддина Салима (переводившего Гете) (1946–2010), ряд других.

Уроженцем Бухары является знаменитый наивоед и текстолог, заслуженный деятель науки Узбекистана, профессор Порсо Шамсиев (1897–1972). П. Шамсиев оставил после себя обширные научные комментарии, способствовавшие

<sup>1</sup> В 1970 г. С. Иванову за монографию «Родословное древо тюрков Абу-л-Гази-хана. Грамматический очерк» присуждена ученая степень доктора филологических наук. Им опубликованы многочисленные переводы литературы с древних тюркских языков, староузбекского (чагатайского), узбекского языков, выполненные непосредственно с текста оригинала. Он считал важным воспроизведение духа, формы и содержания поэзии, был истолкователем текста в единстве его поэтического содержания и поэтико-образных средств.

<sup>2</sup> Сафаров А. Узбекская детская устная поэзия. Ташкент, 1983; Сафаров А. Узбекский детский поэтический фольклор. Ташкент, 1985.

<sup>3</sup> Мирзаев Т. Искусство узбекских народных сказителей и особенности их эпического репертуара. Ташкент, 1986.



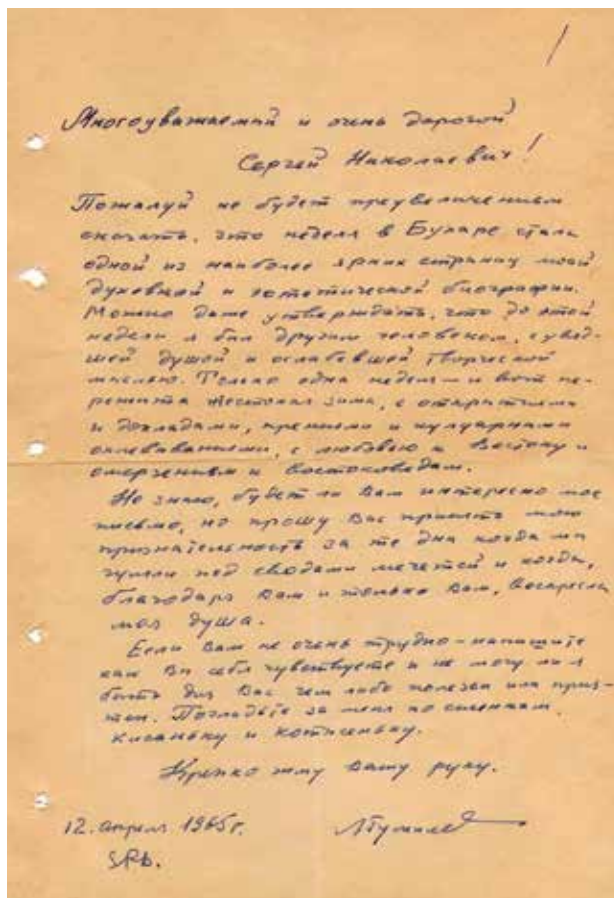
Рис. 1. Алексей Толстой и группа деятелей узбекской интеллигенции на отдыхе в Кисловодске. Порсо Шамсиев крайний слева. 1 июля 1938 г. Архив Порсо Шамсиева

доведению до широких кругов читательской общественности главных произведений Алишера Навои («Хамсу») и Захириддина Бабура («Бабурнаме») (Рис. 1).

В мировой тюркологии достаточно хорошо известно имя автора учебников узбекского языка для школ и вузов профессора Хамида Нигматова (1941–2016)<sup>4</sup>.

Говоря о наличии бухарской школы, следует упомянуть роль в ее становлении А.Н. Самойло-

<sup>4</sup> Его самые первые работы: Нигматов Х.Г. О классификации тюркских племенных языков М. Кашгарским // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов V годичной научной сессии ЛО ИВ АН. Май 1969 года. Л., 1969. С. 144–147; Нигматов Х.Г. О понудительном и страдательном залогах. (По материалам Словаря Махмуда Кашгарского) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VI годичная научная сессия ЛО ИВ АН, посвященная 100-летию со дня рождения В.И.Ленина. Апрель 1970 года. М.: ГРВЛ, 1970. С.156–160. В 1970 защитил кандидатскую диссертацию по теме «Морфология тюркского глагола. По материалам словаря Махмуда Кашгарского» (ЛО ИВ АН ССР), в 1978 – докторскую диссертацию «Морфология языка восточно-тюркских памятников XI–XII веков. По материалам сочинений Юсуфа Баласагунского, Махмуда Кашгарского и Ахмада Югнакского» (Институт языкознания АН Азербайджана). Монографии: Синхронное изучение узбекского языка: сб. науч. тр. / отв. ред. Нигматов Х.Г. Ташкент, 1987; Нигматов Х.Г. Функциональная морфология тюркоязычных памятников XI–XII вв. Ташкент, 1989; Нигматов Х.Г., Расулов Р. Основы системной лексикологии узбекского языка. Ташкент, 1995.



**Рис. 2.** Письмо Льва Гумилева Сергею Юреневу от 12 апреля 1965 г. Бухарский областной государственный архив

вича (1880–1938) (имеет отдельную работу о просветительстве в Бухаре), К.К. Юдахина (1890–1975), Е.Д. Поливанова (1891–1938), А.К. Боровкова (1904–1962), В.В. Решетова (1910–1979), М.С. Андреева (1873–1948), Н.В. Юшманова (1896–1946), А.М. Щербака (1926–2008), многих других ученых Москвы, Санкт-Петербурга (Петрограда, Ленинграда), других городов Российской империи, СССР, РФ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Пылев А.И. Узбекский и чагатайский языки в Санкт-Петербургском университете: прошлое и настоящее // Тюркологический сборник. 2009. Т. 2007–2008. С. 327–337.



**Рис. 3.** Константин Симонов и Шараф Рашидов в Бухаре. 1960-е гг. Архив Лары Симоновой

В Бухаре не раз гостил (у краеведа Сергея Юренева (1986–1973)) известный этнолог Лев Гумилев (1912–1992) (**Рис. 2**).

В литературном мире известны также имена выросших в Бухаре народных писателей Узбекистана Неймата Аминова (1937–2005), Тимура Пулатова (р. 1939), заслуженного деятеля искусств Узбекистана, поэта Омона Мухтора (1941–2013), заслуженных работников культуры Узбекистана, поэтов Гулчехры Джураевой (р. 1938), Ташпулата Хамида (1927–1984), Ташпулата Ахмада (р. 1942) и других.

В Бухаре неоднократно выступал с лекциями видный политический деятель, писатель и поэт Шараф Рашидов (1917–1983) (**Рис. 3**).

Как видим, есть достаточно исторических оснований полагать, что рассмотренные две бухарские школы внесли вклад в развитие узбекского литературоведения и языкознания.

**Валерия Прищепова**  
**КУЛЬТУРА НАРОДОВ УЗБЕКИСТАНА**  
**В КОЛЛЕКЦИЯХ КУНСТКАМЕРЫ**

**И**стория формирования этнографического фонда по народам Узбекистана Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук (МАЭ, Санкт-Петербург), складывалась на протяжении почти полутора веков – со второй половины XIX столетия. Это собрание сложилось из разных источников и отличается разнообразием по составу коллекций, тематическому диапазону, хронологическому охвату и позволяет ознакомиться с деятельностью многих собирателей, исследователей региона, просто любителей, сотрудничество с которыми помогло создать современный комплекс музейных материалов по региону. Со временем музей сыграл важную роль в изучении и сохранении культурного достояния народов Узбекистана, постоянно пополняя свои фонды новыми поступлениями, зачастую – благодаря целенаправленным исследованиям.

В современных условиях, в эпоху интенсивных изменений во всех областях, когда возрос интерес к судьбам культурного наследия народов, музейные коллекции являются важнейшим источником для исследования различных аспектов традиционной культуры. В процессе изучения вещевых и иллюстративных собраний по узбекам, выяснилось, что в конце XIX – начале XX в. коллекции по таджикам и узбекам в музее, как правило, регистрировали в документах как материалы по этнографии оседлого населения Средней Азии. В этот период смешанное по

языку и культуре оседлое население крупных городов не всегда подразделяли на таджиков и узбеков. Во многих случаях первые отечественные исследователи региона смешанное таджико-узбекское население городов, особенно Самарканда и Бухары, называли сартами. В редких случаях в описях коллекций указывалось, что одни предметы были собраны среди таджиков, другие – среди узбеков<sup>1</sup>.

Дореволюционные коллекции по оседлому населению Средней Азии в музейных документах конца XIX – начала XX в. часто обозначали так же, как коллекции по сартам. В имперский период сарты выделялись как особый этнос. Это название употреблялось по отношению к некоторым группам населения Средней Азии из оседлых узбеков и отчасти равнинных таджиков. В российской историографии отмечалось, что антропологически сарты очень похожи на таджиков, при этом во внешности иногда присутствовали некоторые черты монголоидности. Регионально сарты подразделялись на бухарцев,

---

<sup>1</sup> Так, на обороте одной из фотографий, относящейся, по моему предположению, к началу XX в., но поступившей в МАЭ в 1946 г. и оформленной по музейным документам как коллекция по таджикам и узбекам Бухары и Самарканда, рукой, по всей видимости, собирателя М.Э. Воронец написано: «Улица в сартском Самарканде» (МАЭ. Колл. И-1179-87). Другая коллекция, «Из старых поступлений музея» (МАЭ. Колл. И-1294), относится к оседлому населению. Но зарегистрирована она была лишь в 1950 г., и потому ее этническая принадлежность обозначена как коллекция по узбекам и таджикам. По содержанию же снимки невозможно разделить по этим народам. И таких коллекций множество.

самаркандцев и др. В 1886 г. даже был выпущен русско-сартовский разговорник<sup>1</sup>.

Спорный до настоящего времени термин «сарт» выдающийся ученый – иранист И.И. Зарубин еще в 1925 г. объяснял так: «Это уже узбеко-турецкое (т.е. тюркоязычное. – *В. П.*) по языку, иранское по происхождению население, называвшееся и называемое и поныне узбеками и казаками (имеются в виду казахи. – *В. П.*) именем сартов, нигде не создало для себя особого этнического определения»<sup>2</sup>. В советской историографии сарты как обособленный этнос не выделялся.

В наше время история этнонима «сарт» продолжает вызывать интерес исследователей. По мнению С.Н. Абашина, посвятившего «проблеме сартов» специальную работу, сарты являются тюркоязычными иранцами<sup>3</sup>.

В традиционном образе жизни между оседлым населением, сартами и узбеками было много общего. Поэтому к музейным коллекциям по традиционной культуре узбеков относятся до-reволюционные собрания как по оседлому населению Средней Азии, так и по сартам.

Анализ состава предметного фонда по народам Средней Азии позволяет сделать вывод о многочисленности представленных коллекций и разнообразии тематики. Очевидно, что не все районы Узбекистана отражены достаточно полно и в равной мере. Во многом это было связано со степенью посещаемости края. Наиболее полно и подробно в коллекциях представлена жизнь

оседлого населения региона. Самое большое разнообразие предметных коллекций имеется по традиционной культуре населения Бухары и Самарканда, значительно меньше – по Сырдарьинской и Ферганской областям.

Одновременно с пополнением предметных коллекций в музее начал формироваться иллюстративный фонд. Одним из основных способов пополнения коллекций были дары от частных лиц (участников экспедиций, путешественников и др.).

Жизнь оседлого населения, которое часто обозначали в музейных документах также сартами, отражена в иллюстративных коллекциях рисунков и фотоснимках по следующим районам: наибольшее количество изображений и разнообразие тематики имеется по населению Бухары и Самарканда, значительно меньше – по Сырдарьинской и Ферганской областям. В отдельных случаях присутствуют единичные материалы по Андижану, Коканду, Маргелану, Ошу, Аулие-Ата, Казалинску, Пскенту, Ташкенту, Ходженту, Чарджую, Чимкенту. В отдельных коллекционных материалах представлены узбеки Хивы. Однако основное число иллюстраций по оседлому населению не содержит, к сожалению, точных указаний на географическую принадлежность.

Традиционные занятия оседлого населения связаны с земледелием, хлопководством, шелководством. Фотокадры зафиксировали множество видов местных ремесел, базары, караван-сарай. В музее хранятся снимки типажей местных купцов, лавочников, мелких торговцев.

В иллюстративных коллекциях по оседлому населению содержится значительное количество изображений, связанных с жизнью городов, их архитектурными памятниками, а также сельских поселений, видов кишлаков, на некоторых ри-

<sup>1</sup> *Старчевский А.В.* Переводчик с русского языка на сартовский. СПб., 1886.

<sup>2</sup> *Зарубин И.И.* Список народностей Туркестанского края // Труды КИПС. Л., 1925. С. 14–15.

<sup>3</sup> *Абашин С.Н.* Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии: проблема «сартов» в XIX–XXI вв. М., 2009.



сунках и снимках показано внешнее и внутреннее устройство домов. Довольно полно представлена одежда, мужская, женская и детская, практически всех социальных слоев. Содержатся изображения различных видов традиционного транспорта, фотографии с демонстрацией некоторых блюд национальной кухни, снимки, на которых зафиксированы религиозные обычаи, обряды, портреты мусульманских правоведов, мулл, дервишей. В эти коллекции входят также снимки традиционных игр и развлечений (показаны детские игрушки, народные гулянья и т.п.)

Наиболее ранними поступлениями являются фотографические альбомы, выполненные по распоряжению первого туркестанского генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана для ознакомления русской публики с различными сторонами культуры, истории и жизни населения вновь присоединенного края.

Первыми иллюстративными материалами музея по народам Центральной Азии являются два фотоальбома: «Туркестанский альбом», или, как еще его называют, «Альбом Кауфмана»<sup>1</sup>, и «Виды и типы Хивинского ханства»<sup>2</sup>. Их передача относится к 1874 г., однако музейные описи на эти коллекции были составлены лишь в 1937 г. («Туркестанский альбом» был зарегистрирован сотрудницей музея Е.П. Николаичевой) без уточнения обстоятельств поступления альбомов в музей. Ко времени составления описей обнаружить сведения об авторах, составителях, собирателях и условиях создания и поступления в музей этих коллекций можно было лишь частично, и то в результате изысканий в литературе и архивных фондах.

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. И-674.

<sup>2</sup> Там же. Колл. И-673.

«Туркестанский альбом» был составлен ученым-востоковедом А.Л. Куном, фотографии выполнил в 1870–1872 гг. Н. Нехорошев. Современники оценили появление «Туркестанского альбома» как одно из важнейших событий научно-культурной жизни России. Экземпляр альбома, хранящийся в МАЭ, состоит из 48 картонов (размером 31,5×47 см), на которых помещено 116 фотографий. Том этого альбома представляет собой картонную папку вишневого цвета большого формата (36×54×4 см) с вложенными в нее картонными листами с фотографиями<sup>3</sup>.

Часть фотографий альбома объединена под названием «Типы народностей Туркестанского края». На картонах размещены портреты представителей разных народов, в том числе – фотография узбека Мурат-бека (Рис. 1).

На снимках изображены лавки мелочных торговцев, базары, отдельные промыслы, показаны предметы утвари, приготовление традиционных блюд, некоторые обычаи, народные развлечения (праздники Курбан-байрам, Рамазан), увеселения в чайхане, с музыкантами и плясками мальчиков-*бачей*.

В папку «Туркестанского альбома» вложены картонные листы еще одного фотоальбома – «Туркестан» (СПб., 1874)<sup>4</sup>, фотографии с рисунков и картин известного русского художника В.В. Верещагина. Альбом В.В. Верещагина состоит из 24 листов со 103 изображениями.

Вероятнее всего, рисунки В.В. Верещагина были выполнены в 1867–1868 гг., когда он находился в Туркестане, при Туркестанском гене-

<sup>3</sup> Подробнее см.: Прищепова В.А. Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX – начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб., 2011.

<sup>4</sup> МАЭ РАН. Колл. И-674.



**Рис. 1.** Мурат-Бек (узбек). «Туркестанский альбом». 1870–1872 гг. Фото Н. Нехорошева. МАЭ РАН

рал-губернаторе К.П. Кауфмане. После знакомства с краем художник опубликовал путевые заметки. В альбоме «Туркестан» показаны головные уборы мужчин, прически и украшения женщин. Мужчины изображены в большинстве случаев в чалмах. Художник обратил внимание на разную манеру накручивания и ношения этого головного убора.

Наиболее ранней фотоколлекцией по истории Хивинского ханства и хивинцам стал альбом «Виды и типы Хивинского ханства». Он был составлен по распоряжению генерал-адъютанта фон Кауфмана подпоручиком Григорием Кривцовым в 1873 г. Литографии были выполнены Э. Арнгольдом.

Альбом «Виды и типы Хивинского ханства» Г.Е. Кривцова состоит из 78 листов, содержащих 39 фотографий, разделенных папиросной бу-

магой. Снимки превосходного качества, на них можно рассмотреть даже детали. Г.Е. Кривцов был хорошо знаком с историей ханства. Особую ценность альбому придают подробные комментарии составителя, помещенные на обороте фотографий, с описаниями отдельных моментов истории ханства и обычаев его населения, портретами хана хивинского, его родственников и приближенных. Альбом «Виды и типы жителей Хивинского ханства» Г.Е. Кривцова имеет особую ценность, так как он остался практически единственным свидетельством жизни хивинского двора сразу после вступления в столицу ханства русских войск (**Рис. 2**).

При создании альбома главное внимание уделялось историко-политическому аспекту. Тем не менее на его страницах содержатся этнографические характеристики, сведения об антропологиче-



**Рис. 2.** Сеид Магомет-Рахим-Богодур, хан хивинский. Виды и типы жителей Хивинского ханства. 1873 г. Фото Г.Е. Кривцова. МАЭ РАН



**Рис. 3.** Атаджан-тюря, брат хана.  
Виды и типы жителей Хивинского ханства. 1873 г.  
Фото Г.Е. Кривцова. МАЭ РАН

ческом облике хивинцев, их одежде и головных уборах (**Рис. 3**).

На страницах фотоальбома Г.Е. Кривцов поместил изображения главных достопримечательностей Хивы, ее улиц и базаров, портреты представителей высшей хивинской администрации и знати, членов депутатий, которые прибыли к К.П. Кауфману после занятия Хивы русскими войсками, а также типажи населения ханства, в том числе казахов Кызылкумов, каракалпаков, туркмен-йомудов. Альбом дает богатый изобразительный материал для изучения мужской одежды туркменов, казахов и каракалпаков Хивинского ханства.

Издание фотоальбомов, особенно «Туркестанского альбома», нашло широкое одобрение у современников, но одним из их недостатков считалось изображение людей в праздничном виде, в чалмах и шапках. Авторы рецензий



**Рис. 4.** Узбечка, 14 лет. Типы народностей Средней Азии.  
1876 г. Фото В.Ф. Козловского. МАЭ РАН

высказывали пожелания видеть снимки представителей местного населения нагими и полунгими, чтобы получить представление об их телосложении, а портреты – еще и в профиль. Вероятно, с учетом высказанных замечаний был выпущен фотоальбом «Типы народностей Средней Азии».

Он вышел также по распоряжению и при содействии К.П. Кауфмана, снимки были выполнены в фотостудии В.Ф. Козловского в Ташкенте<sup>1</sup> (**Рис. 4**).

Обычно на изображениях местное население показывали в традиционных костюмах и головных уборах. В альбоме «Типы народностей Средней Азии» во многих случаях головные уборы отсутствуют. Кроме фрагментов одежды на фотографиях продемонстрированы бытовавшие прически и украшения (**Рис. 5**).

Альбом состоит из 85 черно-белых фотографий. На каждую страницу альбома, изготовленную из плотного картона, наклеены по два поясных портрета, снятых в двух ракурсах, в фас и в профиль. Снимки помещены в овал и оформлены золотистой рамкой с завитками.

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. И-2205.



Рис. 5. Узбек, 52 года. Типы народностей Средней Азии. 1876 г. Фото В.Ф. Козловского. МАЭ РАН

Внизу указан автор фотографий. Народы представлены в альбоме изображениями мужчин и женщин, в некоторых случаях – по два человека, мужчина и женщина, разные по возрасту, иногда – только мужчины.

«Туркестанский альбом», фотоальбомы Г.Е. Кривцова «Виды и типы Хивинского ханства» и В. Козловского «Типы народностей Средней Азии» выходили сравнительно ограниченным тиражом, стоили очень дорого и, вероятнее всего, не поступали в продажу. Они были доступны лишь небольшому кругу лиц, нескольким крупным библиотекам и не могли находиться в частном собрании. В настоящее время они являются оригинальным научным источником.

Пополнение коллекционных фондов в первые годы существования МАЭ происходило не систематически. Начинают поступать вещи, интересные в художественном отношении и важные для изучения разнообразных сторон жизни и деятельности народов Узбекистана. Однако эти коллекции в своем большинстве были случайными и не сопровождались аннотациями о бытовании предметов.

Согласно краткой атрибуции музейной документации одной из ранних вещевых коллекций,



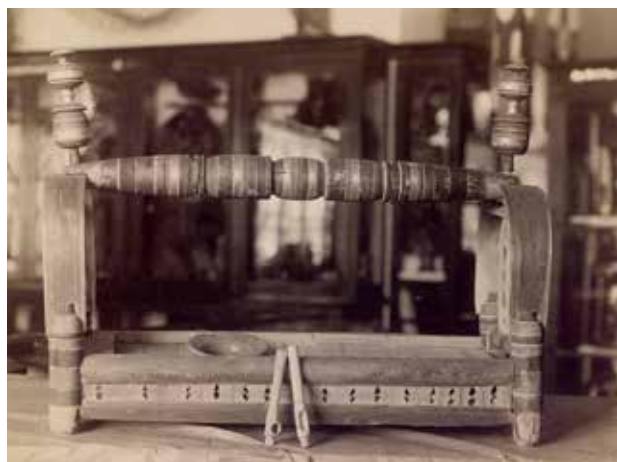
Рис. 6. Модель люльки сартов с мочильными снарядами для детей обоего пола. Привезена С.М. Смирновым в 1880 г. Фото К.К. Гильзен. МАЭ РАН

дошедших до наших дней, по рассматриваемой теме можно считать модель колыбели сартов<sup>1</sup> (Рис. 6).

От Сергея Михайловича Смирнова в 1880 г. поступила модель колыбели сартов *гавора*, с сопутствующими принадлежностями. Первоначальная опись коллекции была составлена Е. Петри лишь в 1901 г. на основе сохранившихся этикеток собирателя. Поэтому сегодня восстановить сложную судьбу этого экспоната не представляется возможным. Позже, в советское время, опись дополнили востоковед А.Л. Троицкая, затем А.В. Моторин и Ф.Д. Люшкевич. Модель колыбели повторяла мельчайшие детали настоящей.

По сведениям описи, такие игрушечные колыбели выделывали те же мастера, что и настоящие. А.Л. Троицкая высказала предположение, что модель колыбели с принадлежностями была выполнена по специальному заказу, поскольку игрушки почти никогда не снабжали полным комплектом сопутствующих предметов. Этого

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 111.



**Рис. 7.** Люлька сартов с мочильными снарядами.  
Привезена князем Э.Э. Ухтомским.  
Фото К.К. Гильзен. МАЭ РАН

же мнения придерживалась известная иранист Е.М. Пещерева<sup>1</sup>.

Подлинная деревянная люлька, инкрустированная костью, поступила в музей в дар в составе коллекции 1892 г. от ориенталиста, дипломата, публициста, государственного деятеля и коллекционера князя Эспера Эсперовича Ухтомского (**Рис. 7**).

Собиратель много внимания уделял сбору материалов, характеризовавших различные стороны культуры таджиков, в том числе – по традиционному народному воспитанию. Важность сбора сведений о детской жизни Э.Э. Ухтомский подчеркнул наличием в составе его коллекции колыбели.

В музее хранится черновая опись собирателя с его подписью, позже дополненная А.Л. Троиц-

<sup>1</sup> Пещерева Е.М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков // СМАЭ. Т. XVII. М.–Л., 1957. С. 58–59. В опубликованном «Каталоге коллекций отдела Средней Азии и Казахстана» данная колыбель была зарегистрирована в разделе «Игры, игрушки», потому что из-за отсутствия соответствующих коллекций не была выделена рубрика «модели». (Бронникова О.М., Вишневецкая В.А. Каталог коллекций отдела Средней Азии и Казахстана // СМАЭ. Т. XLIII. Л. 1989. С. 193).

кой и Ф.Д. Люшкевич. В ней указано, что предметы коллекции Э.Э. Ухтомский купил в 1889 г. на базаре Самарканда.

В коллекции Ухтомского – образцы старинных головных уборов, шапка-*тилтак*, шахрисябзкие тубетейки-*калпок*, украшенные разноцветным вышитым узором. Шелковыми и шерстяными нитками вышит верх женской обуви – старинных шитых кожаных калош. А.Л. Троицкая при регистрации коллекции добавила, что обувь такого типа перестала бытовать у жителей Самарканда уже в конце XIX в.: «...в литературе встречаются заметки, что в старое время обувь вышивалась, были даже специальные мастерские вышивальщиков-мужчин»<sup>2</sup>.

Э.Э. Ухтомский привез из Самарканда старинные принадлежности одежды. К коллекционированию народной одежды исследователь обратился не случайно. Он наблюдал, как постепенно исчезают традиционные предметы обихода и стремился отобрать для коллекции разные варианты костюма: «Второе мирное завоевание края совершается быстрыми шагами. Туземный быт расшатывается и близок к постепенному разложению»<sup>3</sup>.

Мужской костюм включал чалму из местной хлопчатобумажной ткани (по сообщению регистратора коллекции А.Л. Троицкой, такие чалмы обычно носили сельские жители и бедное население городов), полосатый *яхтак*, который надевали на голое тело, служивший халатом и рубахой, рубаху-*курта* с горизонтальным разрезом горловины и штаны-*изор*. В комплект женской одежды кроме обуви и шелковых штанов соби-

<sup>2</sup> МАЭ РАН. Опись колл. 219. С. 6.

<sup>3</sup> Ухтомский Э.Э. От калмыцкой степи до Бухары. СПб., 1891. С. 97.

ратель включил *фаранджу* зеленого, нехарактерного для Самарканда, цвета.

Э.Э. Ухтомский отмечал необходимость изучения и коллекционирования музеями предметов местных ремесел, особенно гончарного. Для МАЭ он приобрел два разных по форме керамических поливных подсвечника. В состав коллекции из Самарканда входят табакерки из тыквы-горлянки – *нос-каду* искусственной формы, украшенные выпуклым геометрическим орнаментом. Табакеркам придавалась желаемая форма путем накладывания на тыкву во время роста деревянных пластинок с резьбой<sup>1</sup>.

Инкрустированное костью деревянное седло с железными стременами, украшенными рисунком, продукцию седельщиков и кузнецов, лавочки-мастерские которых располагались на городских базарах, Э.Э. Ухтомский купил также в Самарканде.

Среди первых фотоколлекций МАЭ была коллекция 1886 г. от Барщевского. В МАЭ от него поступили фотографии археологических предметов — глиняной утвари различных форм и орнаментации, с разноцветной поливкой, предметы из железа и меди из сарайских развалин дворца Чингисхана, а также обломки архитектурного декора сооружений Самарканда, керамика и бронза из раскопок доктора И.-А.Э. Регеля в Кульдже<sup>2</sup>.

В 1893 г. Академия наук утвердила состав экспедиции в Среднюю Азию, в которую вошли будущий академик В.В. Бартольд и художник С.М. Дудин. В МАЭ хранятся коллекции фотографий, выполненных С.М. Дудиным в этой экспедиции, – самаркандские ковры и ковровые

изделия, деревянные резные двери и др.<sup>3</sup> Спустя годы С.М. Дудин станет известен среди специалистов как тонкий ценитель среднеазиатских ковров. Теме ковроделия он посвятил специальную работу, которая стала для исследователей хрестоматийной<sup>4</sup>. В МАЭ хранится коллекция фотографий ковров, в том числе сартовских, из частных собраний коллекционеров Петербурга, заснятых С.М. Дудиным<sup>5</sup>.

Исключительно ценным приобретением для музея стала покупка в 1894 и 1897 гг. двух коллекций фотографий по разным народам, в том числе Средней Азии, у фотографа Н. Ордэ<sup>6</sup> (**Рис. 8**).

Снимки Н. Ордэ по Бухарскому ханству являются наиболее ранними и наиболее полными фотоизображениями жизни эмирата, который долгие годы сохранял свою изолированность от внешнего мира. Эти работы Н. Ордэ стали своего рода «открытием Бухары» (**Рис. 9**).

Его снимки по народам Центральной Азии содержат редкую, порой уникальную информацию. Это касается изображений традиционной одежды, жилища, занятий, сельского, кочевого, а также городского ирано- и тюркоязычного населения<sup>7</sup> (**Рис. 10, 11**).

Портреты высших чиновников эмирата находятся также в другой коллекции, в которую входит фотография 1893 г., выполненная в Петербурге придворным фотографом В. Ясвоиным

<sup>3</sup> МАЭ РАН. Колл. 2123, 2124.

<sup>4</sup> Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // СМАЭ. Т. VII. Л., 1928.

<sup>5</sup> МАЭ РАН. Колл. 2636.

<sup>6</sup> Там же. Колл. 255, 1403.

<sup>7</sup> Прищепова В.А. Бухара в фотоколлекциях Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук // Иран-наме. № 4. 2009. С. 213–242.

<sup>1</sup> Сухарева О.А. К истории художественного ремесла в Узбекистане // СМАЭ. Т. XIV. М.–Л., 1953.

<sup>2</sup> Об И.-А.Э. Регеле и его коллекциях в МАЭ см.: МАЭ. Колл. 166.



Рис. 8. Коканд. Дуваны (юродивые). 1880-е гг. Фото Н. Ордэ. МАЭ РАН



Рис. 9. Эмир Бухарский Мир-Сеид-Абдул-Ахад-Богодур-хан. Бухара. Оседлое население Западного Туркестана. 1880-е гг. Фото Н. Ордэ. МАЭ РАН



Рис. 10. Эмир Бухарский. Оседлое население Западного Туркестана. 1880-е гг. Фото Н. Ордэ. МАЭ РАН



**Рис. 11.** Бухара. Кишлак Бугоэдин. Оседлое население Западного Туркестана. 1880-е гг. Фото Н. Ордэ. МАЭ РАН

во время приезда бухарской делегации во главе с эмиром Абдул-Ахад-ханом (**Рис. 12**).

Известный востоковед академик барон В.Р. Розен в 1899 г. передал музею обширное собрание фотографий дипломата и коллекционера Я. Лютче по населению Ферганской области и Самарканду<sup>1</sup>. На одном снимке коллекции изображена группа дервишей в живописных лохмотьях, на другом – фокусники-музыканты (**Рис. 13**).

Среди сцен местной жизни собиратель счел необходимым включить в состав своей коллекции фотографию *базма*, пляски бачей.

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 512.



**Рис. 12.** Эмир Абдул-Ахад с сыном и свитой. Оседлое население Западного Туркестана. 1893 г. Фото В. Ясвоин. МАЭ РАН





**Рис. 13.** Ферганская область. Группа дервишей. Оседлое население Западного Туркестана. 1899 г.  
Фото Я.Я. Люгче. МАЭ РАН

Систематический сбор коллекций по этнографии народов Средней Азии в МАЭ начался лишь с 90-х гг. XIX в., когда в 1894 г. его директором был назначен академик Василий Васильевич Радлов (1837–1918). Его заслугой являлось содействие образованию в Музее специального отдела мусульманских народов Средней Азии (с 1925 г. – отдел Передней и Средней Азии; с 1972 г., после его разделения на два самостоятельных, – отдел Зарубежной Азии и отдел Средней Азии и Казахстана; в настоящее время – отдел Центральной Азии), в котором с течением времени стали сосредоточиваться соответствующие коллекции. В.В. Радлов организовал планомерное пополнение его фондов и способствовал обогащению азиатского собрания МАЭ.

Если первые этнографические коллекции по региону конца XIX в. поступали в музей случайно, эпизодически, то к началу XX в. произошли изменения. В этот период коллекции стали активно пополняться за счет научных экспедиций и командировок лиц, предварительно подготовленных к собирательской деятельности. В целях привлечения широкого круга лиц к научному собиранию этнографического материала при МАЭ были организованы систематические занятия по этнографии с демонстрацией музейного материала. Благодаря этому музей приобрел грамотных помощников на местах, которые обогащали его фонды. Кроме того, после появления в 1898 г. при музее формата добровольных помощников в виде «корреспондента» МАЭ стал пополняться коллекциями от многих лиц, живших в различ-

ных районах страны. В коллекционирование, которое проводил музей, включились любители-собиратели, среди них были и те, кто хорошо знал историю и этнографию края.

При помощи купца-антиквара Евгения Ивановича Александра музей пополнился собраниями экспонатов, в том числе и по народам Азиатской России<sup>1</sup>. В 1906 г. при посредничестве С.М. Дудина Е.И. Александр принес в дар музею коллекцию черепков расписной посуды с тисненым и резным орнаментом, куски облицовочных плит, а также кирпичей старинных мечетей Самарканда и его окрестностей. Разнообразие форм посуды, красота и богатство орнамента предметов этого собрания, побудили Музей сделать покупки аналогичных собраний уже на собственные средства.

В 1905 г. Б. Адлер зарегистрировал коллекцию дервишских предметов<sup>2</sup>. Поскольку собиратель коллекции был неизвестен, предполагалось, что это – вещи среднеазиатского происхождения. Так аннотировались обычно старые вещи. В эту коллекцию вошло несколько пар четок-браслетов дервиша, которые состояли из цилиндрических бус с ребристой поверхностью, нанизанных на красный шнур, а также четки из деревянных бус желтого цвета. Кроме них в составе коллекции была часть бляхи с пояса дервиша.

В 1907 г. из Геологического музея имени Петра Великого Академии наук передали в МАЭ предметы, присланные полковником корпуса военных топографов Гаспаром Аветиковичем Насибянцем, в том числе сосуды для жидкости (из Иски-Ташкента), выполненные из тыквы-горлянки и тыквенные табакерки, приобретенные собирателем на базаре в Самарканде. Но не все

вещи, видимо, были из Средней Азии, так как регистратор коллекции Геологического музея Толмачев (инициалы неизвестны) с удивлением зарегистрировал последний предмет: «Кокосовый орех – оттуда же (?)»<sup>3</sup>. А это могла быть заготовка для резонатора музыкального инструмента или для кяшкуля – кокосового сосуда-кошеля для нищенствующих дервишей.

Иван Иванович Рачинский принес в дар МАЭ в 1908 г. небольшую коллекцию, в которую вошли такие музыкальные инструменты, как смычковый гиджак, струнный щипковый тамбур, а также наконечник копья дервиша<sup>4</sup>. Он представляет собой железный трезубец с насечками из белого металла. По утверждению регистраторов коллекции К.В. Щенникова и Э.Г. Гафферберг, подобные копья употреблялись дервишами во время религиозных процессий.

В музее хранятся две фотоколлекции по Самарканду и Бухаре, которые передал в музей в 1908 г. студент-медик – будущий академик Е.Н. Павловский<sup>5</sup>.

Первая коллекция состоит из стереоскопических снимков<sup>6</sup>. Стереофотографии изготавливали небольшими по размеру (**Рис. 14**).

На одном паспорту по горизонтали помещались два одинаковых снимка, и смотреть их нужно было одновременно через специальное оптическое устройство, чтобы получилось объемное изображение (**Рис. 15**).

Это новшество в фотографии, столь популярное в начале XX в., в дальнейшем не получило широкого распространения. На снимках – мече-

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 1054, 1116.

<sup>2</sup> Там же. Колл. 946.

<sup>3</sup> Там же. Колл. 1081.

<sup>4</sup> Там же. Колл. 1322.

<sup>5</sup> Подробнее о Е.Н. Павловском см.: Резван М.Е. Ранний список Корана из собрания МАЭ // СМАЭ. Т. LII. СПб., 2006. С. 167–168.

<sup>6</sup> МАЭ РАН. Колл. 1320, 1321.



**Рис. 14.** *Мактаб* – школа в кишлаке Баги Балян. Оседлое население. 1908 г. Фото Е.Н. Павловского. МАЭ РАН



**Рис. 16.** Кейф сартов. Самарканд. 1908 г. Фото Е.Н. Павловского. МАЭ РАН



**Рис. 15.** *Каландары*. Оседлое население. Самарканд. 1908 г. Фото Е.Н. Павловского. МАЭ РАН



**Рис. 17.** Фокусник на базаре. Самарканд. 1908 г. Фото Е.Н. Павловского. МАЭ РАН

ти, мазары Самарканда, его улицы, сценки на базарах (**Рис. 16, 17**).

В 1909 г. через кружок любителей этнографии, который действовал при МАЭ, в дар музею был получен от архитектора Николая Николаевича Щербины-Крамаренко редкий комплект –

костюм дервиша и фотография с изображением группы дервишей Самарканда<sup>1</sup> (**Рис. 18**).

Сначала в регистрационной описи этой вновь поступившей коллекции, которую составлял специально приглашенный в те годы для музейной работы профессор, синолог Восточного факультета Петербургского университета А.И. Иванов, было указано, что происхождение этого костюма – Самарканд, сарты (**Рис. 19**).

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 1487.



**Рис. 18.** Группа дервишей. Самарканд. Оседлое население Западного Туркестана. 1909 г. Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН



**Рис. 19.** Халат мужской. Сукно, ткань хлопчатобумажная шелковая нить, мех собаки (домашней), тесьма хлопчатобумажная, нить шелковая. Самарканд. 1909 г. Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН

Позже другой регистратор приписал: «Термин, принятый первыми исследователями этого региона по отношению к оседлому таджико-узбекскому населению – “оседлое население Западного Туркестана”». Дополнял коллекцию текст, написанный арабским шрифтом (**Рис. 20**).

Н.Н. Щербина-Крамаренко в 1895–1897 гг. побывал по заданию Академии художеств в командировках для изучения среднеазиатской архитектуры. Он опубликовал путевые заметки и записал со слов местных жителей одно из преданий<sup>1</sup> (**Рис. 21**).

Маршрут поездки Н.Н. Щербина-Крамаренко выбрал, как он сам писал, по местам сохранившихся мусульманских святынь, древних мечетей, мазаров, надгробных памятников и т.п. Через Голодную степь Н.Н. Щербина-Крамаренко проехал в Ташкент, Фергану, побывал в Самарканде, Намангане, Андижане, Узгене, Оше, Маргелане, Ходженте. Как отмечал он, разъезжать пришлось, «замаскировавшись в местную шапку и халат», он мог даже объясняться по-узбекски. Однако это не помогло, и в кишлаках женщины и дети распознавали в нем «уруса» и разбегались в стороны и прятались.

В Самарканде архитектор осмотрел все древние культовые постройки, которые ежегодно реставрировались под наблюдением русской администрации. Однако этого было недостаточно. Н.Н. Щербина-Крамаренко отмечал факты расхищения и продажи богатой майоликовой и мраморной облицовки старинных зданий: «Нужно заметить, что расхищение памятников началось с появлением в Самарканде разных путеше-

<sup>1</sup> Щербина-Крамаренко Н.Н. По мусульманским святыням Средней Азии: путевые заметки и впечатления: справочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1896. Вып. IV.



**Рис. 20.** Пояс мужской. Волокно шерсти овечьей (сукно), волокно хлопковое, нить хлопчатобумажная, нить шерстяная. Самарканд. 1909 г. Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН



**Рис. 21.** Шапка. Волокно шерсти овечьей (войлок), волокно хлопковое (ткань хлопчатобумажная), нить хлопчатобумажная, нить шерстяная. Самарканд. 1909 г. Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН



**Рис. 22.** Сосуд для сбора подаяний. Скорлупа кокосового ореха, кожа коровы домашней выделанная, стекло, смола древесная, нить шерстяная. Самарканд. 1909 г. Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН

ственников из России, а еще более из заграницы»<sup>1</sup> (Рис. 22).

Н.Н. Щербина-Крамаренко, одним из первых европейцев посетил и составил подробное описание почитавшегося святого места в Средней Азии – мазара Сулейман-тау (гору Сулеймана), или Тахт-и Сулейман (престол Сулеймана, библейского царя Соломона), – расположенного в центре древнего города Ош<sup>2</sup> (Рис. 23).

<sup>1</sup> Щербина-Крамаренко Н.Н. По мусульманским святыням Средней Азии: путевые заметки и впечатления. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.



**Рис. 23.** Посох. Железо, латунь, медь. Самарканд. 1909 г.  
Фото Н.Н. Щербина-Крамаренко. МАЭ РАН

В 1896–1899 гг. архитектор делал зарисовки с мечетей Самарканда и Мерва по поручению Н.И. Веселовского.

Несмотря на то, что в последнее дореволюционное десятилетие этнографическая работа в Средней Азии утратила прежний «военный» характер, интерес к местному быту возбуждался, как и прежде, отчасти административными потребностями, отчасти просто научной любознательностью к быту чужого и экзотичного коренного населения.

В умножении фондов МАЭ принимал участие известный тюрколог-востоковед, в будущем академик Александр Николаевич Самойлович. С 1910 по 1915 г. он работал секретарем Этнографического отделения Русского географического общества, совместно с В.И. Ламанским участвовал в редактировании журнала «Живая старина». Он много раз посещал Среднюю Азию. Из поездки 1908 г. (в то время он был уже приват-доцентом) привез из Хивы несколько коллекций. В их составе – инструменты и бумажные трафареты для резьбы по дереву, ковровые предметы конской сбруи, образцы вышивок шелком, элементы одежды, «костюмы хивинских простолюдинов» и др.<sup>1</sup> (Рис. 24).

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 1268, 1270, 1276, 3174.



**Рис. 24.** Каландар в полном дервишском одеянии. Хивинское ханство. 1909 г. Фото А.Н. Самойловича. МАЭ РАН

У узбеков Хорезма, в Ходжейли он приобрел комплект ножей. В Хорезме каждый мужчина имел пояс с ножнами для двух ножей. Он носил их при себе всегда и часто передавал по наследству. Один из ножей, большой, дарили подростку лет в пятнадцать. Этим ножом резали домашний скот, птицу, срубали ветки и т.п. Второй, маленький, нож служил для очистки и резания фруктов и мяса.

Познавательное значение коллекции возрастает, если ее регистрирует сам собиратель, тем более знаток данного народа. При составлении описи своих коллекций А.Н. Самойлович обычно прибавлял сведения из полевых наблюдений. Например, к характеристике комплектов одежды: «Высший и средний классы городского населения Хивинского ханства поверх рубахи носят

не халат, «кямзол», носимый и ташкентскими сартами (кямзул); эта одежда заимствована среднеазиатцами от восточно-русских турок, называемых русскими «татары», а среднеазиатцами – «ногай». Камзол бывает легкий – летний – и теплый, который носят и зимой и летом»<sup>1</sup>.

Среди предметов, приобретенных известным ученым, кожаные – сапоги с завернутыми носками и с железными каблуками. В такие сапоги вставляли кошмовые чулки, которые обычно не вынимали из сапог.

Тогда же А.Н. Самойлович купил в Хиве коллекцию музыкальных инструментов – струнных, щипковых, смычковых, духовых и ударных<sup>2</sup>. Среди них был кобуз со смычком. По сведениям собирателя, он принадлежал «последнему придворному игроку на кобузе при хивинском хане и был получен игроком в подарок от хана. Ныне в хивинском ханстве кобуз остался в употреблении у казак-киргизов (ныне это казахи. – В. П.) и каракалпаков».

Регистрируя трехструнный музыкальный инструмент тамбур, А.Н. Самойлович добавил, что для Хивинского ханства этот инструмент был новым, завезенным из Бухары, и «на нем играют только городские жители интеллигентного класса». А.Н. Самойлович подмечал детали традиционного уклада жизни и тем самым передавал местный колорит того времени. При характеристике коллекций он не удержался от дополнительных комментариев, выходя тем самым за рамки формального описания. Он сообщал, что нельзя не отнести к хивинским музыкальным инструментам барабан, «в который ударяют ночные сторожа, и особых труб, извещающих о выезде или приближении ханов. У женщин есть

особый музыкальный инструмент, называемый кобуз, это – русский варган».

В 1912 г. художник, фотограф и коллекционер С.М. Дудин передал музею большую коллекцию негативов (более 260 единиц)<sup>3</sup>. Вместо описи к коллекции приложен «Каталог фотографических снимков с мавзолеев Шахи-Зинда. Снимки исполнены художником С.М. Дудиным в течение лета 1905 г. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Выставлены для обозрения в залах Императорской Академии наук. Санкт-Петербург. 1906 г.». История этой коллекции такова.

В 1895 г. востоковед профессор Н.И. Веселовский возглавил экспедицию для собирания материалов по описанию древних самаркандских мечетей. В ее состав входили художник С.М. Дудин, художники-архитекторы Н.Н. Щербина-Крамаренко, П.Н. Покрышкин, А.В. Щусев и фотограф Чистяков, которые должны были составлять описания и фотографировать архитектурные памятники Самарканда. Работы финансировала Археологическая комиссия. Рисунки и чертежи, относящиеся к Гур-эмиру, были выполнены П.Н. Покрышкиным и А.В. Щусевым, Биби-ханым – Н.Н. Щербиной-Крамаренко и П.Н. Покрышкиным, а по Шахи-Зинда работы производились многими художниками. Фотографии были выполнены С.М. Дудиным и И.Ф. Чистяковым.

В последующие работы этой историко-архитектурной экспедиции присоединились художники М.В. Печаткин, В.И. Быстренин, А.Д. Раевский, архитектор К.А. Романов. Долгое время в собраниях МАЭ хранились археологические материалы из древнего городища, прародите-

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 1272.

<sup>2</sup> Там же. Колл. 1268.

<sup>3</sup> Там же. Колл. 1966.

ля Самарканда – Афрасиаба. В 1930-е гг. почти всю обширную коллекцию передали в Эрмитаж. В настоящее время в МАЭ осталось лишь несколько керамических предметов.

Одним из аспектов деятельности экспедиции Н.И. Веселовского было изучение, научная фиксация, охрана и создание научного проекта реставрации историко-архитектурных сооружений Самарканда. Первыми объектами изучения стали Гур-эмир и Биби-ханым. Работа предстояла очень большая по объему и была рассчитана на несколько лет.

Задачей С.М. Дудина как художника-фотографа было научно и подробно фиксировать сохранившиеся от разрушений местные архитектурные памятники и их убранство: «Из местных “охранителей древности” никто не дал себе труд собрать те мозаики, какие имелись на барабанах (площадь их по приблизительному расчету должна была равняться нескольким десяткам квадратных аршин!)»<sup>1</sup>. Фотографированию подлежали все архитектурные детали. О трудоемкой и кропотливой работе в условиях жаркого летнего Самарканда свидетельствуют строки письма С.М. Дудина В.В. Радлову: «Перед съемкой я промываю те площади, которые плохо могут выйти из-за пыли и грязи, накопившейся на изразцах и мозаиках. Делаю я это всюду, куда только хватает моей лестницы»<sup>2</sup>.

С.М. Дудин с помощью двух студентов Академии художеств делал общие и детальные снимки архитектурных сооружений. Большие деревянные двери, украшенные тонкой резьбой, которые находились в мечети Гур-эмир, уже поврежденные, в целях спасения их от окончатель-

ной гибели перевезли в Петербург. В настоящее время они хранятся в Эрмитаже.

В 1905–1907 гг. по поручению Русского Комитета по изучению Восточной и Средней Азии С.М. Дудин совершил еще две поездки в Самарканд. Наиболее плодотворным было лето 1905 г., когда С.М. Дудин производил раскопки в мавзолеях Шахи-Зинда. Собирал коллекцию по древней керамике для МАЭ и Этнографического отдела Русского музея и одновременно выполнял фотоснимки старых архитектурных памятников. О большом объеме работ говорят строки письма С.М. Дудина В.В. Радлову: «Фотографирование мечетей идет полным ходом. Самая важная Мирза-Улугбек окончена. На нее ушло 170 снимков... После Ширдара и Тиля Кари я примусь за другие загородные мечети... После фотографирования с моим товарищем примусь за акварели... я успею выполнить все, что мною обещано Комитету»<sup>3</sup>.

В 1906 г. в залах Академии наук была организована выставка почти двухсот фотографий С.М. Дудина. Она вызвала большой общественный и научный интерес, о чем свидетельствуют отклики в печати и запросы библиотек на каталог выставки. Фотографии С.М. Дудина в полной мере фиксировали декоративные и архитектурные детали мавзолеев и мечетей Шахи-Зинда и заняли место «среди наиболее ценных собраний отдела изображений МАЭ»<sup>4</sup>. Именно каталог этой выставки вместо описи хранится в коллекции негативов, полученных музеем от С.М. Дудина<sup>5</sup>. Работа экспедиции Н.И. Веселовского и его коллег, в том числе С.М. Дудина, была справедливо оценена научной общественностью как начало систематического изучения историко-ар-

<sup>1</sup> Архив РАН. Ф.177. Оп. 2. № 102. Л. 3 об.

<sup>2</sup> Там же. Ф. 148. Оп. 1. № 50. Л. 41 об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 38 об.

<sup>4</sup> Там же. Ф. 142. Оп. 1. № 45. Л. 10.

<sup>5</sup> МАЭ РАН. Колл. 1966.



хитектурных памятников Самарканда. В результате работы экспедиции были произведены обследования архитектурных памятников Самарканда и опубликованы художественные издания. Но, как писал В.В. Бартольд: «Издание альбома требовало больших средств, которыми комиссия не располагала; до сих пор появился только один выпуск, вышедший в свет еще в 1905 г. и посвященный только одному зданию Гур-эмир, и это здание в нем далеко не исчерпано»<sup>1</sup>.

В 1918 г. С.М. Дудин передал музею коллекцию стереонегативов, которые он выполнил в Самарканде<sup>2</sup>. В коллекцию С.М. Дудина входят снимки бытовых сцен, уличных типов, мастерских ремесленников, торговых рядов, посетитель чайханы, дервишей на базаре, музыкантов, сюжетов, связанных с религиозными обрядами, и т.п.

В 1912 г. в музей поступила небольшая коллекция негативов по архитектуре Бухары от И.И. Умнякова – впоследствии видного ученого<sup>3</sup> (Рис. 25).

В 1913 г. художник Б.Ф. Ромберг был специально командирован в Бухару для фотографирования мечетей и сбора этнографических предметов. Он передал в музей коллекцию негативов по Бухарскому ханству и небольшую коллекцию предметов утвари и амулетов<sup>4</sup>. Собирателем купил в поездке такой теперь уже редкий предмет, как печать весовщика – *дарги*. По словам Б.Ф. Ромберга, печать принадлежала чиновнику администрации Бухарского ханства, который следил за количеством собранного дехканами урожая с



Рис. 25. Главная улица. Бухара. Оседлое население Западного Туркестана. Конец XIX – начало XX в. Фото И.И. Умнякова. МАЭ РАН

целью удержания его части в пользу эмира и его приближенных. Печать представляет собой деревянный штамп, вырезанный в форме стручка перца с нанесенным с лицевой стороны резным рисунком.

В Яккабагском бекстве Бухарского ханства Б.Ф. Ромберг приобрел два огнива (*чакмаг*), представлявшие собой широкую стальную пластину. Огниво носили на поясе в мешочке, где находился кусочек кремня. Огонь добывался при помощи искры высеченной ударом стали о кремень и зажиганием трута<sup>5</sup>. Подобное огниво привез для МАЭ востоковед В.А. Иванов, ездивший по поручению музея в Бухару<sup>6</sup>. Такие огнива употреблялись для добывания огня, когда не было спичек, при стрельбе из ружей. По дополнительным сведениям А.Л. Троицкой, работавшей с коллекциями уже в советские годы, «в настоящее время огниво употребляют охотники и пастухи в глухих местах».

В 1915–1916 гг. коллекции МАЭ пополнились значительным количеством экспонатов

<sup>1</sup> Бартольд В.В. Н.И. Веселовский как исследователь Востока и историк русской науки // Записки Вост. отд. Русск. Археолог. о-ва. Т. XXV. 1921. С. 351.

<sup>2</sup> МАЭ РАН. Колл. 2696.

<sup>3</sup> Там же. Колл. 2020.

<sup>4</sup> Там же. Колл. 2258, 2265.

<sup>5</sup> Там же. Колл. 2265.

<sup>6</sup> Там же. Колл. 2567.

(более ста) по этнографии оседлого населения, приобретенных в окрестностях Бухары, в Хиве, Шахрисябзе, Фергане и других местах В.А. Ивановым<sup>1</sup>. В составе одной из коллекций – налобная женская шелковая повязка, вышитая серебром, и украшение женской рубахи, также шитое серебром. Эти вещи собиратель приобрел в Бухаре, которая в XIX – начале XX в. являлась единственным местом в Средней Азии, где было распространено золотошвейное производство. Эти предметы стали первыми музейными экспонатами по данному виду художественного ремесла. Коллекции, собранные В.А. Ивановым, содержат также гончарные изделия (кувшины, блюда, чашки), резную подставку под Коран, среднеазиатские куклы, домашнюю утварь, одежду, обувь, детские игрушки.

Деятельность коллекционеров не всегда была бескорыстной, так, художник-реставратор, известный антиквар М.В. Столяров располагал одним из крупнейших в Самарканде собранием древностей. Он продавал коллекции из Афрасиаба и окрестностей Самарканда не только в МАЭ, но и в музеи Европы и США. В 1908 г. МАЭ приобрел у него коллекцию керамики и предметов быта<sup>2</sup>. Это собрание интересно не только набором, но и описанием традиционных предметов, сделанным двумя крупнейшими специалистами – С.М. Дудиным и А.Л. Троицкой.

Первый регистратор коллекции – С.М. Дудин по поводу старинных деревянных башмаков из коллекции М.В. Столярова отмечал, что к началу XX в. в Самарканде они уже вышли из употребления и встречались лишь у сартов Пенджикента и в других местах Самаркандской области и Бухары. В коллекцию входит вышитый платок, использо-

вавшийся как мужской пояс, а также разбитая китайская пиала. Но, как отметил внимательный этнограф С.М. Дудин, починка пиалы была сартовской работы. В состав этой же коллекции вошли «носкаду» – табакерки для жевательного табака из тыквы-горлянки, украшенные выпуклым орнаментом. Пробки к ним самаркандские мастера выточили из кости. Еще один предмет привлекает внимание – туалетная принадлежность сартовских женщин – латунная чашечка на трех ножках с длинным узким носиком для сурьмы – *сурьмадан*. Эта чашечка интересна и дополнением к ее описанию А.Л. Троицкой, которая во многие описи вставляла любопытные детали, что как бы оживляло вещь. В данном случае она поведала, что сурьму употребляли не только женщины, но в некоторых местах и мужчины для окрашивания век в черный цвет: «Берется тонкая, слегка заостренная палочка деревянная или металлическая, упускается в сурьму, зажимается в уголке глаза у носа и проводится по всей длине глаза между зажатыми веками. Мажут сурьмой веки для красоты, а также считают, что это полезно для глаз». А.Л. Троицкая предполагала, что эта же чашечка могла употребляться и как *усмаль*, т.е. для *усьмы*, сока растения, тоже косметического средства, которым окрашивали брови. В настоящее время эти приемы традиционной косметики сохраняются у женщин, хотя описанные принадлежности для снадобий исчезли из быта.

К этому же периоду можно отнести коллекцию художественно оформленных фотографий и стереонегативов от Н.С. Воронец. Она поступила в более позднее время, но отражает жизнь населения Бухары и Самарканда 1898–1902 гг.<sup>3</sup> (Рис. 26, 27).

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 2472, 2542, 2567.

<sup>2</sup> Там же. Колл. 1248, 1253.

<sup>3</sup> Там же. Колл. И-1179.



**Рис. 26.** Бухара и ее окрестности. Сельская усадьба (кишлак). Оседлое население Западного Туркестана. 1898–1902 гг.  
Фото Н.С. Воронец, МАЭ РАН



**Рис. 27.** Бухара. Студент медресе. Фото Н.С. Воронец, 1898–1902. МАЭ РАН

У В.М. Иеромузо музей купил фотографии по Хиве, Самарканду и Бухаре<sup>1</sup>.

Ряд фотографий и негативов, разных по тематике от неизвестных собирателей под названием «Из старых поступлений музея» были приняты на хранение в послевоенное время<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 2805.

<sup>2</sup> Там же. Колл. И-1294.

Коренной перелом в истории страны, который произошел в октябре 1917 г., не мог не сказаться на судьбах отечественной науки, в том числе этнографической, а также на собирательской и исследовательской деятельности музеев. В отчетах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН отмечалось, что пополнение коллекций в это время было немногочисленным и происходило в основном за счет передачи из других учреждений. Так, в 1921 г. поступили две коллекции посуды и керамики<sup>3</sup>.

В 1924 г. через Государственный музейный фонд в МАЭ передали три коллекции из хранилищ бывшего музея барона Штиглица. Это около 170 предметов, разрозненных по своему составу, которые содержат медночеканные кувшины, глиняную орнаментированную глазурованную посуду (блюда, вазы, чашки), сафьяновые сумки, деревянный столик, сюзани, образцы других видов вышивок, украшения и другие восточные вещи, приобретенные, по мнению специалистов, в Самарканде. Бухаре и Фергане<sup>4</sup>. В настоящее время не представляется возможным определить более точно время и происхождение этих коллекций.

<sup>3</sup> Там же. Колл. 2784, 2785.

<sup>4</sup> Там же. Колл. 2871, 2971, 2973.



**Рис. 28.** Образец икатного бархата. Бухара. Волокно шелковое (коконная нить) (ткань), ткачество, крашение. Конец XIX – начало XX в. МАЭ РАН

В 1924 г. в МАЭ через Государственный музейный фонд в МАЭ поступило 514 образцов шелковых и полшелковых атласных тканей и бархата кустарного производства, выполненных в Бухарском ханстве, «из складов Зимнего дворца»<sup>1</sup> (Рис. 28).

Эти ткани в качестве подарков преподносили эмиры Бухары российскому императору. Сотрудница музея В.В. Екимова, которая специально занималась изучением этого собрания, отмечала, что изготовление хлопчатобумажных тканей в Средней Азии было широко распространено. Выработка шелка, известная народам этого края еще с древности, к XVII в. во многих районах была забыта и восстановилась только в XVIII–XIX вв., в основном в Ферганской долине.

При этом производство тканей было весьма ограниченным, шелковая одежда до конца XIX в. являлась привилегией аристократии. «Первые 10 образцов настоящей коллекции, – замечает В.В. Екимова, – представляют собой

шелк-канаус, который и сейчас называется в Средней Азии «шохи» (царский), людям из народа в старые времена запрещалось носить шелковую одежду. В обиход тех, кто не принадлежал к аристократии, шелковые ткани вошли только после присоединения Средней Азии к России и лишь к концу 90-х гг. менее ценные сорта шелка довольно часто стали употребляться зажиточными горожанами для праздничной одежды. Только для свадебных костюмов жениха и невесты шелковые ткани в небольшом количестве начали применяться, по-видимому, раньше»<sup>2</sup>.

Отдельные коллекции составляют обширные собрания образцов сырцово-шелковой ткани, бухарского бархата, полшелковой ткани с муаровым отливом, полшелковой атласной ткани. Это собрание уже в 1930-е гг. входило в число особо ценных коллекций музея.

Коллекции тканей МАЭ использовал в течение длительного времени. Так, в обмен на отрезанные от них куски участникам Среднеази-

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2935, 2936.

<sup>2</sup> Там же. Описание колл. 2916. Л. 2.

атской этнологической экспедиции АН СССР 1926–1929 гг. удалось приобрести у местного населения вещи для новых поступлений. В 1938 г. отрезки от образцов бухарских шелковых и полупелюшковых тканей были отправлены в Ташкентский музей искусств. Который тогда только создавался. В обмен на них МАЭ получил от Ташкентского музея искусств коллекцию современных декоративных предметов Узбекистана<sup>1</sup>.

Образцы шелковых тканей являлись лишь частью тех, которые в большом количестве присылал или привозил вместе с другими предметами эмир бухарский русскому императору в связи с различными праздниками или в память об очередном посольстве. Последние подношения привозили в течение нескольких лет в связи с подготовкой к празднованию в 1913 г. 300-летия династии Романовых.

В 1928 г. Государственный музейный фонд передал в МАЭ несколько панно ручной вышивки бухарской работы, а также «образцы конской упряжи со складов Зимнего дворца»<sup>2</sup>.

Это было нарядное убранство лошади, уздечка, нагрудники, попоны, чепраки и покрывки, украшенные золотыми, позолоченными или серебряными пластинами, бляхами, цепочками, накладками, подвесками, расшитые нитями из драгоценных металлов и т.п. (всего около 5000 штук).

Средняя Азия во все времена славилась искусством золотого шитья. Бухара была единственным городом в Средней Азии, где искусство золотощвеев сохранилось до XIX – начала XX в.

Ремесло золотощвеев передавалось из поколения в поколение. Как правило, вышивальщиками были мужчины. Случалось, мастера полу-

чали большие задания и не справлялись с работой. Тогда часть работы отправляли их женам и родственникам.

Из предметов конского убранства работы золотощвеев Бухары в собраниях МАЭ можно выделить две попоны, чепраки, потники и покрывки на крылья седла (Рис. 29).

Попоны по форме напоминают трапецию. Одна из них сшита из изумрудно-зеленого бухарского с хлопчатобумажной основой и шелковым ворсом бархата. Подкладку обычно выкраивали из местной же кустарной ткани.

В последующие годы советского периода продолжали активно пополняться коллекции по этнографии народов Узбекистана, в основном за счет экспедиционных поездок, организованных АН СССР.

На основании анализа состава фотографического и коллекционного фонда конца XIX – начала XX в. отдела Центральной / Средней Азии и Казахстана МАЭ можно отметить, что более половины экспонатов являются предметами, которые характеризуют традиционную культуру населения народов Узбекистана.



Рис. 29. Попона. Бархат, кожа, волокно шелковое (коконная нить), серебро, бумага, вышивка золотой нитью, вышивка серебряной нитью. Бухара. Конец XIX – начало XX в. МАЭ РАН

<sup>1</sup> МАЭ РАН. Колл. 5667.

<sup>2</sup> Там же. Колл. 3687.

Константин Васильцов,  
Дмитрий Федкевич

«ПИАЛА ИДЕТ ПО КРУГУ»:  
СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ ЧАЙХАНЫ  
В ФОТОГРАФИЯХ 1930–40 гг.  
(По материалам коллекций МАЭ РАН)<sup>1</sup>

Понятие «чайхана» прочно укоренилось и стало существенным элементом топики повседневной культуры народов Средней Азии. Для жителей этого региона чайхана – не просто заведение общественного питания, это пространство для реализации социальной жизни во всевозможных ее проявлениях. Традиции социального взаимодействия в чайханах настолько укоренились в сознании местного населения, что эти заведения во всем своем многообразии сохранили относительно полный объем своих функций на протяжении десятилетий. Вопросы истории возникновения, роли и специфики бытования чайханы в социокультурном пространстве среднеазиатского общества до сих пор привлекали сравнительно мало внимания как отечественных, так и зарубежных исследователей. Во всяком случае, какие-либо отдельные работы, специально посвященные изучению «чайных домов» в Средней Азии, насколько мы можем судить, отсутствуют. По большей части сведения о чайханах можно найти либо в общих работах по этнографии/культуре Средней Азии, публикациях, посвященных описанию повседневной жизни местного населения, либо в написанных в жанре

травелогий сообщениях иностранцев, посещавших Среднюю Азию в конце XIX – начале XX в. Настоящую краткую заметку нельзя, безусловно, считать сколько-нибудь исчерпывающим или «полновесным» историко-антропологическим исследованием института чайханы, впрочем, это и не входило в нашу задачу. Мы ставили перед собой более скромные цели – представить среднеазиатскую чайхану в том виде, в котором она была зафиксирована российскими/советскими этнографами и антропологами в фотоиллюстративных коллекциях Музея антропологии и этнографии Российской академии наук (МАЭ РАН), относящихся к периоду 20–40-х годов прошлого века.

В своей работе «Гончарное производство Средней Азии» Е.М. Пещерева отмечает: «Всякого впервые попавшего в Среднюю Азию поражает, особенно в городах, огромное количество чайных на улицах и на базарах и то количество чая, которое потребляет население в домах. Чай пьют в любое время дня, при всех обстоятельствах, а летом во время жары чай, хлеб и фрукты составляют очень часто основное питание большого количества людей»<sup>2</sup>.

История появления и распространения чая в Средней Азии подробно, во всяком случае в той степени, в которой это возможно сделать в

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках совместного проекта Музея антропологии и этнографии Российской академии наук и Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики – Санкт-Петербург»

<sup>2</sup> Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1956. С. 281.

рамках одной публикации, освещена в статье С. Абашина «Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках», вышедшей в сборнике «Этническая пища как выражение традиционного самосознания», а также в процитированном выше исследовании Е.М. Пещеревой, к которым мы и отсылаем читателей<sup>1</sup>.

В своем известном трактате *Китаб ас-сайдан фи-т-тибб* («Фармакогнозия в медицине») Абу Райхан ал-Бируни приводит известные ему сведения о чае: «Чай – это один из видов растений; родиной его является Китай... Растение это срезают, сушат в четырехугольных сосудах и, когда нужно, готовят из него с горячей водой напиток и пьют. Напиток из него заменяет сложные лекарства, и в нем нет вредности сложных лекарств, в других [напитках] есть вредность, а он даже лучше по своей полезности. [Чай] устраняет вредные [последствия] вина, поэтому его возят в Тибет, так как жители Тибета имеют обыкновения пить много вина, а для устранения вреда вина никакое лекарство не может быть полезнее [чая]... Люди, побывавшие там, где растет это растение в Китае, рассказывают так: место пребывания [китайского] царя находится в городе Йанджу<sup>2</sup>, посередине которого в долине протекает большая река, точно так же, как Тигр посередине Багдада. По обе стороны реки имеются торговцы вином, содержатели притонов и места, где пьют чай, подобно тому, как в Индии в определенных местах тайком употребляют бенг<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках // Этническая пища как выражение традиционного самосознания. М., 2001. С. 204–231. Пещерова Е.М. Гончарное производство в Средней Азии. М.–Л., 1959. С. 281–289.

<sup>2</sup> Возможно, речь идет о городе Янчжоу.

<sup>3</sup> Бенг – наркотик, который получают из листьев индийской конопли.

Доходы от этих мест идут в государственную казну. Купля и продажа растения чая запрещена там [всем], за исключением царя... Когда свойства чая стали известны, его начали испытывать, пока не выявили все его полезности, и потом стали употреблять в лекарствах»<sup>4</sup>.

В комментариях к тексту ал-Бируни У.И. Каримов отмечает, что, по всей видимости, первое упоминание о чае в арабоязычной литературе встречается в рассказах купца Сулаймана, составленных в 237/851 г.<sup>5</sup> Тем не менее в других трудах по фармакогнозии X–XVII вв. чай не упоминается. Мухаммад Хусайн ал-‘Укайли ал-‘Алави в своем сочинении *Махзан ал-адвий-йа* помещает небольшой раздел о чае, который, по сути, является переводом на персидский язык с арабского приведенных выше сведений ал-Бируни.

По всей видимости, чай проник в Среднюю Азию довольно поздно. Во всяком случае, в классической персидской (таджикской) литературе о нем и соответственно о чайханах практически нет никаких упоминаний, в противоположность, например, вину, для которого в персидском языке существует не менее семи различных терминов, начиная от *субх*, восходящего к арабскому корню *с-б-х* (букв. «приходить утром», отсюда *субх* – «утро») и имеющего значение «утреннее вино», т.е. вино, которое пьют утром (чтобы опохмелиться, как уточняют иногда некоторые комментаторы), до нейтрального *шараб*. В целом сведения о чае и чайных в Средней Азии и Иране, которыми мы в настоящее время распо-

<sup>4</sup> Абу Райхан Бируни. Избранные произведения. Т. IV. Ташкент, 1973. С. 336–337.

<sup>5</sup> См.: Meyerhof W. Les premières mentions en arabe du thé et de son usage. Bulletin de l'Institut d'Égypte. T. XXII. Le Caire, 1940. P. 158.

лагаем, приводятся преимущественно в источниках на европейских языках, относящихся, как мы уже отмечали, к жанру путевых заметок, местная же традиция оказывается на удивление скупа на этот счет.

Массовое потребление чая относится приблизительно к концу XIX и началу XX в. Можно предположить, что где-то в это же время возникает и институт чайханы, в короткое время приобретший статус «традиционного» в глазах представителей среднеазиатского общества. На это указывают некоторые письменные источники, в частности уставы ремесленных цехов, переведенные на русский язык и опубликованные в 1912 г. М. Гавриловым в сборнике «Рисоля сартовских ремесленников»<sup>1</sup>. В «Рисоля содержателей чайных», которым начинается сборник М. Гаврилова, приводится легенда о появлении самовара. Согласно тексту *рисоля*, однажды после утренней молитвы Мухаммад, сидя спиной к михрабу, «поучал тридцать три тысячи своих сподвижников, заповедуя совершать похвальные поступки и запрещая дурные»<sup>2</sup>. В это время явился архангел Джабраил и передал ему (т.е. Мухаммаду) слова Всевышнего Господа, что «неверие и заблуждение подавили мир, потому пусть он (Мухаммад) совершит поход против неверных»<sup>3</sup>. Пророк собрал тридцать три тысячи своих сподвижников и выступил в поход. Дорога проходила между Кербелой и рекой Евфрат. В кербельской пустыне Мухаммаду вновь явился архангел Джабраил и произнес: «Наступит время, когда часть печенки твоей – имам Хусейн, возжаждав, будет ждать – каплю воды, язиды же, захватив берег реки не

дадут воду, тогда послышится глас с неба: Имам, взгляни наверх и, держа в руках чистое питье, глас скажет: Имам! Земная вода тебе запрещена теперь! Мы ждем тебя. Упомянутое мной место есть это самое»<sup>4</sup>. Услышав это Мухаммад «впал в бесчувствие», затем, некоторое время спустя, очнувшись, он вместе со своими сподвижниками отправился на войну. Однако победителями в сражении стали неверные. К тому же Пророк и его войско стали испытывать сильную жажду. Мухаммад повелел водрузить знамя у подножия горы Мугоз-Джебель. После этого Всевышний Господь в том месте, куда было установлено знамя, явил воду, и Пророк со своими сподвижниками смогли утолить жажду. Впрочем, вскоре, как говорится в тексте *Рисоля*, все они почувствовали «острую боль в желудках», что причиняло им сильнейшее беспокойство. В это время Мухаммаду явился пророк Да'уд<sup>5</sup> и сказал следующее: «Посланник Божий! Существует один талисман, пусть разобьют его; внутри него есть одна вещь из камня<sup>6</sup>, называемая самоваром, в нем и огонь

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Да'уд (библ. Давид) упоминается в Коране, в некоторых местах вместе со своим сыном Сулайманом (библ. Соломон). Он убивает Джалута (библ. Голиаф; 2:251), Бог устанавливает его в качестве халифа на земле (38:26), дарует ему знание (*'илм*) и мудрость (*хикма*), а также возможность вершить правосудие (*хукм*; 21:78, 37:21–24,26), ниспосылает *забур* (Псалтирь; 4:163), делает горы и птицы его слугами, которые прославляют его (21:79, 34:10, 38:18). Кроме того, Бог научил Да'уда изготовлять кольчугу из железа: «Да'уду Мы даровали от нас преимущество: О горы, прославляйте вместе с ним, и птицы! Мы смягчили ему железо: Делай спускающиеся вниз и размеряй панцирь. Делайте благое, я вижу то, что вы делаете!» (34:10). Этот коранический пассаж восходит, по всей видимости, к древним доисламским представлениям, во всяком случае уже в джахилийской поэзии имя Да'уда упоминается, помимо прочего именно в этом контексте, т.е. как создателя кольчуги.

<sup>6</sup> Здесь по поводу выражения «одна вещь из камня» М. Гаврилов делает следующее замечание: «когда Давид отправился к царскому войску и шел по дороге, то увидел лежащий камень, который вдруг проговорил: «Давид,

<sup>1</sup> Гаврилов М. Рисоля сартовских ремесленников. Исследование преданий мусульманских цехов. Ташкент, 1912.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

<sup>3</sup> Там же.



горит и вода кипит. Возьми этот камень, вскипяти в нем воду и дай ее сподвижникам, тогда и болезнь их желудков исцелится»<sup>1</sup>. Мухаммад отправился за талисманом, о котором ему сказал пророк Да'уд, разбил его и увидел камень – самовар по форме. Далее в *Рисала* говорится о том, как Пророк и его сподвижники вскипятили самовар, выпили воду из него, исцелились от своего недуга и благополучно возвратились в Мекку. Местные мастера, увидев тот камень, по его образу стали изготавливать самовары, и с того момента самовар вошел в обычай. Более того, воде, вскипяченной в самоваре, стали приписывать целебные свойства. Сам процесс приготовления воды в самоваре стал сопровождаться действиями ритуального характера. Например, согласно тексту *Рисала* при наливании воды в самовар следует читать стих Корана: «...и напоил их Господь напитком чистым» (76:21). При зажигании огня в самоваре нужно читать: «и жена его тоже – носильщица дров; на шее у нее – (только) веревка из пальмовых волокон» (111:4–5). Существуют также формулы, которые надо произносить при кипении воды, накладывании чая в чайник, настаивании чая, вплоть до открытия крана самовара, чтобы налить чай в пиалу<sup>2</sup>. При открытии дверей чайханы следует полностью прочесть 94-ю суру Корана «Разве мы не раскрыли...». В заключении говорится, что «ежели кто при содержании чайной будет исполнять предписания этого рисоля, тому из достатка, приобретенного

этим занятием, разрешено есть и пить сколько бы то ни было; а ежели он не будет исполнять предписания этого рисоля, не будет совершать намаза, будет жить пороками и преступлениями, то съеденное и выпитое им будет поганее свиного мяса; в день воскресения из мертвых его пиры-учителя<sup>3</sup> будут недовольны им»<sup>4</sup>.

В повседневную жизнь населения Средней Азии чай проник во второй половине XIX в., в первую очередь – через Ферганскую долину. Как уже было отмечено выше, изначально чай был напитком аристократии и купечества, поэтому и первые чайханы стали появляться в городах и на торговых путях. В то же время эти заведения не были одинаково популярны во всех крупных городах региона того времени – например, О. Сухарева отмечает, что в Бухаре чайханы располагались преимущественно на базарах и были ориентированы на приезжих, в то время как местные жители посещали так называемые «самоворхана», где покупали кипяток для заваривания чая дома. Помимо Бухары слово *самоворхана* имело хождение также в Худжанде, Самарканде, Ташкенте, городах Ферганы. В Худжанде этот термин был в лексике горожан до конца 50-х гг. В 80–90-е гг. XIX в. самовары встречались еще редко, как и *самоворхана*. Знарок быта худжандцев Н.С. Лыкошин писал, что и

возьми меня, смерть Голиафа должна случиться от меня». Давид взял его, положил запазуху и вышел с ним на Голиафа». *Гаврилов М.* Рисоля сартовских ремесленников. С. 18. Эти сведения взяты Гавриловым из работы Н. Остроумова «Критический разбор мухаммеданского учения о пророках».

<sup>1</sup> *Гаврилов М.* Рисоля сартовских ремесленников. С. 14.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Всякое ремесло имело согласно бытовавшим повсеместно в землях ислама (*дар ал-ислама*) представлением своего духовного покровителя (*пир*), в качестве которого выступал, как правило, тот или иной выдающийся религиозный деятель, мифический персонаж, получивший свои знания от Бога и распространивший их среди людей. *Пиром* земледельцев был Адам (в Центральной Азии этот коранический персонаж идентифицируется иногда с Бобо-дехконом), мастеров по изготовлению лодок – пророк Нух, среди цирюльников почитался Салмон-и Пок (Салман ал-Фариси), покровители крупного рогатого скота – Зенги-ата и Чупон-ата.

<sup>4</sup> *Гаврилов М.* Рисоля сартовских ремесленников. С. 15–16.

в начале XX столетия самовары были редкостью и считались достоянием богатых людей, а если в приданом был самовар, то невеста признавалась выгодной.

Весьма популярным в те времена был китайский чай, который привозили из Поднебесной купцы. В то же время С. Абашин в своей статье указывает, что китайцы лишь опосредованно влияли на распространение чая в регионе, а на самом деле большую роль в этом процессе сыграли калмыки и другие западномонгольские племена<sup>1</sup>. Этим можно объяснить тот факт, что до середины XIX века в регионе был популярен не только и не столько чай в привычном нам понимании, сколько варианты приготовления этого напитка с использованием молока, соли, топленого масла, бараньего жира, а также добавления жареного сала и кусочков лепешки. Например, Е.К. Мейендорф, посетивший Бухарию в 1820–1821 гг., отмечал, что «после утренней молитвы они пьют чай, который кипятят с молоком и солью, что делает его чем-то похожим на суп»<sup>2</sup>. Таким образом, чай мог выступать не только в качестве сопровождающего трапезу напитка, но и как особое блюдо, чем и можно объяснить его большую популярность среди кочевого населения региона<sup>3</sup>.

Распространению культуры посещения чайханы не только в крупных городах, но и в сельской местности способствовала колонизация региона Российской империей: с одной стороны, кочевое население становилось оседлым и приносило свои традиции чаепития, с другой – в регионе ста-

ли распространяться самовары, которые делали процесс приготовления чая более простым и быстрым. В 1888 г. в Худжанде функционировало 94 чайханы, в 1910 г. – 207. На 5 января 1912 г. в городе насчитывалось 300 чайхан. Только от Кокандских ворот на востоке до базара *Панч-шанбе* и *Чоршанбе* вдоль дороги находилось более ста чайхан. Остальные 200 чайхан располагались в кварталах вокруг базаров, в многолюдных местах города<sup>4</sup>. Чайханы облагались налогом, а в случае необходимости служили для приезжих гостиницей и своеобразной столовой, где можно было приготовить горячую пищу. Город имел с владельцев чайхан как трактирного промысла более 908 рублей налога. Чайханы, по обыкновению устраивались на берегу крупных арыков и водоемов, на пересечении улиц под тенью деревьев. Зимой чайханы переходили в зимние помещения. Первые чайханы мало чем отличались от жилищ. Здесь было также уютно, соблюдалась чистота, обязательно был водоем, высаживались деревья. Чайханы Худжанда являлись центрами общественной жизни квартала. Там происходили квартальные сходы, литературные вечера, обсуждались поступки жителей квартала и последние новости. По мнению О.А. Сухаревой, в Бухаре, в отличие от других городов Средней Азии, не было квартальных чайхан, которые играли бы роль своеобразных клубов<sup>5</sup>. В Бухаре чайхана (в конце XIX – начале XX в.), носившая название *самоворхона/самворхона*, была лишь заведением, где продавался кипяток и куда из каждого дома посылали за ним. Коренные бухарцы считали для себя это не совсем приличным.

<sup>1</sup> Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках. С. 207, 222.

<sup>2</sup> С. 213.

<sup>3</sup> Чай с молоком в Средней Азии называют, обыкновенно, *шир-чай* (от тадж. *шир* – «молоко»), или «калмыцкий чай». См.: Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках. С. 212–215.

<sup>4</sup> Турсунов Н.О. Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII – начале XX в.: историко-этнографические очерки. Душанбе, 1991. С. 92.

<sup>5</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. М., 1966.

*Обичушхона* (образовано от тадж. *об* – «вода» и *чушидан* – «кипятить»), т.е. место, где торговали кипятком, зафиксировано и в Худжанде. Одно из таких заведений имелось в квартале *Карнайчи*. Наличие общественных обичушхона в структуре города Худжанда говорит о том, что кипячение воды для заварки чая в домашних условиях и при дефиците дров в то время было еще накладно для одной семьи. Воду в домах худжандцев кипятили двумя способами – «черным» и «белым». В первом случае медный кувшин (*офтоба*) ставили боком к огню в очаге. По-белому – с применением *чайчуша*. Как и самовар, *чайчуш* был предметом роскоши.

Чай стоил очень дорого, поэтому рядовые горожане пили отвары из трав, например зверобоя, и назывался он *каучой* (*чайкаҳак* – тадж. «зверобой»). Поэтому неудивительно, что в то время в чайхане можно было увидеть посетителей, приносивших заварку с собой в кожаном мешочке<sup>1</sup>. Немецкий путешественник Вилли Рикмер (1873–1965), совершивший на рубеже XIX–XX вв. несколько экспедиций в Туркестан, так описывает свое посещение чайханы: «Спотыкаясь о ряды [оставленных у входа] тапочек, мы пробиваемся в чайхану с ее приподнятыми [над землей] платформами [для сидения], устланными коврами, расставленными вдоль стены батальонами чашек и чайников, самоваром из блестящей латуни и резким ароматом кальяна, плывущим между замасленными стропилами»<sup>2</sup>.

Появление сотен чайхан в регионе во второй половине XIX в. привело к тому, что местные



Рис. 1. Чайхана в базарный день на Ташкентской улице в старом Самарканде. Фото А.И. Федорова, Е.П. Николаичева, 1931 г. МАЭ РАН

чайханщики даже предприняли попытку оформить свою работу как особую профессию со всеми присущими ей официальными и неофициальными атрибутами. Впрочем, окончательной «профессионализации» этой деятельности так и не произошло: как пишет С. Абашин, «в современной Средней Азии в каждой общине есть свой чайханщик, который обслуживает гостей на больших праздниках и содержит чайхану, но, как правило, жители того или иного селения выбирают его из числа членов общины»<sup>3</sup> (Рис. 1).

Разумеется, при таком количестве чайхан эти заведения отличались разнообразием с точки зрения типологии, а их архитектурный облик не был канонизирован подобно жилищу или мечети. Существует известная траектория изменения и развития внешнего вида чайханы – от скромных по формам и отделке заведений дореволюционного периода к более богатым и парадным по своему архитектурному воплощению и внутреннему убранству постройкам советского вре-

<sup>1</sup> Турсунов Н.О. Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII – начале XX в. С. 93.

<sup>2</sup> Rickmer W. The Duab of Turkestan: a Physiographic Sketch and Account of Some Travels. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 107.

<sup>3</sup> Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках. С. 221.

мени. При всем этом чайхана не является просто местом отдыха и чаепития – именно социальные функции «чайных домов» позволяют говорить о чайхане как о «бастилии традиционализма, где формируется или подвергается влиянию общественное мнение, где может быть заключено или расторгнуто деловое соглашение»<sup>1</sup>. Чаепитие в чайхане имеет особый, ритуализированный характер. Заваренный чай принято трижды переливать из пиалы обратно в чайник, при этом каждая стадия имеет собственное название – *лой* (глина), *мой* (масло), *чой* (чай) – а сам ритуал обозначается словом *қайтар* (от уз. *қайтармок/qaytarmok* «возвращать»). Существует обычай передавать пиалу с чаем по своеобразной «цепочке уважения» от одного участника чаепития другому – «пиала идет по кругу», движется по траектории взаимного уважения, подтвержденного неформальным статусом участника чаепития.

В крупных городах, таких как Самарканд, Бухара или Ташкент, чайхана могла как представлять собой отдельное помещение, так и располагаться непосредственно у стен здания под навесом или в тени деревьев. Посетители занимали места на помосте высотой около 0,5–1 метра, который, как правило, был изготовлен из дерева, однако встречались также каменные и кирпичные образцы. Помост зачастую был покрыт ковром или тканью. На этом же помосте ставили чайники с чаем. Посетители сидели, свесив с помоста ноги, или «по-турецки». На некоторых фотографиях запечатлено, как гости чайханы пьют чай, расположившись прямо на земле, что, как правило, происходило в заведениях, организованных на нерегулярных базарах (Рис. 2, 3, 4).

<sup>1</sup> *Abazov R. Culture and customs of the Central Asian republics. Westport, 2007. P. 153.*



Рис. 2. Чайханщик в чайхане на базаре у медресе Биби-Ханым в Самарканде. Фото А.И. Федорова, Е.П. Николаичева. 1931 г. МАЭ РАН



Рис. 3. Чайхана в Ташкенте. Фото А.Л. Троицкой. 1938 г. МАЭ РАН



Рис. 4. Чаепитие на земле у входа в чайхану в Самарканде. Фото А.И. Федорова, Е.П. Николаичева. 1931 г. МАЭ РАН

Посетителями чайхан были мужчины различного возраста, которые могли быть одеты как в традиционную одежду, так и в футболки и рубашки европейского образца; головы многих из них были покрыты тюрбаном или тюрбетейкой. На большинстве фотографий посетители чайханы запечатлены сидящими в группах по несколько человек и ведущими разговор. Чай при этом подавался в чайниках европейского образца, однако вместо чашек использовались традиционные восточные пиалы. Рядом с пиалами на некоторых фотографиях можно увидеть лепешки, которые подавались вместе с чаем. В то же время участники советских экспедиций не запечатлели посетителей за курением кальяна – вероятно, эта традиция ушла из чайхан после установления в Средней Азии советской власти.

Популярностью чайхан среди местных жителей, для которых посещение этих заведений было частью повседневного быта, в середине 1920-х гг. воспользовались советские власти. Взяв курс на борьбу с традиционным обществом, с отсталостью в быту и обычаях, партийное руководство в первую очередь стремилось ограничить влияние мыслителей, не согласных с политикой центральной власти. Основные усилия кампании по ликвидации традиции, разумеется, были направлены против мечетей, медресе и шариатских судов, однако и неформализованные институты (такие, как чайханы) попали под эти ограничения. В регионе стали *массово организовываться так называемые «красные чайханы»*<sup>1</sup> (Рис. 5, 6).

Красные чайханы внешне заметно отличались от тех заведений, которые были привычны для местного населения. Во-первых, красная чайхана в подавляющем большинстве случаев раз-



Рис. 5. Стена красной чайханы в Самарканде.  
Фото А.И. Федорова, Е.П. Николаичева. 1931 г.  
МАЭ РАН



Рис. 6. Красная чайхана в старом Самарканде.  
Фото А.И. Федорова, Е.П. Николаичева. 1931 г. МАЭ РАН

мещалась в отдельном помещении. Во-вторых, привычные помосты для сидения часто заменялись на столы и лавки, за которыми располагались посетители чайханы (впрочем, некоторые продолжали сидеть на земле, застеленной ковром). В-третьих, зал был украшен флажками, пропагандистскими плакатами и лозунгами на русском и/или узбекском языке.

<sup>1</sup> Халид А. Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии. М., 2010. С. 99, 105–107.



**Рис. 7.** Вечером колхозники в чайхане слушают радио. Колхоз «Забдар». Фото В.В. Екимова. 1939 г. МАЭ РАН

Кампания по вытеснению традиционализма из всех сфер жизни населения Средней Азии в 1920–1930-е гг. затронула не только крупные города. Советские власти обращали большое внимание на колхозы, где отсутствовали складывавшиеся веками обычаи социального поведения, присущие крупным городам региона. Авторы советского проекта «идеального колхоза» не только ставили перед собой задачи по повышению рационализации и производительности труда, но и были нацелены на реорганизацию повседневной жизни населения сельской местности. Организация в «хозжилцентрах» чайхан была столь же обязательной, как строительство детских садов, школ, клубов и сельсоветов<sup>1</sup>. Чайхана, не являясь религиозным общественным институтом, была местом социального взаимодействия для многих местных жителей, поэтому именно через реорганизацию существующих и строительство новых чайхан выстраивалась одна из линий идеологического давления.

В то же время чайханы в колхозах были совсем не похожи на городские, при этом не важно, были ли они «красными» в том значении этого понятия, которое было описано выше. В фондах

<sup>1</sup> *Абашиш С.* «Идеальный колхоз» в советской Средней Азии: история неудачи или успеха? // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. XXIX. С. 14.



**Рис. 8.** Библиотека-читальня при чайхане в колхозе им. Сталина в Ферганской области. Фото В.В. Екимова. 1939 г. МАЭ РАН

МАЭ РАН хранятся фотографии из колхозов в Ферганской долине. На одной из них можно увидеть колхозников, собравшихся за чаем вокруг радиоприемника, причем среди посетителей чайханы запечатлены как мужчины, так и женщины. На другой фотографии представлена библиотека-читальня при чайхане: отдельное помещение застлано ковром, на стенах развешаны транспаранты с лозунгами, а посетители расположились у стен за книгами, журналами и брошюрами. Очевидно, в сельской местности просветительские, идеологические функции пространства чайханы играли значительную роль (**Рис. 7, 8**).

В условиях отсутствия формализованных институтов формирования общественной мысли эту роль взяли на себя такие локации, как чайханы и базары. Именно они служили пространствами для обмена новостями и идеями. Причем чем менее в регионе были распространены печатные СМИ, чем более он был изолирован, тем выше была роль обсуждения актуальных проблем современности за чашкой чая<sup>2</sup>.

Уже во второй половине XX в. советские власти продолжили организовывать чайханы в удаленных районах. Изменялся и облик уже су-

<sup>2</sup> *Starr S.* *Ferghana Valley: the heart of Central Asia*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2011. P. 281.

ществующих заведений: певцов и музыкантов заменили радиоприемники, после начала массового увлечения шахматами за чашкой чая можно было сыграть не одну партию<sup>1</sup>. Для приезжих были построены специальные чайханы, обильно декорированные в местном стиле<sup>2</sup>.

Таким образом, в развитии феномена чайханы в Средней Азии в целом и в Узбекистане в частности можно выделить несколько основных этапов. На первом этапе, продолжавшемся до начала русской колонизации, чаепитие в привычном нам смысле оставалось привилегией знати и купечества, которые чаще всего употребляли напитки в своих резиденциях. С экспансией Российской империи в регионе наступает второй этап, когда кочевое население переходит к оседлому

образу жизни и каждый обладатель самовара потенциально может открыть свою чайхану, появляются сотни заведений. Такое положение дел сохраняется и с приходом советской власти. Третий этап начинается в 1920-е гг., когда чайхана становится объектом (и одновременно инструментом) советской пропаганды и борьбы против традиционализма в регионе. Впрочем, многие заведения пережили и эти непростые времена, а общее количество чайхан в стране даже увеличилось за счет повсеместного строительства новых заведений в сельской местности.

Чайхана по сей день остается местом притяжения для жителей ближайших кварталов, пространством для переговоров с гостями из других городов и стран, а для туристов – своеобразным «окном на Восток», дающим возможность хотя бы примерно почувствовать дух этого региона, ведь, как поется в одной местной песне: «Нет жизни на Востоке без чайханы».

---

<sup>1</sup> *Abazov R. Culture and customs of the Central Asian republics. P. 153. Starr S. Ferghana Valley: the heart of Central Asia. P. 196.*

<sup>2</sup> *Халид А. Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии. С. 146.*



Тамила Джани-заде

## ПО СЛЕДАМ ВЕЛИКОГО ШЕЛКОВОГО ПУТИ: ИСЛАМСКАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КЛАССИКА УЗБЕКСКОЙ И ТАДЖИКСКОЙ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР И САРТЫ РУССКОГО ТУРКЕСТАНА

Музыкальная культура Центральной Азии выделяется на карте мира своей региональной спецификой. Располагаясь в активной зоне торговых путей, южные территории региона представляли собой пространство, где осуществлялось взаимодействие культур разных стран и народов. При этом важную роль в трансляции музыкальных явлений с Запада на Восток играли центральноазиатские города. Так, хорошо известны факты влияния музыки Центральной Азии на культуру древнего Китая. Еще в эпоху Хань в китайских хрониках фиксировались новые музыкальные инструменты, ввозимые в страну по Шелковому пути, по выражению китайцев, из «западного края». Большинство из этих инструментов бытует до сих пор как в Китае, так и в современных центральноазиатских государствах, в Иране, Турции, Индии, у арабов. Наиболее популярные из них: гобоевидная дудка с персидским наименованием *сурнай* – в Китае она хорошо известна как *сона*; древнеперсидская щипковая лютня *руд*, или *барбат* (распространенная у арабов с наименованием *ал-’уд* и перенесенная в Европу с тем же наименованием на латинский манер – «лютня»), – у древних китайцев она получила обозначение *пи-па*, *саньцюйпина*; струнный смычковый инструмент с персидским наименованием *кеманча*, а с туркменским *гиджак* – в Китае он известен как *ху-цин* («цин народности ху») и

двухструнная его разновидность – *эр-ху*. Китайцами усваивались также центральноазиатские, индийские, иранские мелодии. Они составляли музыкальный репертуар императорских «оркестров», о чем свидетельствуют названия ряда церемониальных отделов во дворце императора. В их названиях отображались древние города, расположенные на торговых путях, ведущих из Средней Азии в Китай: Самарканд, Бухара, Куча.

Изучение исторических контактов, осуществлявшихся вдоль Великого Шелкового пути, может затрагивать самые разные аспекты музыкального взаимодействия. Сегодня актуальность приобретает изменение культурного пространства Центральной Азии в результате его контактов с русскими. С древних времен регион отличается симбиозом кочевых и оседлых форм культуры, смешением этнически различных элементов, а в настоящее время – сочетанием исламских, европейских, советских пластов. Поэтому в статье предполагается на примере музыки раскрыть специфику Центральной Азии, касающуюся проявления этнических и цивилизационных пластов культуры, их место в формировании национальной музыкальной классики таджиков и узбеков.

Как показывают исследования С.Н. Абашина<sup>1</sup>, русские оказали значительное влияние на фор-

<sup>1</sup> Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007; *Он же*. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии:



мирование современного национального самосознания у народов Центральной Азии. Поэтому национальное своеобразие культур нынешних государств региона невозможно рассматривать без истории их взаимодействия с Россией. И в этой истории следует различать по крайней мере три периода, которые изменили их музыкальную культуру. Начатая Россией в период колониального завоевания культурная вестернизация региона была продолжена в советское время. В советский период процессы, влиявшие на формирование национальных культур, менялись при переходе от раннего периода (20–30-е годы) – к позднему (60–90-е годы). Огромную роль на первом этапе сыграло проводимое в крае с 1924 г. национально-территориальное размежевание. Помимо ряда политических причин выделение новых административных границ способствовало утверждению национального самосознания современных таджиков и узбеков. При этом формирование узбекской и таджикской национальных культур происходило и продолжается по сей день, сопровождаясь уходом от культурной модели советских наций к модели наций «буржуазных», т.е. возвращением к досоветским культурным ценностям.

**Особенности культуры Центральной Азии позднимперского и раннего советского периодов.** Современные зарубежные исследователи музыки Центральной Азии (Марк Злобин, Тед Левин, Жан Дюринг и др.) опираются преимущественно на концепцию существования в регионе вплоть до распада СССР колониального типа культуры. Но так ли это? Не стоит ли различать колониальный и советский типы культуры? Изучение художественных явлений, в том числе и

музыкальных, имевших место в XIX и XX столетиях, как раз способно помочь в освещении этого вопроса. Музыкальный материал, который предлагается к осмыслению в данной статье, выявляет, с моей точки зрения, новые по сравнению с колониальными, советские, черты национальных культур. Свойственные всем бывшим социалистическим республикам, унифицированные черты советской культуры могут свидетельствовать о ее цивилизационном характере. Очевидно, что советская культура, несмотря на идеологизированность и надэтничность, имеет признаки самостоятельной культурной целостности, достаточно четко выделяющейся сегодня в качестве «советского» («социалистического») пласта в каждой постсоветской культуре. Во всяком случае, обращение к истории Центральной Азии со времени ее взаимодействия с русскими заставляет задуматься над необходимостью различать эти неоднородные культурные пласты (**Рис. 1**).

Советский период в истории ЦА, с одной стороны, продолжил развитие главного тренда имперской культуры – вестернизацию, но, с другой стороны, зародил иные культурные константы. Так, при создании в регионе новых государственно-территориальных единиц началось раз-



**Рис. 1.** Ташкент. Улица. Конец XIX в.  
Фото с надписью А. Эйхгорна. ВМОМК им. Глинки

(«проблема сартов» в XIX – начале XXI в.): дис. ... д-ра ист. наук. М., 2009.

витие в их границах специфически советских культур – «социалистических по содержанию и национальных по форме». Культуры эти отличали каждую советскую нацию преимущественно колоритом этническим, поскольку в основу советского нациестроительства был положен этнолингвистический принцип. Нации отделялись друг от друга подобно разнообразным национальным костюмам, надетым на «братьев по духу» – трудящихся, которые победили класс буржуазии («эксплуататоров»). При этом концепция советской культуры не ограничивалась только народно-фольклорным пластом. Цивилизационный пласт в ней тоже выделялся, но не на основе исторических особенностей в развитии каждой нации, а в опоре на западноевропейскую цивилизационную модель, которая исторически имела место в русской культуре как части культуры западноевропейской.

Однако в генезисе «советской цивилизованности» важной была идея классово-борьбы. Положенный в основу советского строя, этот социокультурный дискурс опирался на превосходство культуры пролетарской (шире – трудящихся) с признанием существования только двух культурных пластов: народного (фольклорного) и цивилизационно-европейского. И, как следствие революционных завоеваний, письменное (нотное) композиторское творчество стало выполнять функцию цивилизационного пласта советской музыки<sup>1</sup>. Таким образом, культурная вестернизация азиатских элит и рождение новой советской интеллигенции сопровождалось

не только выделением национальных сообществ по европейскому образцу, но и развитием форм западноевропейского композиторского творчества, ориентированного в основном на развитие русской музыкальной классики. Во всех союзных республиках возникли однотипные академические музыкальные институты (консерватории, союзы композиторов, научные кабинеты и лаборатории народной музыки, филармонии, театры оперы и балета, концертные залы). И в результате за годы существования Страны Советов практически каждой республикой были созданы собственные национальные композиторские школы. Имена многих русских композиторов, ученых, педагогов, принявших наряду с местными национальными музыкантами участие в создании национальных музыкальных культур, в написании опер и симфоний с обязательной презентацией в них народного колорита, вошли в учебники по музыкальной истории республик советского Востока.

Высокие музыкальные достижения национальных композиторов советского Востока демонстрировали миру явное преимущество советского строя перед Западом в процессе начавшегося в XX веке интенсивного его сближения с Востоком. Тем более что сходный процесс вестернизации неевропейских элит имел место не только в СССР, но и в разных странах Азии и Африки в основном как результат их колониальных контактов с западноевропейской культурой. Результат своеобразного соревнования социализма с капитализмом позволял гордиться практическими успехами советской мультикультурной модели в сфере организации музыкального творчества и профессионального образования. Эффективность способов советского культурного просвещения в СССР действительно поразительна.

<sup>1</sup> Фактической репрезентацией советского цивилизационного пласта, с нашей точки зрения, являются авторская советская песня и сочинения советских композиторов, выражающие художественную эстетику «социалистического реализма».

**Исламский цивилизационный пласт музыки в поздний советский период и шашмаком.** В конце 60-х – начале 70-х гг. культурная ситуация в стране начала меняться. В советском музыковедении стал выделяться «третий пласт» культуры (помимо фольклора и композиторского творчества)<sup>1</sup> – культура цивилизационного типа. На Среднем Востоке она определялась исламом, в более широком, нежели только религия, его понимании. Культура исламской цивилизации сформировалась еще в Средние века и сохраняется до наших дней в искусстве и литературе, в городских формах «ученой» музыкальной традиции. Но, поскольку понятия «цивилизация» или «исламская музыка» не употреблялись в советские годы, то этот пласт получил тогда общее определение «музыкальной классики Востока», или «музыки устно-профессиональной традиции».

Отход от модели культуры, заданной в 1920–1930-х гг., достаточно ясно наметился к концу 60-х. Это выразилось в активизации процессов формирования в каждой республике национальной по форме и светской по своему содержанию культуры, но с включением в нее факторов как этнических, так уже и цивилизационно-исторических, т.е. с учетом исламских (равно, как и христианских, буддистских) ценностей, которые, как известно, не приветствовались советской властью. Так, центростремительные силы, ориентированные на «пролетарскую общность»

<sup>1</sup> Отечественным культурологом М.Г. Харлапом этот музыкальный пласт культуры был выделен в виде особой «исторической стадии», когда до появления композитора и нотописи уже существовала авторская и профессиональная, но «устная музыкальная литература», представленная в Европе творчеством трубадуров, труверов и миннезингеров (см.: Харлап М.Г. Ритм и метр в музыке устной традиции. М., 1986).

и «братскую дружбу» разных народов, сменились силами центробежными, сфокусированными на собственную национальную самобытность, включающую досоветское прошлое, с актуализацией вопроса о культурно-историческом наследии. Возникла возможность образования новых культурных сообществ, которые не согласовывались с советской моделью культуры и которым в свое время она противостояла. Эти тенденции беспокоили деятелей, преданных советской идеологии. Поэтому некоторые музыковеды указывали на необходимость по-прежнему продолжать «борьбу с пантюркизмом, панисламом и паниранизмом», стремиться выражать «не самобытность каждой нации», которые «различаются только лишь в средствах музыкальной выразительности», а то, «что все нации сближает»<sup>2</sup>. Однако эти призывы оказались тщетными.

Хотелось бы подробнее остановиться на некоторых исторических особенностях в цивилизационном пласте культуры Центральной Азии. И при обращении к имеющимся в нашем распоряжении этнографическим и музыкальным документам конца XIX в. на первый план выходит проблема *сартов*-мусульман, которые выделялись только в досоветской этнографии. Изучение *сартов* и их культуры вызвано не столько необходимостью «реконструировать» историческое прошлое Туркестана, которое мало интересовало советских ученых, сколько желанием проникнуть в культурную неповторимость данного региона, которая наиболее ярко выразилась в общности городских музыкальных традиций у таджиков и узбеков.

Акцентируя внимание на городских (устно-профессиональных) традициях, прежде всего

<sup>2</sup> Виноградов В.С. Вопросы развития национальных музыкальных культур в СССР: сборник статей. М., 1961.

следует иметь в виду существующий у таджиков и узбеков музыкальный цикл с названием шашмаком. Этот феномен представляет собой, по существу, большое собрание городского музыкального репертуара, как инструментального, так и вокального. Он является продуктом средневековой исламской цивилизации, поскольку в целом и наименования форм, и способ организации музыкальных пьес в нем основаны на закономерностях нефольклорного характера. В основе шашмакома лежит принцип демонстрации различных ладов, которые определяются арабским термином *макām* (мн.ч. – *макāmāt*; в Центральной Азии – *маком*). Этот принцип объединяет аналогичные формы музыки у многих народов исламской цивилизации, историческое существование которой относится, по моим представлениям, к VII–XVII вв.<sup>1</sup> Будучи вершинным достижением в области музыкального искусства народов Центральной Азии, шашмаком успешно развивался в советские годы. И рассмотрение процессов, повлиявших на развитие данного музыкального феномена в советское время, требует своего дальнейшего изучения с точки зрения тех историко-этнологических и историко-культурных предпосылок, что определили в целом специфику городских музыкальных традиций в национальных культурах таджиков и узбеков.

<sup>1</sup> Шашмаком (букв. перс. – «шесть макомов») состоит из шести сюит, в каждой из которых ряд пьес (частей) объединены одной и той же ладовой структурой. Основные лады, которые выносятся в наименования частей, имеют персидское происхождение: *бузрук*, *рост*, *ирок*, *наво*, *дугох*, *сегах*. Сходные лады, ритмика и формы имеются в Иране, Азербайджане и других странах Среднего Востока. Близкими к шашмакому являются арабская *нуба*, иранский *дастгах*, турецкий *фасль*, азербайджанский *мугам*, уйгурский *мукам*. У кочевых и полукочевых (в прошлом) народов родственные жанровые черты усматриваются не только в туркменском *мукаме*, но и в казахском (и каракалпакском) *кюйе*, в киргизском *кюу*.

**Музыкальное собрание А.Ф. Эйхгорна, как документальный источник по изучению культуры Русского Туркестана.** Обширное музыкально-этнографическое собрание Августа Федоровича (Фридриха) Эйхгорна, немецкого музыканта, занявшего в 1870 г. пост дирижера военного оркестра Сырдарьинской области, представляет собой ценнейший исторический документ эпохи колониальных завоеваний, проводимых Россией в Центральной Азии. Музыкант пробыл в Туркестане до 1883 г. и собрал уникальный материал – музыкальные инструменты и фотодокументы, сделал огромное количество нотных и литературных записей. Впервые собрание Эйхгорна, хранящееся сегодня в Москве во ВМОМК им. Глинки, было представлено читателю в публикации выдающегося советского музыковеда В.М. Беляева (1888–1968), который бережно сохранял у себя этот немецкоязычный архив, переданный ему Н.Ф. Финдейзенем, и сделал переводы большого числа рукописей Эйхгорна<sup>2</sup>.

Одаренный не только музыкально, но и литературно, Эйхгорн, будучи широко образованным, проявлял удивительный по тем временам научный интерес к аутентичной музыке Туркестана. Во всех своих описаниях он обнаруживал полное совпадение взгляда на музыку Центральной (или Средней – он употреблял оба термина)

<sup>2</sup> См.: Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи). *Август Эйхгорн*. Музыкально-этнографические материалы / под ред. В.М. Беляева. Ташкент, 1963. Продолжением работы Беляева, стало последующее обращение к собранию Эйхгорна (см.: *Джани-заде Т.М.* Музыкальная культура Русского Туркестана по материалам музыкально-этнографического собрания Августа Эйхгорна, военного капельмейстера в Ташкенте (1870–1883 гг.): каталог-исследование. М., 2013), куда вошли: исследование о *сартах*, новый каталог музыкальных инструментов, дневник немецкого музыканта и редкие фотоснимки XIX века из его собрания и архивов XIX века.

Азии с той концепцией, которая нашла отражение в работах известных в русской этнографии авторов. Редкая фотография из собрания Эйхгорна запечатлела известных этнографов XIX века – Н.П. Остроумова и Эжена Скайлера, с которыми музыкант тесно общался, и ряд персон, которые оказывали ему помощь в организации музыкально-этнографических экспедиций (Рис. 2).

Описания явлений и событий, сделанные Эйхгорном, позволяют изучать процессы, что были характерны для культуры Русского Туркестана последней трети XIX века, как в сфере культурогенеза, так и в сфере этногенеза. Подобно ученым и путешественникам того времени, Эйхгорн подтверждает отсутствие у большинства коренного населения Туркестана того, что мы сейчас понимаем под национальным самосознанием. В его записях нет узбеков или таджиков, казахов или киргизов. Есть кочевники (с общим их наименованием – киргизы, как тогда было принято) и оседлые жители, большую часть которых согласно статистическим данным конца XIX – начала XX в. составляли *сарты*<sup>1</sup>. Описывая музыкальные инструменты, танцы мальчиков-*бачей* и другой городской музыкальный репертуар, Эйхгорн постоянно использовал термин *сарт* (в его немецкоязычных рукописях – *Sard*). Об этом говорят оставленные музыкантом подписи к

<sup>1</sup> Брокгауз и Ефрон дают следующее определение *сартам*: «Происхождение их неизвестно, но, несомненно, это продукт смешения арийцев с тюрко-монголами с преобладанием первых. Тип их напоминает иранцев и их духовные качества. Они составляют основную массу городского и сельского населения в Фергане и некоторых местностях Сыр-Дарьинской и Самаркандской областей. Они подвижны, ловки, склонны к торговле». По численности это вторая народность после всех кочевников-«киргизов» – 24%, и 44% – среди оседлого населения Туркестана (Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Туркестан: энциклопедический словарь. Т. XXXIV. СПб., 1902. С. 186; Сарты: энциклопедический словарь. Т. XXVIII. СПб., 1900. С. 449).



Рис. 2. Лица, помогавшие А. Эйхгорну в организации экспедиций (в туземных костюмах справа-налево): бывший владелец бекства Шахрасьб Джура-бек, ученый этнограф Н.П. Остроумов, член Американского и Императорского русского географических обществ Э. Скайлер (стоит), представитель Министерства финансов С.Ф. Петровский. 70–80-е годы XIX в. Фото с надписями А. Эйхгорна. ВМОК им. Глинки

фотоснимкам, среди которых немало портретов певиц и танцовщиц-сартянок. То же слово «сарты», наряду со словом «таджики», встречается в комментариях к иллюстрациям в раритетных фотоальбомах XIX века<sup>2</sup> (Рис. 3).

Поскольку досоветское среднеазиатское общество отличалось этнически-сословной гетерогенностью, Эйхгорн придерживался такой

<sup>2</sup> См.: Кавказ и Средняя Азия. Фото Ф. Ордена. Т. 1–2: Средняя Азия. Императорская библиотека. СПб., 1870–1880; Туркестанский альбом. По распоряжению генерал-губернатора генерал-адъютанта К.П. фон Кауфмана 1-го. Ч. 2: Этнографическая / сост. А.Л. Кун. СПб., 1871–1872.



Рис. 3. Туземная женщина (сартянка).

Певца, музыканта и поэта.

Фото с надписью А. Эйхгорна. 70–80-е годы XIX в.  
ВМОМК им. Глинки

классификации музыкальных явлений, которая прежде всего опиралась на разделение культур кочевых и оседлых народов. В отличие от музыки кочевников, когда он указывал либо местность, либо племя («мелодия на флейте от мальчика-киргиза в Алайских горах», «напев для кобызы от каракалпака» и т.п.), в наименованиях репертуара оседлого населения он использовал либо название города, либо язык поэтического текста (марш бухарский или кокандский, песня кашгарская или персидская). В общих чертах это соответствовало аутентичному способу разнообразной самоидентификации, которым пользовалось население.

О том же говорит список народов и племен, который имеется в автографах музыканта, и который был опубликован им в каталоге «Полной коллекции музыкальных инструментов народов Центральной Азии», изданном в 1885 г. к вы-

ставке в частном музее Санкт Петербурга<sup>1</sup>. Этот перечень, где представлено 26 наименований (с перечислением большого числа племен кочевников и оседлого населения, среди которых встречаются как употребляемые сегодня этнонимы, так и обозначения жителей древних городов – бухарцы, кашгарцы), совпадает с теми списками народонаселения, что публиковались русскими в дореволюционное время<sup>2</sup>. Однако именно эта страница не была опубликована Беляевым в его издании материалов Эйхгорна и никогда не комментировалась в советское время, поскольку советская этнография опиралась на иную концепцию, в которой уже не было *сарттов*. «Исчезновение», по мнению С.Н. Абашина, произошло в 1926 г.<sup>3</sup>

Отсутствие однозначного и устойчивого способа в определении своей идентичности, как у таджиков, так и у узбеков, в досоветскую эпоху было «восполнено» с помощью русских окончательно в первый период советской истории<sup>4</sup>. Административные границы, проведенные в совет-

<sup>1</sup> См.: Эйхгорн А.Ф. Полная коллекция музыкальных инструментов народов Центральной Азии А.Ф. Эйхгорна (бывшего военного капельмейстера в Ташкенте): каталог. СПб., 1885.

<sup>2</sup> Полный список народонаселения, даваемый Эйхгорном, см.: Джани-заде. Музыкальная культура Русского Туркестана, 2013. С. 47–48.

<sup>3</sup> Абашин С.Н. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии: дис. ... д-ра. ист. наук, 2009. С. 223.

<sup>4</sup> Абашин подчеркивает, что поскольку «люди использовали самые разные названия и самоназвания для объяснения и описания сообществ, к которым они принадлежали, то «с приходом русских в Средней Азии появляются более или менее устойчивые самоназвания... При этом население приучалось не только к категориям (именам), но и к их этнической интерпретации, которая подразумевала однородность, несменяемость и другие свойства... они, несомненно, стали намного более устойчивыми и определенными» (Абашин С.Н. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии. С. 63).

ское время, положили начало процессу построения новых национальных общностей. И в этом процессе нацистроительства смысл этнонима «узбек» был значительно расширен, по сравнению с представлениями об узбеках в XIX веке. Если ранее термин «узбек» носил собирательный характер, обозначая политический союз только дештикипчакских племен и правящих узбекских династий, то в дальнейшем осуществлялось сближение даштикипчакских племен и других тюрков с сартами<sup>1</sup>. Поэтому основой узбекской национальной идентичности в XX веке стало, по определению Б.Х. Кармышевой, объединение трех «субэтносов», или «субстратов»: 1) дештикипчакских кочевых племен, пришедших в Среднюю Азию в составе войск Чингисхана; 2) немногочисленных полукочевых племен домонгольских тюрков; 3) сартов – преобладающей оседлой группы населения городов<sup>2</sup>. Такое определение узбекской идентичности объясняет, почему Беляев отказался от употребления термина *сарт* в своей работе. Однако он указал в предисловии, что, хотя Эйхгорн и употреблял наименование *сарт*, имея в виду «жителей среднеазиатских городов, являющихся потомками древнеиранских племен Средней Азии», в подготовленном издании термин «сарт» повсюду заменен редактором на обозначение «узбек»<sup>3</sup>.

**Сарты.** Так кто такие *сарты*? Тем более что в последнее десятилетие отечественная этнография значительно продвинулась в раскрытии данной темы. Известно, что образование после XVI века тюрко-монгольской (узбекской) воен-

ной аристократии, которая принимала оседлость, активно расселяясь в южных оазисах края, сопровождалось освоением ею городского образа жизни. Это приводило к интенсивному взаимодействию племен с городским населением, которое издревле в основном было арийским и получило в регионе собственное наименование – таджики. По моим представлениям, именно *сарты*, образовавшие к XIX веку большую часть зажиточного торгового населения в городах Туркестана и заговорившие на обновленном тюркском языке, стали наряду с таджиками активными участниками процесса распространения исламских музыкальных традиций в регионе. Забегая вперед, скажу, что *сарты*, впитав элементы тюрко-монгольской культуры, во многом определили характер регионального своеобразия городской культуры Туркестана.

Очевидно, что слово «сарт» не было придумано русскими. Просто они впервые зафиксировали ту этнокультурную картину, что открылась им в Центральной Азии. Происхождение и эволюцию вызывавшего непонимание многих термина «сарт», в котором переплелись воедино процессы культурогенеза и этногенеза, описал академик В.В. Бартольд. Примечательно, что он это сделал в своей работе «История культурной жизни Туркестанского края», которая была издана в 1927 г., т.е. после национального размежевания региона, когда слово «сарт» уже было изъято из употребления. Бартольд пишет, что термин «сарт» «начал употребляться тюркоязычными народами в литературе с XI в. в значении “купец”, поскольку в буддийско-турецкой литературе встречалось слово “сартбау” — от искаженного санскритского “сартхаваха” или “сартхабаха” (“предводитель караванов”) — и преобразовано в “сартбаши” (“начальник сартов”)...

<sup>1</sup> Узбеки / отв. ред.: З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимова. М., 2011. С. 48.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки // Народы и религии мира: энциклопедия / гл. ред. А.П. Горкин. М., 1998. С. 563.

<sup>3</sup> Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи) / под ред. В.М. Беляева, 1963. С. 12.

Монголы употребляли в XIII в. образованные от этого корня слова «сартак», «сартаул» в смысле «мусульманин» и «таджик», причем сартами называли не только иранцев, но турок-мусульман. Отуреченные потомки монголов в Туркестане в конце XV в. употребляли слово «сарт» в смысле «таджик», противопоставляя литературу сартов [таджикскую] языку и литературе турок. Степняки-узбеки, завоевавшие Туркестан в начале XVI в., стали называть сартами, в противоположность узбекам, всех оседлых жителей, как иранцев, так и говоривших по-турецки; впоследствии, когда языком большинства оседлого населения сделался турецкий, слово «сарт», стало употребляться в литературе (например, у кокандских историков), отчасти и в жизни, в смысле «горожанин» или «сельский житель, говорящий по-турецки», в противоположность таджику, сохранившему свой язык иранцу. По чертам быта сартам, как типичным горожанам и земледельцам, теперь противопоставляются не узбеки, большей частью перешедшие к оседлому образу жизни, а «казаки» [казахи]»<sup>1</sup>. Таким образом, Бартольд подчеркивал, что появление термина «сарт» было связано с процессами не этнологического, а культурологического характера, что процессы этногенеза и культурогенеза в данном регионе тесно переплетались. Более того, надо полагать, что само выделение сартского сословия в конце концов указывало на своеобразие процессов освоения кочевниками, принимавшими оседлость, не просто городского образа жизни, но и связанных с городом цивилизационно-исламских традиций<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 24–25.

<sup>2</sup> Как и таджики, *сарты* составляли наиболее просвещенную часть среднеазиатского общества. Их отличала фанатичная преданность исламу, отмечали многие авторы. По своим занятиям они в целом «распределялись на три класса:

С учетом эволюции в употреблении термина «сарт» Бартольд приходит к выводу, что к XIX веку «слово «сарт» пережило, следовательно, такую же эволюцию, как и слово «таджик»: таджиками называли сперва одних арабов, потом арабов и иранцев как мусульман, наконец – одних иранцев, как большинство мусульман; сартами – сперва одних иранцев, потом иранцев и турок, как оседлых жителей, потом – одних оседлых турок, как большинство оседлого населения»<sup>3</sup>. Этим своим рассуждением ученый фактически указал на механизм передачи ираноязычным оседлым населением цивилизационного пласта культуры кочевым тюрко-монгольским племенам. Последние были язычниками и усваивали ценности мусульманской городской культуры сначала от издревле проживавших здесь таджиков, а потом еще и от возникшего нового городского сословия, которое во многих регионах Туркестана именовалось *сартами*. Поэтому *сарты*, как большинство городских жителей, оказались носителями тюрко-мусульманской культуры городов Средней Азии. И поначалу узбеки как собирательный образ новых тюркских горожан и военных аристократов эту культуру принимали и усваивали, причем теперь не только от таджиков, с которыми они смешивались, но еще и от *сартов*, которые стали неким «социокультурным объединением местного разноэтничного населения»<sup>4</sup>.

Ту же мысль выражал Бартольд, когда подчеркивал, что «сарт – это не этноним в строгом

---

ремесленники и земледельцы; торговцы и представители духовенства (*казии, аглямы, муфтии, ишаны, мударрисы, муллы*). *Сарты* были носителями городских форм культуры и мусульманской веры в местах проживания кочевников, образуя среди них слой торговцев и местной «ученой» интеллигенции: духовенство, учителей, судей.

<sup>3</sup> Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. С. 25.

<sup>4</sup> Узбеки. С. 55.



понимании слова», но определение «общности оседлых жителей торгового, ремесленного и земледельческого, как тюркоязычного, так и ирано-язычного, населения»<sup>1, 2</sup>.

Самым очевидным критерием самоидентичности *сартов* была принадлежность к оседлому, преимущественно городскому, образу жизни<sup>3</sup>. *Сарты* чаще называли себя по месту жительства: «ташкентец» («ташкентлык»), «коконец» («коканылык»), указывал Н.П. Остроумов<sup>4</sup>. Свообразными антиподами сартам выступали окружавшие их народы, которые оставались кочевниками и вели негородской образ жизни. Чаще всего это и было противопоставление «сарт–киргиз».

<sup>1</sup> Цит. по: Узбеки. С. 51.

<sup>2</sup> Современник Эйхгорна – Э. Скайлер обращал также внимание на то, что наименование «сарт не имеет этнологического смысла», а служит только необходимым для данного региона индикатором факторов кочевья и оседлости, поскольку «согласно местным представлениям все население страны разделено на два класса – оседлый и кочевой, кочевой называется казак, бродяга или скиталец, а оседлый – именем сарт»: *Schuyler, Eugene. Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kulja. Vol. I. 6 ed. London: Sampson Low, Marston, Searle and Rivington, 1876, 1877. P. 104.* (Имевшую место в самосознании туркестанцев оппозицию: «казак/казах – сарт» подчеркивает Остроумов: «Всякий раз, когда туземца спрашивают, кто он – киргиз [в смысле – кочевник] или сарт? то сарт отвечает, что он сарт, а не казак; киргиз в таком случае также говорит, что он не сарт, а казак»: *Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы: общий очерк. 3-е изд., доп. Ташкент, 1908. С. 4.* Многие отмечают, что исходившее от кочевников употребление слова «*сарт*» отличалось их высокомерным отношением к принимавшим оседлость своим же сородичам и приводило к тому, что это слово в их устах становилось бранной метафорой: «рыжая собака», т.е. человек, привязанный к дому, к одному месту.

<sup>3</sup> Буняковский свидетельствовал, что «сартами узбеки называют вообще жителей городов, принадлежащих одинаково к таджикской и узбекской расе»: *Буняковский А.В. О пространстве и населении Туркестанского края // Русский Туркестан: сборник, изданный по поводу Политехнической выставки. Вып. 1: География и статистика / под ред. Н.А. Маева. М., 1872. С. 128.*

<sup>4</sup> *Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. С. 4.*

Важным маркером, позволявшим отделить *сартов* от оседлых таджиков был язык. Язык *сартов* (*сарт-тилли*), будучи одним из вариантов тюркских языков, отличался коренным образом от персидского языка. Вместе с тем сартский язык заметно отличался от других тюркских языков региона – киргизского, татарского, туркменского и был ближе всего к узбекскому.

Еще одним важным признаком в способе идентификации *сартов* была их религиозная принадлежность. Не случайно, Бартольд в статье, посвященной *сартам*, подчеркивал, что оседлый житель Средней Азии «чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определенного города или местности; мысль о принадлежности к определенному народу не имеет для него никакого значения...»<sup>5</sup>. Для выделения «сартской общности оседлых жителей» из среды другого оседлого населения Центральной Азии (евреи, индийцы, цыгане и др.), фактор их приверженности исламу имеет большое значение. Именно *сарты* наряду с оседлыми таджиками распространяли высокие мусульманские традиции среди нового пополнявшего города тюрко-монгольского населения.

Тюркский язык *сартов* способствовал широкой трансляции ислама среди принимавших оседлость и приобщавшихся к городу кочевников. Однако стоит учитывать, что в создании фундамента исламских традиций (религиозно-обрядовых, письменных и книжных, административных, художественно-литературных и музыкальных), распространявшихся прежде всего в городах Туркестана, до прихода сюда монгольских кочевников была культура, отличавшаяся

<sup>5</sup> *Бартольд В.В. Сарт // Сочинения. Т. II. Ч. 2.: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 528.*

яся близостью к иранской. Персидская культура впитывала на протяжении веков в общении с арабами арабо-мусульманские корни и принимала активное участие в создании исламского музыкального профессионализма.

В трех культурных центрах – Бухаре, Хиве и Коканде, образовавших в южных оазисах края крупнейшие в XIX веке государства – Бухарский эмират, Хивинское и Кокандское ханства, – ираноязычные традиции преобладали, хотя и отличались друг от друга своими локальными музыкальными стилями. Стилистические различия в их музыкально-классическом наследии определяются наличием в большей или меньшей степени «туранской музыкальной окраски», которая, например, в Хиве, выражена достаточно ярко близостью к исполнительским традициям туркмен. В целом этот туранский след (например, развитость инструментальных форм, игра классических музыкальных пьес на дутаре) в городском музыкальном репертуаре Мавераннахра является следствием давнего тесного взаимодействия иранского и тюркского (прежде всего – туркменского) населения на юге региона. Это взаимодействие осуществлялось еще до прихода сюда монгольских племен. И, по-видимому, особенно интенсивно – со времен существования в X–XIII в. Караханидского ханства, когда на огромном пространстве различные тюркоязычные народы только начинали приобщаться к исламу. Судя по известным от уйгуров документальным сведениям, арабская графика, исламская ученость и литература, а также музыкальный профессионализм уже имели место у ряда тюркоязычных народов в XI–XII вв., соседствуя с давно укорененными и продолжающими свое развитие цивилизационными процессами у ираноязычного населения. Об этом повествует исто-

рия государства Саманидов (819–999) с центром в Бухаре, где появился новоперсидский язык и первые образцы классической персидской литературы. Только после XIV века эти укоренившиеся исламские художественные традиции начали усваиваться наполнявшими южные города монгольскими племенами, меняя в целом облик оседлого Туркестана. Это не могло не отразиться на изменениях прежде всего в этническом пласте культуры. В музыке же они проявились в сфере музыкальной интонации как показателе этнического свойства, отражающем тонкую связь речевой природы с природой музыкальной. Поэтому выделение особого слоя тюркоязычного населения, каковым были *сарты*-мусульмане, не могло пройти бесследно для процессов в области музыки. Ведь сарты стали одним из основных носителей цивилизационных форм культуры в разросшейся и ставшей масштабной тюрко-монгольской городской среде, помимо сохранявших оседлость таджиков.

Лишь затрагивая в данной статье сложную проблему взаимодействия этнического и цивилизационного начал в музыке, стоит, однако, помнить, что и абсолютно прямой связи между цивилизационными пластами культуры и этническими не существует. Свидетельством тому служит факт, что та часть таджикского населения, которая вытеснялась узбеками из городов в деревни, в горы, теряла знание высоких профессиональных традиций городского музицирования, теряла исламскую музыкальную ученость.

Окончательное исчезновение из употребления термина «сарт», который был исключен из анкетирования во время Всесоюзной переписи населения 1926 г., привело к тому, что *сарты*, будучи одним из основных носителей культуры ислама, «растворились» в советских нациях

узбеков и таджиков, поскольку большая часть тех, кто признавал себя ранее сартами, стали записываться узбеками, а другая часть – таджиками<sup>1</sup>. Хотя необходимо заметить, что при личном общении, несмотря на этот установленный факт, современная таджикская интеллигенция отделяет себя от исторических *сартов*, считая их частью узбекской нации.

Итак, в XIX в. термин «сарт», не имея этнического значения, служил для выделения особого сословия горожан (и селян), которые были представителями мусульманской культуры, но уже не иранской (таджикской), а тюркской, т.е. представителями высокого пласта городской культуры, определяющейся не этническим, а цивилизационным (надэтническим) качеством. И политический процесс конструирования советских наций, который осуществлялся на этнолингвистических основаниях, практически не затронул цивилизационно-исламский пласт в культуре, носителями которого стали наряду с таджиками *сарты*. Поэтому, несмотря на разницу разговорных языков таджиков и узбеков, их высокие музыкальные традиции оказались едиными. Этот момент отмечался в советской литературе, но в духе представлений своего времени: «культурные сокровища таджикского народа стали достоянием узбекского, равно как достижения узбекской культуры широко усваивались таджиками»<sup>2</sup>. В то же время советские исследования о музыке узбеков и таджиков отличались тем, что одни и те же явления (например, такой музыкальный инструмент, как *танбур*), у одних советских авторов рассматривались национально в качестве узбекских, а у других – таджикских.

<sup>1</sup> Узбеки. С. 55.

<sup>2</sup> Таджики // Большая Советская энциклопедия. Т. 25. М., 1976. С. 169.

**Сартский стиль в музыке.** То, что этнический фактор не является первичным в цивилизационном пласте культуры, но влияет на ее субрегиональную окраску, свидетельствуют особенности проявления *сартской* манеры в исполнении городского музыкального репертуара. При внимательном его рассмотрении мы видим, что он значительно отличается как от кочевой и полукочевой традиций других тюркоязычных народов – от музыки туркмен, казахов, киргизов, калмыков, так и от оседлых – уйгуров, азербайджанцев, турок. В целом узбеко-таджикский стиль исполнения музыкальной классики обладает характерными признаками. С одной стороны – чертами средневековой исламской культуры, а с другой стороны – региональными особенностями, которые обусловлены наличием туранских и тюрко-монгольских музыкальных элементов.

Этот тюрко-монгольский компонент, имеющийся в музыке и таджиков и узбеков, прекрасно описан Эйхгорном. Музыкант выделяет своеобразную манеру в музыкальном исполнении *сартов*, которая отличается от манеры народной и поражает своей искусственностью. Причем точно так же, как, по словам Эйхгорна, «художественная музыка Вагнера отличается от народного пения». *Сарты*, отмечал этнограф, поют высокими сдавленными голосами с сильной вибрацией отдельных тонов, которая создает микроинтервалы, несвойственные народному репертуару, опирающемуся на достаточно привычные для европейского слуха интонации, использующие широкие интервальные ходы. Специфически же *сартское* исполнение, как голосом, так и на инструментах, использует интонационное «расшатывание» тонов или «скольжение» между ними.

В лестном сравнении с музыкой Вагнера, к которому прибег Эйхгорн, почти нет преувели-

чения, потому что, когда сегодня слушаешь сольное пение и игру на инструментах узбекских и таджикских музыкантов при исполнении отдельных частей (*наср, талкин, пеширев* и пр.) шашмакома, то, отмечаешь эту явно «художественную» в своем происхождении манеру интонирования<sup>1</sup>. Она выражается в неустойчивом по своей высоте звучании отдельных тонов, в специальном «размывании» их звуковысотности, наподобие игры смычком на несовершенном струнном инструменте. Отметим, что очевидная любовь к струнным смычковым инструментам – *кобызу, гиджаку*, игру на которых предпочитают многие кочевые народы, отличает крайне неустойчивая позиция смычка на струне, который как бы находится в состоянии постоянного «поиска» устойчивой высоты тона, меняя в результате интервальный диапазон между определенными тонами мелодии. Такое звучание можно даже расценивать как проявление художественно-музыкального «идеала» тюрко-монгольских народов.

Интересно, что подобного рода неустойчивая интонация, возникающая, как правило, в конце фразы, имеет место не только в музицировании *сарт*-горожан, но и в некоторых традициях кочевников. По наблюдению Эйхгорна, – у каракалпаков, кипчаков и каракиргизов имеют место случаи, когда они «на длинных нотах мелодий делают большое усиление [динамическое] звука и в момент достижения наибольшего напряжения неожиданно, как бы рывком, обрывают его, при-

чем с этого выдержанного и усиливаемого тона делается очень короткий скачок на какой-нибудь интервал вниз. Получается впечатление, что как будто бы кто-нибудь без всякого смысла, но изо всей силы дунул в духовой инструмент, и звук из-за нехватки дыхания пронзительно оборвался<sup>2</sup>. Можно предположить, что генезис такого способа интонирования заложен в музыкальных традициях некоторых тюрко-монгольских народов. Причем он проявляется не только в музыке Центральной Азии, но и в высоких городских пластах музыкальной культуры корейцев, особенно при исполнении ими буддистских песнопений и оркестровых мелодий в репертуаре придворных оркестров традиции. Эти наблюдения носят первичный характер и, конечно, требуют своего дальнейшего изучения. Но они еще раз подтверждают мысль, что этническая природа интонирования может проявлять себя в разных цивилизациях, каковыми являются исламская и буддийская.

В исполнении классического городского репертуара, основанного на ладах-*макамат, сарт*-ская манера пения и игры на инструментах культивируется специально, практически как особый способ музыкального украшения. И именно эта «ноющая» окраска звучания репрезентирует особенность звучания музыкальной классики узбеков и таджиков. *Сарт*ская манера исполнения с «подвыванием» не могла пройти мимо Беляева, который в 1933 г. издал первое исследование об узбекских музыкальных инструментах. При этом ученый не смог избежать принятой в те годы вульгарно-классовой оценки в отношении этой отнюдь не народной манеры игры музыкантов.

<sup>1</sup> На имеющемся к моей книге CD эта сартская манера звучания хорошо слышна в образцах на: треке 14 – «Макоми Сегох» в исполнении на *танбуре*; треке 19 – «Пешрави Дугох» в исполнении на *кошнае* с сопровождением *дойры*; треке 24 – «Талкинча Байети-Ширози» на стихи М. Физули в пении М. Юлчиевой с ансамблем народных инструментов (см: *Джани-заде Т.М.* Музыкальная культура Русского Туркестана. М., 2013. Приложение).

<sup>2</sup> Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи). *Август Эйхгорн.* Музыкально-этнографические материалы / под ред. В.М. Беляева. Ташкент, 1963. С. 75–76.

Проведя научное описание самих музыкальных инструментов, Беляев специально останавливается на необычности звучания, которое возникает в игре на флейте *най* и кларнете *кошнай*, в последней главе книги с показательным наименованием «Об использовании инструментов в деле строительства социалистической музыкальной культуры Узбекистана». Подмечая достаточно точно наличие тюрко-монгольских элементов в такой манере, он осуждает ее. Культивирование особой «нюющей» манеры проистекает, по мнению Беляева, либо от «пережитков шаманизма», либо от «покорности судьбе и Аллаху», что свойственно исламу. А потому, заключает ученый, «узбекская пролетарская музыка» не может «оставить старую, хотя (в буржуазном смысле) и “национальную” манеру исполнения на этих инструментах»<sup>1</sup>. В этом наблюдении Беляев акцентирует важную для нас мысль о национальном в советской музыке, о том, что концепции «советских наций» и «буржуазных наций» не совпадают, что формирование «советских наций» и «советских национальных культур» осуществлялось на иных политических и идеологических основаниях, которые не тождественны представлениям о буржуазных нациях, поскольку культура буржуазии вместе с религией полностью исключались из представлений о культуре советской.

Так Беляев заклеил в духе классовой борьбы тех лет «идеологию феодальных, клерикальных и буржуазных слоев населения дореволюционного Узбекистана»<sup>2</sup> и подчеркнул, что с началом советской эпохи социалистическая идеология целенаправленно усиливала ценность фоль-

клорных, этнических музыкальных традиций, ослабляя ценность высоких (устно-профессиональных) традиций города, основанных на иных цивилизационных истоках, существенным компонентом которых была религия, формировавшая вкусы мусульманской буржуазной элиты<sup>3</sup>.

**Шашмаком в музыкальном наследии таджикской и узбекской наций.** Вернувшись к раннесоветскому периоду в истории Центральной Азии, мы можем увидеть, каким образом в сложный период территориально-административного размежевания, проводимого в данном регионе долго и мучительно (фактически – с 1918 г., когда была образована Туркестанская советская республика, – до 1929 г., когда были проведены границы Таджикской ССР) в условиях жестокой борьбы с басмачеством и непростых согласований московских проектов с местной элитой, музыка оказалась в центре проблем формирования узбекской и таджикской национальных культур. Хотя вопросы культуры и не были первостепенными для центральной власти, они не уходили из поля зрения местной элиты. Свидетельством этому служат два проекта – сначала «туркестанский», переросший в «узбекистанский» и позже – «таджикский»<sup>4</sup>. Националистический вектор этих проектов нашел свое отражение во взглядах на собственное культурное наследие у разделенных теперь советскими границами узбеков и таджиков.

<sup>1</sup> Беляев В.М. Музыкальные инструменты Узбекистана. М., 1933. С. 120.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Влияние идеологии на ученых советского времени нельзя недооценивать. Будучи выходцем из духовного сословия, в 1929 г. Беляев публикует открытое письмо, в котором публично соглашается рассматривать музыкальные явления, согласовывая их с официально принятой марксистско-ленинской идеологией // Пролетарский музыкант. 1929. № 3. С. 40–41.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Абашинов С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007. С. 179–206.

Известный узбекский музыковед, исследующий музыкальную культуру Бухары, А.Б. Джумаев справедливо указывает на актуализацию темы национального «музыкального наследия», за которое развернулась нешуточная борьба в 20–30-е годы в связи с нотным изданием шашмакома и построением истории узбекской музыки<sup>1</sup>. Главную роль в этих событиях принял выдающийся литературный и политический деятель тех лет Абдурауф Фитрат (1886–1938), который получил известность, будучи в 1922–1923 г. министром (*назиром*) просвещения Бухарской Народной Советской Республики (1920–1924), просуществовавшей до ее включения в Узбекскую ССР. Работая в правительстве, Фитрат сотрудничал с Ф. Ходжаевым, возглавлявшим тогда Совет назиров БНСР. Оба они принадлежали к развернувшемуся в те годы в ЦА движению джадидов, инициированному татарами и опиравшемуся на идеи турецких младотурок. И оба они, по сведениям Джумаева, были создателями партии младобухарцев. В то же время джадидизм был явлением, распространенным не только среди тюркской интеллигенции (или узбекской, как «восточной ветви тюркоязычных народов»), но и среди таджикской. Многие его представители (Хамза, С. Айни) были высокообразованными людьми и оказали поддержку советской власти, поскольку основную свою роль джадиды видели

в просвещении широких масс населения, правда с опорой на исламские ценности, но также с включением европейских компонентов культуры, что не противоречило их сотрудничеству с европеизированной Россией.

Поддерживая с самого начала тюрко-туркестанский проект, большевики, видимо, испугались объединений на основе пантюркизма и панисламизма, к которым тяготели некоторые представители новой власти на местах, открыто выражавшие идеологию местной националистически настроенной элиты. Поэтому обострившийся в начале 20-х годов в Бухаре узбекский национализм способствовал приостановке тюркского (туркестанского) проекта, а его приверженцы, в том числе и Фитрат, были сняты со своих высоких правительственных постов. Но просветительская деятельность Фитрата, выходца из зажиточных слоев бухарцев, высокообразованного человека, знатока узбекского и таджикского языков, продолжалась вплоть до его загадочной смерти в 30-е годы, отмеченные жестокими репрессиями в отношении «остатков» буржуазной интеллигенции по всей Стране Советов.

Обстоятельное изучение процессов, связанных с началом формирования национальных культур советского Востока и взаимоотношениями между идеологиями пролетарского большевизма и буржуазного национализма в первые десятилетия советской власти, сейчас еще только начинается. Но некоторые новые факты позволяют уже судить о сложности этих процессов, о масштабной идейной борьбе в сфере художественной культуры, которую вели как местная элита, так и русская. В связи с этим надо полагать, что культурно-общественная деятельность, осуществляемая Фитратом, носила скорее политический характер, чем научный. Так, он первым

<sup>1</sup> См.: Джумаев А. Абдурауф Фитрат и его современники на «музыкальном фронте» Узбекистана (20–30-е годы). Центральная Азия, 1997. № 1(7). С. 104–109. [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_20\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_20_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018); № 2(8): С. 111–115. [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_21\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_21_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018); № 3(9): С. 118–123. [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_22\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_22_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018); *Djumajev Alexander*. Musical Heritage and National Identity in Uzbekistan // *Ethnomusicology Forum*. Vol. 14. № 2 (November). Taylor&Francis Group, 2005. P. 165–184.

написал книгу об истории узбекской музыки, которая была направлена на утверждение обновленной узбекской общности при построении ее национальной музыкальной истории в большей мере, чем на воссоздание истории научно-документальной. Об этом можно судить по тому, какими методами Фитрат осуществлял свои музыкальные проекты, среди которых были два весьма значимых, как подчеркивает Джумаев. Это создание в Бухаре «Восточной музыкальной школы» (Шарк мусики мактаб), куда он в начале 1923 г. пригласил русского ученого-этнографа и композитора В.А. Успенского (1879–1949) и привлек его к записи на ноты бухарского шашмакома, который был издан через год в Москве.

Тщательный анализ переписки между Успенским и Беляевым, проделанный Джумаевым, раскрывает ряд интересных фактов, касающихся издания шашмакома и взаимоотношений этих русских ученых с Фитратом, как одним из ярчайших представителей узбекской интеллигенции того времени. Беляев и Успенский оставались друзьями со времени обучения в Санкт-Петербургской консерватории до конца жизни. Они состоялись как ученые-единомышленники, увлекшиеся азиатским Востоком, чтобы открыть миру, как они сами выражались, «документальный Восток в музыке» в противоположность «русскому музыкальному Востоку» XIX века<sup>1</sup>.

Известно, что первая нотная запись шашмакома была выполнена Успенским по просьбе Фитрата. Но она не содержала, к сожалению, никакого поэтического текста, хотя вокальные разделы Успенский записывал от выдающегося

бухарского певца Ота Джалола. А он пел тексты частей в шашмакоме на персидско-таджикском языке. Из письма Успенского к Беляеву выясняется, что публиковать тексты этого монументального вокально-инструментального цикла Виктору Александровичу, несмотря на его настойчивые рекомендации сделать записи стихов, запретил сам заказчик – Фитрат. Более того, после издания шашмакома Фитрат два года не давал Успенскому положенных авторских экземпляров. А в рецензии, опубликованной в газете «Известия» (25 сентября 1924 г.), как сообщает Беляев, имя автора записи шашмакома даже не упоминалось. Зная об этой работе и проживая в Москве, Беляев, которого Фитрат предполагал прежде тоже привлечь для написания вступительной статьи, смог с трудом достать экземпляр нот шашмакома, и только в 1926 г. Выяснилось, что шашмаком вышел без его участия в редакции самого Фитрата и этнографа Н.Н. Миронова, которого Фитрат к себе приблизил и деятельность которого вызывала у Успенского и Беляева негативное отношение<sup>2</sup>.

История эта, конечно, не могла оставить равнодушными Успенского и Беляева. Но Успенский, видимо, совсем далекий от политических «игр», несмотря на обиду и унижение, продолжал сотрудничать с Фитратом, которого высоко ценил за богатые знания в области музыки. И эти ценные сведения, полученные им в основном от Фитрата, Успенский опубликовал в своей большой статье «Классическая музыка узбеков»<sup>3</sup>. Особенно важной в ней представляется информация о трех региональных стилях шашмакома:

<sup>1</sup> Плодом научного сотрудничества Успенского и Беляева стал изданный в 1928 г. 1-й том книги «Туркменская музыка», основу которой составил уникальный музыкально-этнографический материал, собранный Успенским во время экспедиций по Туркмении. Нелегкая издательская судьба 2-го тома требует отдельного внимания.

<sup>2</sup> Джумаев. Абдурауф Фитрат и его современники // Центральная Азия. 1997. № 1(7). [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_20\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_20_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>3</sup> Успенский В.А. Классическая музыка узбеков // Советский Узбекистан. Ташкент, 1927. С. 305–315.

бухарском, хивинском и туркестанском, которые на практике сохранились в советские годы. В позднесоветский период туркестанский стиль шашмакома получит, правда, другое определение – фергано-ташкентский, что в целом совпадает с предыдущим обозначением, поскольку фиксирует регион Кокандского ханства. Надо учесть, что Эйхгорн не совершал поездок в Хиву и Бухару. И, видимо, поэтому в его материалах практически отсутствуют сведения о *макомах*. Они лишь кратко упоминаются им после общения с одним из музыкантов по имени Ахмедхан Каримбай, чьи исполняемые на дутаре пьесы Эйхгорн записывал. То, что Каримбай был высокообразованным музыкантом, Эйхгорн не раз подчеркивал, и сообщил, что тот был любимым виртуозом кокандского хана Худойара, и что именно у Каримбая был приобретен Эйхгорном великолепный инструмент *сетар*, на котором любил играть сам хан Худойар<sup>1</sup>. Наличие достаточно скурых сведений о *макомах* у Эйхгорна можно расценивать как то, что за тринадцать лет своего пребывания в Ташкенте и в экспедициях в Ферганскую долину, он не стал свидетелем того широкого распространения *макомов* на практике, какое они получили в Фергано-Ташкентском регионе уже в советское время. Это обстоятельство может служить, с нашей точки зрения, показателем того, что искусство исполнения *макомов* (и их разделов-*шу'бат*) было делом высоких мастеров-профессионалов и распространялось

только музыкантами-знатоками, имена которых, как правило, становились хорошо известными городской элите. По-видимому, Эйхгорн не встретил в местах своей этнографической деятельности в Туркестане такого рода больших музыкантов в то время. Данные, содержащиеся в исследованиях Ф.М. Кароматова, подтверждают эту мысль: высокие формы музыкального искусства, представленные в цикле шашмаком, в Ферганско-Ташкентском регионе в XIX веке еще не были распространены<sup>2</sup>.

Беляев же не мог смириться с методами научной работы Фитрата, которого он обвинял в националистическом крене. Их напряженные взаимоотношения переросли в противостояние, когда Виктор Михайлович нелестно отозвался о монографии Фитрата «Узбекская классическая музыка и ее история», написанной на узбекском языке в арабской графике (Самарканд–Ташкент, 1927). Признавая ценность труда Фитрата в качестве первого опыта создания истории узбекской классической музыки, Беляев в то же время не мог простить Фитрату те очевидные искажения исторического характера, которые позволил себе автор. И надо думать, что более всего Беляева возмутило полное отсутствие в этой монографии упоминаний о таджиках и их культуре, практическое игнорирование Фитратом богатейшей арабоязычной и персоязычной трактатной традиции по музыке. Как раз в эти годы, погрузившись в изучение музыки Средней Азии, Беляев, которому не хватало знаний о зарубежном мусульманском Востоке, вел переписку с выдающимся ирландским востоковедом Генри Джорджем Фармером, заложившим фундамент музыкаль-

<sup>1</sup> Придворный музыкант Кокандского хана Каримбай назвал Эйхгорну некоторые из «древнейших двенадцати песен», с характерными для макомов наименованиями ладов и их разделов. Они исполняются по сей день и в Узбекистане, и в Таджикистане: *ушиок, рост, наво, бузрук, насруллои, рахави, аджам, ноуруз хора*. Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи) / под ред. В.М. Беляева. Ташкент, 1963. С. 140–141.

<sup>2</sup> Кароматов Ф. О локальных стилях узбекской народной музыки // Музыка народов Азии и Африки / сост. и ред. В.С. Виноградов. Вып. 2. М., 1969. С. 40.



ного востоковедения<sup>1</sup>. Получая из-за рубежа, и от Фармера большое количество книг, советский ученый посылал ему не только свои работы, но и других авторов, в том числе и книгу Фитрата. Поскольку формирование научных интересов Беляева шло в русле мировой науки, он не мог принять до конца позицию Фитрата: тот включал в поле своего научного рассмотрения только те явления, которые «работали» на создание национальной истории новой идентичности – узбеков. Фитрат не оставался в стороне от тех процессов нациестроительства, которые были направлены на отделение узбеков от таджиков в сфере культуры.

Эти процессы выстраивания молодой узбекской нации, охватывали многие сферы культуры, и прежде всего сферу языка. Культура Бухарских земель, отличавшаяся всегда развитием таджико-иранских традиций в музыке, подвергалась в 20-е годы сознательному отуречиванию со стороны джаидов. Например, все делопроизводство которое велось здесь на персидском языке переводилось на тюрки<sup>2</sup>. Если Беляев, с одной стороны, как ученый, стоял выше узбеко-таджикского национального размежевания и ратовал за достоверное описание музыкальных явлений у обеих наций, то Фитрат был политическим деятелем и ставил своей целью в рамках существовавших в те годы туркестанских проектов создание национальной узбекской культуры, формирование представлений о «новой» (тюркоязычной) музыкальной классике Востока в пику классике



Рис. 4. Назир (министр) просвещения Бухарской Народной Советской Республики Абдурауф Фитрат в своем кабинете. 20-е годы XX в. ВМОМК им. Глинки

«старой», каковой объявлялась, по мнению его соратников, классика персидско-таджикская. Именно такие термины использовались в то время по отношению к культурно-историческому наследию, как утверждает Джумаев<sup>3</sup>. С другой стороны, признавая необходимость обретения также европейских знаний и навыков, Фитрат не опирался полностью на советскую идеологию, в которой существенным было классовое разделение общества, поскольку отстаивал взгляды национальной буржуазии (Рис. 4).

Во всяком случае, обвиняя Фитрата в национальном шовинизме, на что тот искренне обижался, согласно исследованию Джумаева, Беляев демонстрировал наличие культурно-политической установки в публикации Фитрата. Но в 30-е гг., когда репрессии достигли своего апогея и в Российской Федерации, и в республиках Средней Азии, отразившись как на Беляеве, которому не удавалось публиковать многие свои работы, так и на Фитрате, которого обвиняли в пантюркизме, панисламизме и национальном (великодержавном) шовинизме, Беляев пытал-

<sup>1</sup> О переписке Беляева с Фармером см.: Джани-заде Т.М. Из музыкальной ориенталистики: Генри Джордж Фармер и его переписка с В.М. Беляевым /Альманах ГЦММК им. Глинки. М., 2003. № 2. С. 23–72.

<sup>2</sup> Абашиш С.Н. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии: дис. ... д-ра ист. наук. 2009. С. 205.

<sup>3</sup> См.: Djumajev. Musical Heritage and National Identity in Uzbekistan // Ethnomusicology Forum. Vol. 14. № 2 (November). Taylor&Francis Group, 2005. P. 165–184.

ся вернуть обсуждение книги Фитрата в рамки научной дискуссии. Так, он упомянул о ней в 1936 г. рядом со своей далекой от совершенства, по его собственному признанию, монографией об узбекских инструментах: «К области музыкально-исторических трудов об узбекской музыке относятся еще: краткая “История узбекской классической музыки” Фитрата на узбекском языке, изъятая из обращения из-за имеющихся в ней националистических установок, “Музыкальные инструменты Узбекистана” пишущего эти строки и др. Все эти работы требуют строгой оценки и критики для дальнейшего движения вперед по пути музыкально-теоретического исследования узбекского музыкального искусства и его развития»<sup>1</sup>.

Не останавливаясь подробно на содержании брошюры Фитрата, подчеркнем лишь, что в отличие от тех, кто ориентировался только на советскую модель культуры, кто подобно советским партийным деятелям даже признавал недоразвитыми свои собственные музыкальные традиции и призывал к развитию европейских жанров и многоголосия, Фитрат отстаивал позицию самоценности классических исламских традиций, их самобытности и собственной теоретической оригинальности как в области музыкальной ритмики, так и музыкальных инструментов, и жанров, которые возникли в Средние века.

Итак, Фитрат оказался лидером в процессе построения узбекского национально-культурного проекта, тогда как Успенский и Беляев, не включенные в этот локальный национальный проект, способствовали разработке материала

для научных исследований узбекской и таджикской музыки. И Фитрат, по моим представлениям, понимал ценность их исследований, а потому упоминал их в своей работе и продолжал вести научный спор-диалог с Беляевым, правда не публично, а через Успенского. Например критикуя те исторические неточности, что имелись в работе Беляева об узбекских музыкальных инструментах. Деятельность яркой и незаурядной личности Фитрата, который не только хорошо знал и отстаивал ценность собственных художественных традиций, но и стремился к освоению традиций европейских, желая, например, создать узбекскую оперу, стала естественным продолжением дореволюционных буржуазных взглядов узбекской элиты. Но подобные взгляды не принимались советской идеологией, пропитанной на раннесоветском этапе классовой непримиримостью, обнаруживая конфликт цивилизационных пластов культуры.

А. Фитрат оставил незабываемый след не только в узбекском музыкознании, но, по нашему мнению, и в научной деятельности Беляева, который вел свои дальнейшие исследования в Средней Азии с явной ориентацией на проблемы, осознанные им как ученым в результате своего знакомства с этим выдающимся бухарским джадидом. Судить об этом можно по тому, что свои дальнейшие научные проекты Беляев выстраивал в основном на разработке темы персидско-таджикской музыкальной классики. Так, наиболее значительными в его творчестве стали: издание персидских городских песен-таснифов «Хатем хана»<sup>2</sup>, перевод с персидского языка на русский трактата по музыке XV века знаменитого таджикского поэта Абд ар-Рахмана Джами с

<sup>1</sup> Джумаев. Абдурауф Фитрат и его современники. Центральная Азия. 1997. № 3(9). [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_20\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_20_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>2</sup> См.: Беляев В.М. Хатем хан. Персидские таснифы / записи Хатем хана.

обширными комментариями<sup>1</sup>, а также издание в 5 томах нотной записи шашмакома, выполненной таджикскими музыкантами<sup>2</sup>. В этом много-томном издании шашмакома с предисловием Беляева вступительную статью написал академик Е.Э. Бертельс. Выдающийся востоковед справедливо подчеркивала ценность шашмакома в качестве памятника не только музыкального, но и литературно-поэтического, поскольку поэтическими текстами вокальных частей здесь являются как народные стихи, так и стихи знаменитых персидских поэтов: Хафиза, Саади, Джами, Восифи, Анвари, Рудаки и др.

Нельзя не отметить также, что при публикации в виде учебника своих лекций «Музыка народов СССР», которые Беляев читал в Московской консерватории в 40–50-е гг. XX в., он, в соответствии с принятым в советской науке принципом рассмотрения истории каждой отдельной советской республики, останавливается подробно на шашмакоме, но в разделе о культуре Таджикской ССР, а не Узбекской<sup>3</sup>. Было ли все это «научным ответом» Фитрату? Думаю, можно ответить утвердительно. Ведь не случайно, как сообщает Джумаев, Беляев был в свое время настолько обеспокоен нежеланием Фитрата публиковать персидские тексты в транскрипции бухарского шашмакома Успенским, что отправился в 1929 г. в Бухару и нашел там все эти неопубликованные тексты. Но, конечно, сделать подтекстовку их к уже изданной нотной записи было невероятно

сложно, хотя Виктор Михайлович пытался даже привлечь к этому известного востоковеда А. Семенова, работавшего тогда в Средней Азии и заложившего в регионе основы переводческой деятельности с фарси. Свое научное кредо Беляев сформулировал в письме к Успенскому, где ими обсуждался многострадальный 2-й том «Туркменской музыки», так и не увидевший свет при их жизни. Беляев писал: «Закрывать глаза на очевидные факты могут только националистически настроенные элементы... Все же должен сказать, замалчивание отрицательных сторон в искусстве старого Узбекистана ведет к “мироновщине”, к выбрасыванию текстов, к сознательному напусканию тумана в ту область, которая очень нуждается в освещении солнечным лучом»<sup>4</sup>.

**Шашмаком как национально-цивилизационное достояние таджиков и узбеков.** А.Б. Джумаев прав в оценке деятельности Фитрата, делая вывод, что тот не дал опубликовать Успенскому поэтические тексты шашмакома, поскольку «большинство этих текстов было на персидско-таджикском языке. Фитрат же, все еще находясь в тот период под сильным влиянием турецкой модели политического и культурного развития, активно проводил в жизнь идею тюркизации культурного, в том числе – художественного и музыкального наследия. Удаление старых персидско-таджикских текстов являлось для него первым шагом в проведении задуманной акции»<sup>5</sup>. Этот факт важен, с нашей точки зрения, не только в отношении выяснения подлинных интересов Фитрата, но и тем, что музыкально-

<sup>1</sup> См.: *Джами Абдурахман*. Трактат о музыке / пер. А.Н. Болдырева; ред. и коммент. В.М. Беляева. Ташкент, 1960.

<sup>2</sup> См.: *Шашмаком* / сост. Б. Файзуллаев, Ш. Сахибов, Ф. Шахобов; ред. В.М. Беляева. Т. 1–5. М., 1950 (Бузрук), 1954 (Рост), 1957 (Наво), 1959 (Дугох), 1967 (Сегох, Ирок).

<sup>3</sup> См.: *Беляев В.М.* Очерки по истории музыки народов СССР. Вып. 1. М., 1962.

<sup>4</sup> Письмо Беляева Успенскому от 19.V. 33 г. [цит. по: *Джумаев*. Абдурауф Фитрат и его современники // Центральная Азия, 1997. № 3(9). [Электронный ресурс] // URL: [http://ca-c.org/journal/09-1997/st\\_20\\_djumaev.shtml](http://ca-c.org/journal/09-1997/st_20_djumaev.shtml) (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>5</sup> Там же.

поэтическая классика таджиков и узбеков имела цивилизационное происхождение, а следовательно, опиралась на исламский профессионализм, на музыкальные закономерности, касающиеся не только специфики в дифференциации и развитии ладов, но и метро-ритмических структур. Исходно размеренные не поэтическим, а музыкальным метром, классические образцы городского репертуара, сохраняемые большими мастерами-*устадами*, требовали подбора соответствующих им по метру поэтических текстов. Этот принцип художественного творчества, который опирается на определенный тип взаимодействия музыки и стиха, когда подходивший по метрике стих подбирается к уже существующему в музыке метро-ритмическому модусу, а не наоборот, не всегда учитывается исследователями, как музыковедами, так и востоковедами.

Дело в том, что на цивилизационной стадии способ соединения слова с музыкой отличается от фольклорного, в котором над музыкой главенствует ритмика народного стиха. Тогда как в цивилизационном пласте музыкальной культуры (на третьей ее исторической стадии, по определению М.Г. Харлапа) – наоборот: стихи вставляются в готовые музыкальные структуры. В исламской цивилизации именно такая метрическая система получила закрепление в певческой практике придворных музыкантов уже в VIII–IX вв. при распевании арабских стихов. В виде специально выделенных восьми музыкальных модусов (или образцов, формул – *алхан*), которые поначалу музыканты обнаруживали интуитивно, модусы эти стали известны в практике и теории знаменитых багдадских музыкантов, персов по происхождению, Ибрахима ал-Маусили (ум. в 804 г.) и его сына Исхака ал-Маусили (ум. в 850 г.). Та же музыкально-поэтическая система нашла свое фило-

логическое описание у Ахмада ал-Халиля (ум. в 791 г.) в учении *'аруд* (*'аруз*) в то же самое время. Выделенные им в основе арабской просодии новые метрические модели составили теорию как поэтической, так и музыкальной метрики *ика'*, которая рассматривалась во всех трактатах по музыке, начиная с ал-Кинди (IX в.) и ал-Фараби (X в.) до Наджм ад-дина Кавкаби ал-Бухари (XV–XVI вв.). Эта новая метрика, учитывающая природу арабского предложения, известная в среднеазиатской практике под термином «*усул*» (мн. ч., от араб. ед. ч. *асл* – «корень»), была усвоена и по-своему развита иранскими и тюркскими (узбекскими, турецкими, азербайджанскими) мусульманами, языки которых не принадлежали к семитской группе, как арабский, что еще раз указывает на ее искусственно-художественное, но главное – музыкальное происхождение. Именно такой тип метрики употреблялся в письменной классической поэзии на арабском и персидском языках, которая уже давно составила основной корпус классического певческого репертуара исламской музыки.

Однако поэзия на тюрки в арабских поэтических жанрах и в метрике *'аруз*, появилась много позже, нежели персидская. А для понимания исторических процессов, влиявших на формирование репертуара исламской музыкальной классики, особая связь музыки с высокими литературными поэтическими жанрами крайне важна. Напомним, что рождение письменной тюркской поэтической традиции осуществлялось только с XV века. Тюркская мусульманская аристократия заявила о своих вкусах в достаточно поздний средневековый период, когда стали появляться письменные жанры художественной литературы на тюрки с использованием арабской графики. В то же время персидский литературный язык,

который берет свое начало с X в. на землях Бухары, позволил персам и таджикам рано освоить разновидности классических арабских поэтических жанров и новую метрику. Более того, хорошо известно, что именно персидская лирическая газель, составляющая большую часть певческого репертуара мусульманских городов, широко распространилась после XIII в. за пределы персоязычного культурного ареала – к азербайджанцам, арабам, османцам, индийцам. Поэтому неудивительно, что освоение исламских форм поэзии и музыки происходило в Средней Азии на основе персидско-таджикских поэтических и музыкальных традиций. Только с падением персидской династии Саманидов и с приходом на запад племен карлуков (XI в.) начал формироваться караханидский (или уйгурский) литературный язык, а в эпоху Тимуридов – чагатайский язык (XIV в.). Когда узбекские ханы, по утверждению Бартольда, вытеснили потомков Тимура из Средней Азии и Восточной Персии в Индию, основавших там государство Великих Моголов, то они опирались на этот чагатайский язык и чагатайскую литературу тимуридского времени, поскольку еще не освоили полностью персидскую культуру<sup>1</sup>. И лишь к концу XV в. рождается классическая турецкая/тюркская литература, которая под непосредственным влиянием персидской литературной классики распространяется вместе с исламом в городах среди грамотных слоев тюркоязычного населения, дополнив бытовавшие здесь ранее персидские (и уже забытые арабские) литературные и музыкально-профессиональные традиции.

<sup>1</sup> Бартольд В.В. Чагатайская литература: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / подг. к изд. С.Г. Кляшторного; отв. ред. А.Н. Кононов // Классики отечественного востоковедения. М., 2002. С. 605.

Анализируя историю бухарского шашмакома, возникновение которого в целом относят к XIX в., Джумаев справедливо отмечает, что «литературный язык, применяемый в исполнительской практике того времени в Бухаре, не осознавался и не имел значения в качестве фактора национальной принадлежности в современном понимании этого слова, как это стало практиковаться в советское и нынешнее время, что нередко автоматически переносится на прошлое. В литературе предреволюционного времени – религиозных, художественных, прозаических, поэтических и других сочинениях – не применялись (за редким исключением) обозначения “таджикский язык” и “узбекский язык”. Этот факт отражает момент незавершенности процесса формирования национального самосознания в его современном значении, отсутствия отдельных национально оформленных культур – узбекской и таджикской. Вместо них употреблялись слова “форси”, “тюрки”, “чагatoi”, иногда – в русских публикациях – “сартский (сартовский) язык”, “туземный язык”<sup>2</sup>. Как видим, основные упоминаемые языки относились к персидскому (фарси) и к нескольким вариантам тюркских языков. Нет сомнения, что в досоветской Центральной Азии, и тем более в Бухаре, исполнение персидских стихов в шашмакоме было вполне естественным, хотя какое-то количество стихов на литературном тюркском языке, по-видимому, тоже уже имелось. Дело в том, что персидская поэтическая лирика не только обладала удивительной музыкальностью сама по себе, но и имела устоявшуюся веками практику пения классической поэзии

<sup>2</sup> Джумаев А. Шашмаком на грани веков: историко-культурный и музыкальный феномен // Шашмаком сабоқлари (Маола ва маърузаларнинг иккинчи тўплами). Тошкент, 2005. С. 185–186.

в новом исламском музыкальном репертуаре. Надо также полагать, что и особой потребности в ее замене на тюркские стихи до определенного времени не было. Но так было лишь до того момента, когда в первые десятилетия XX в. начался активный процесс утверждения узбекской национальной идентичности. Отметим, что аналогичный процесс имел место и в Азербайджане, где пение персидских стихов в *дастгах*х и *мугамах* было обычной практикой певцов-*ханенде* до запрета использовать персидские тексты в советское время, что было продиктовано общим вектором на фольклоризацию и тюркизацию азербайджанской культуры.

Нетрудно догадаться, что, поскольку основной корпус текстов в вокальных частях бухарского шашмакома распевался в 20–30-е годы прошлого века на таджикско-персидском языке, полного певческого варианта текстов на узбекском языке в системе *'аруз* в то время не имелось, т.е. в певческом репертуаре не было полного поэтического комплекта литературных тюркоязычных текстов. Поэтому в большинстве случаев музыканты использовали персидские тексты, хотя в ряде случаев, если певец мог подобрать стихи на тюрки, согласуясь с музыкальной метрикой и жанровой стилистикой поэзии, он пытался удовлетворить вкусы тюркоязычной слушательской аудитории<sup>1</sup>. Надо полагать, что Фитрат, прекрас-

но зная эту ситуацию, озабоченный узбекским нацистроительством, не был заинтересован в освещении реальной исполнительской практики. Он не хотел указывать на причастность к шашмакому таджиков и тем самым указывать на их место в истории, которые они занимали как часть иранской культуры, обладая тем же классическим музыкально-поэтическим наследием. И таким образом он принимал участие в необъявленной «войне языков», развернувшейся в те годы между узбеками и таджиками.

Процесс формирования национальной музыкальной культуры узбеков, который был начат Фитратом, но был прерван советским культурным проектом, продолжился в позднее советское время. Во-первых, в конце 60-х годов прошлого века это выразилось в появлении музыковедческой литературы на родных языках – монография о шашмакоме на узбекском языке И. Раджабова. А в начале 90-х годов в Узбекистане была переиздана книга Фитрата по истории узбекской классической музыки в переводе ее с арабицы на кириллицу<sup>2</sup>. В целом интерес к собственной до-советской истории, к именам, которые были связаны с исламским просвещением, к религиозным обрядам и художественным явлениям, возникшим в эпоху исламской цивилизации, заметно обострился в среднеазиатском обществе в 70-х – начале 80-х годов. Об этом свидетельствует ряд проводимых в Ташкенте, Хиве и Самарканде всесоюзных и международных музыковедческих конференций и симпозиумов, посвященных *макомам*, *мугамам*, *макамам*. Их инициатором стал ученик Беляева – доктор искусствоведения Ф.М. Кароматов (1925–2014), научный авторитет которого не только в Узбекистане, Таджики-

<sup>1</sup> Следует отметить, что не только узбекские, но и турецкие, и азербайджанские певцы испытывали трудности в достаточном количестве литературно-поэтических авторских текстов на тюрки, написанных в соответствующих лирических жанрах и в системе *'аруз*, которая позволяла исполнять классический музыкальный репертуар, основанный на ладах-*макамат*. Поэтому исполнение текстов на персидском было обычной практикой в тюркоязычных аудиториях, что еще раз подчеркивает первостепенную значимость музыкального начала над смыслом самих текстов в исламской музыкальной классике.

<sup>2</sup> См.: *Фитрат А. Ўзбек классик мусикаси ва унинг тарихи*. Тошкент. 1993.

стане, России, но и среди зарубежных этномузкологов был чрезвычайно высоким<sup>1</sup>. Своим ответом на проявленную Узбекистаном научную инициативу явились международные научные мероприятия, проведенные в 1990 г. в Таджикистане. Особенно ярко национальный вектор самоидентификации таджиков, демонстрирующий их отличие от узбеков, подчеркивал этот проведенный в Душанбе международный симпозиум музыковедов и востоковедов, посвященный легендарному певцу Барбаду, музыканту при дворе Сасанидов<sup>2</sup>. Мероприятие подчеркивало самобытность устно-профессиональных музыкальных традиций таджиков, их древние исторические корни и связь с музыкальными традициями Ирана.

Не останавливаясь на всех научных достижениях Кароматова, который сумел организовать музыкально-экспедиционную работу не только в Узбекистане, но и в Таджикском Памире, а также создать востоковедческий факультет при Ташкентской консерватории для перевода музыкальных трактатов и возглавить научно-исследо-

вательскую группу «макам» в Международном совете по традиционной музыке при ЮНЕСКО, выделим его заслуги в продвижении исследований в области шашмакома. Кароматов, по сути, завершил то, что пытался сделать Фитрат, – создать национальную узбекскую версию шашмакома, причем с учетом сартской составляющей, которая оказалась, по существу, включенной в узбекскую национальную идентичность. Не затрагивая темы *сарттов* и не употребляя этот термин, Кароматов, который стал в последние годы своей жизни подписываться на персидский манер – Караматли, прежде всего вернул обсуждение музыкальной классики узбеков и таджиков в научное русло. Он предложил рассматривать общее для узбеков и таджиков музыкальное наследие в пространстве цивилизационной культуры, исторически объединившем многие народы мусульманского Востока, но не обозначая ее «исламской».

Этому предшествовала большая работа не только Файзуллы Музафаровича, но и других узбекских музыкантов, которые работали над пополнением репертуара шашмакома новыми музыкальными пьесами. Так, вокальные и инструментальные части бухарского цикла макамов в 1959 г., помимо Беляева, собрал и опубликовал *бастакор* (этот персидский термин появился в советское время для обозначения музыканта-мелодиста, знающего нотную грамоту традиционного музыканта) Юнус Раджаби. Раджаби создал также в 1960 г. ансамбль узбекских макомистов.

Собранный и записанный им комплект частей, составляющих шашмаком, был положен в основу нового полного (уже третьего) нотного издания этого музыкального цикла. Шеститомное издание шашмакома, подготовленное Ф. Кароматовым и И. Раджабовым, увидело свет

<sup>1</sup> Формулировки тем, обсуждавшихся на трех международных симпозиумах, проводившихся в Самарканде Международным советом по традиционной музыке (1978, 1983, 1987 гг.), были типичными для советского времени, поскольку соединяли цивилизационно-традиционный и композиторский слои в музыке. – см.: Профессиональная музыка устной традиции народов Ближнего и Среднего Востока и современность: сборник материалов Международного музыковедческого симпозиума Международного музыкального Совета ЮНЕСКО. Самарканд, 3–6 октября 1978. Ташкент, 1981; Традиции музыкальных культур народов Ближнего, Среднего Востока и современность: сборник материалов второго Международного музыковедческого симпозиума, Самарканд, 7–12 октября 1983. М., 1987.

<sup>2</sup> См.: Борбад и художественные традиции народов Центральной и Передней Азии: история и современность: тезисы докладов и сообщений. Международный симпозиум, посвященный 1400-летию основоположника классической системы таджико-персидской профессиональной традиционной музыки Борбада (585/589–628/638 гг.). Душанбе, 23–29 апреля 1990 / ред.-сост. А.Р. Раджабов и др. Душанбе, 1990.

в 70–80 гг. прошлого века. В предисловии авторы подчеркивали, что шашмаком – это «жемчужина музыкального искусства узбекского и таджикского народов», что это музыкальное явление развивается до наших дней «как и вся система макомат, столь характерная с давних времен для музыкальной культуры Востока...»<sup>1</sup> Они также поясняли, что «макомы раньше пелись и на таджикском, и на узбекском языках. Здесь всегда учитывалась аудитория. Часто певец в своем репертуаре имел газели узбекские и таджикские, исполняемые в *шуъбе* (арабское название части, раздела с обозначением лада. – Т. Д.) макомов. С учетом требований и настроений слушателей он избирал текст»<sup>2</sup>. Без проведения тщательного сравнения всех последних опубликованных версий шашмакома обратим внимание лишь на следующий момент. При общности многих частей, которые имелись в трех изданиях, последняя его версия, однако, значительно отличается от той, что была сделана Беляевым. Это касается прежде всего поэтических текстов – в издании Кароматова они даны на узбекском языке. В вокальных частях здесь представлены стихи знаменитых тюркоязычных поэтов-классиков XVI–XX вв.: Навои, Физули, Лутфи, Муками и др.

Таким образом, различие двух последних версий шашмакома, изданного Беляевым и Кароматовым, заключалось не столько в самих музыкальных пьесах (хотя оно тоже имеется, особенно в составе репертуарных частей), сколько в распеваемых поэтических текстах. Как и следовало ожидать, в издании Кароматова шашмаком появился на узбекском языке, что способство-

вало завершению оформления национального узбекского классического музыкального наследия, к которому стремился в свое время Фитрат. Собранный в этой узбекской версии шашмаком стал отличаться от изданного Беляевым, ставшего в результате «национальной таджикской» версией, где были представлены тексты на персидском языке. Однако в полной мере национально различными эти версии признать трудно, потому что в частях, являющихся образцами классических исламских музыкальных форм, в наименьшей степени обнаруживается непосредственная зависимость музыки от языка распеваемого текста, от того, чей литературный язык лежит в основе поэтической метрики. Следовательно, и музыкальная общность между узбеками и таджиками в данном цивилизационном пласте музыкальной культуры осталась. Такое единство узбекских и таджикских художественных традиций в шашмакоме проявляет себя за счет ведущей роли именно музыкальных структур по отношению к тексту, о чем говорилось выше, в способности исламского музыкального профессионализма нести в своих искусственно созданных моделях, как ритмических, так и ладовых, не только надэтнический, но и наднациональный художественный смысл.

**Вместо заключения.** История формирования шашмакома в виде различных национальных его версий у таджиков и узбеков достаточно ярко выражает музыкальную специфику культурогенеза в Центральной Азии, подтверждая возникшее здесь интенсивное взаимодействие ираноязычных, тюркоязычных и монгольских культурных компонентов. Но поскольку музыкальная структура выступает в качестве наиважнейшей составляющей, определяющей цивилизационную (надэтническую и наднациональную) общность

<sup>1</sup> Шашмаком: Запись Ю. Раджаби / ред. Ф. Кароматов. Т. 1–6. Ташкент, 1966 (Бузрук), 1967 (Рост), 1970 (Наво), 1972 (Дугох), 1972 (Сегох), 1975 (Ирок). С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.



в культуре таджиков и узбеков, а не происхождение языков поэтического текста, который распевается в сольных частях шашмакома, то особенности национальной музыкальной классики каждой из двух этих наций не определяются в полной мере только разницей певческих текстов. В большей степени национальные признаки выражены в разнице репертуара двух версий шашмакома как сюиты или цикла, который представлен различными комплектами частей каждого из двух последних его нотных изданий.

Возвращаясь к теме *сартов*, отметим, что они сыграли важную роль в истории формирования отличительных признаков в музыкальных традициях городов Туркестана, особенно тех, что были расположены в южных оазисах, на торговых трассах Великого Шелкового пути. Однако *сарты* не были создателями цивилизационно узнаваемых исламских музыкальных форм. В истории создания этих форм активное участие принимало персоязычное (таджикское) население региона. В то же время *сарты* стали носителями и трансляторами исламского музыкального пласта в культуре тюркизированных городов на территории как современного Узбекистана, так и Таджикистана. *Сарты* в большой мере способствовали формированию регионально окрашенного туркестанского стиля в исполнении музыкальной классики не только узбеками, но и таджика-

ми, смешивая и синтезируя древние иранские и туранские, а также более поздние монгольские этнические элементы. Специфически *сартская* манера пения и игры на инструментах, как ее определял в XIX в. А.Ф. Эйхгорн, выразила тюрко-монгольскую этническую интонацию и стала доминирующей в исламском музыкальном репертуаре городов Центральной Азии. И об этом уже не иранском, а тюркском музыкальном колорите центральноазиатской музыкальной классики, говорит не только *сартская* ее интонация, но и возникновение большого количества новых инструментальных пьес, которые появились в обеих национальных версиях шашмакома (например, в наличии самостоятельного инструментального раздела *мушкилот* с некоторыми пьесами, отражающими в своих названиях характерно туркестанскую этнотопонимическую природу ладового тематизма – «Могульча», «Кашгарча»). Все это способствовало тому, что шашмаком, как общее музыкальное достояние таджиков и узбеков, обрел свой специфический региональный стиль, отличающийся как от музыкальных традиций соседнего Ирана и Афганистана, так и от традиций Азербайджана и Турции, от родственных классических форм исламской музыки у других народов, исторически связанных в период западноевропейского Средневековья с культурой исламской цивилизации.



Александр Джумаев

## ОТ УВЛЕЧЕНИЯ ЭКЗОТИКОЙ К МУЗЫКАЛЬНОМУ ВОСТОКОВЕДЕНИЮ: ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКИ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ РОССИЙСКИМИ УЧЕНЫМИ

«Музыкальный Восток» для России – явление не случайное, возникшее неожиданно на позднем витке исторического развития, а вызревавшее постепенно на протяжении многих столетий. От спонтанных контактов с «туземной музыкой»<sup>1</sup> до регулярного и пристального внимания к ней российских ученых и краеведов («музыкально-этнографическое» направление в востоковедении) после включения Средней Азии в состав Российской империи и до осознанной необходимости формирования специальной отрасли в советском музыкознании – музыкального востоковедения – такова общая схема движения и взаимодействия двух культурных миров.

Музыкальный Восток неизбежно по мере расширения и углубления исследований должен был получить свою традицию научного осмысления, специальное дисциплинарное «обособление». Это случилось к середине 1930-х гг., когда систематическое изучение и нотная фиксация образцов музыки народов Средней Азии и Казахстана, начатые с первых лет советской власти, дали свои первые фундаментальные результаты<sup>2</sup>. Вопрос о необходимости создания

советского музыкального востоковедения был поставлен его наиболее активным сторонником, выдающимся советским исследователем музыки народов Востока музыковедом В.М. Беляевым (1888–1968)<sup>3</sup>.

История знакомства и постижения музыкальных традиций народов Центральной Азии в России – серьезная научная тема, требующая нового осмысления<sup>4</sup>. Это не означает, что тема не изучена, а подчеркивает, что в каждой эпохе возникает потребность нового «прочтения» и переосмыс-

---

В.А. Успенским, Н.Н. Мироновым, В.М. Беляевым и другими учеными. См.: Шесть музыкальных поэм (маком) записанных В.А. Успенским в Бухаре / под ред. А. Фитрата и Н.Н. Миронова. М., 1924; *Затаевич А.* 1000 песен киргизского [казахского] народа (напевы и мелодии) / вступ. проф. А.Д. Кастальского, предисл. и примеч. авт. Оренбург, 1925; *Затаевич А.* 500 казахских песен и кюев, адаевских, букеевских, семипалатинских и уральских. Алма-Ата, 1931; *Успенский В.А., Беляев В.* Туркменская музыка. Статьи и 115 пьес туркменской музыки / под общ. ред. В. Беляева. М., 1928; *Миронов Н.Н.* Музыка узбеков. Самарканд, 1929; *Миронов Н.* Песни Ферганы, Бухары и Хивы. Ташкент, 1931.

<sup>3</sup> О В.М. Беляеве – исследователе музыкальных культур Средней Азии и Казахстана см.: Виктор Михайлович Беляев. 1888–1968. М., 1990; *Джумаев А.Б.* В.М. Беляев – исследователь истории традиционной музыки народов Средней Азии // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР: сб. статей. М., 1989, С. 8–19.

<sup>4</sup> В статье применяются близкие по объему и взаимозаменяемые понятия: традиционное понятие – Средняя Азия и Казахстан и новое, введенное в постсоветский период, – Центральная Азия. Основной акцент делается на материале, имеющем отношение к городской культуре Средней Азии или, пользуясь старым досоветским выражением, – Туркестана.

<sup>1</sup> Выражение «туземная музыка» применялось в досоветские времена и в первые годы революции наряду конкретными обозначениями – «музыка киргизов», «музыка сартов». Оно не несло в себе какого-либо негативного или уничижительного смысла.

<sup>2</sup> Таковы публикации 1920-х – начала 1930-х гг. по традиционной музыке казахов, туркмен, узбеков, таджиков и других народов, выполненные А.В. Затаевичем,

ления накопленного и, казалось бы, известного музыкально-исторического знания. С учетом непрестанно прирастающих новых фактических сведений тема эта представляется практически неисчерпаемой. На ее объем, отраженный в дореволюционных российских изданиях, обратил внимание известный советский исследователь музыкальных культур народов Востока, Средней Азии и Казахстана В.С. Виноградов (1899–1992): «Интересующий нас материал содержится в литературе самых разных жанров, начиная от коротких газетных заметок и репортажей (в отделах «Смесь»), отдельных упоминаний о музыке в этнографических, исторических, лингвистических трудах и кончая статьями и книгами о музыке. Год от года количество такого разнородного материала все увеличивалось. И теперь мы располагаем сотнями, если не тысячами, до конца не выявленных подобных источников»<sup>1</sup>.

А ведь остается и другая сторона вопроса, недостаточно отраженная в исследованиях по причине неразработанности источниковой базы, – открытие среднеазиатскими народами русской и европейской музыки, постижение этой музыки и эволюция представлений о ней на разных этапах взаимодействия культур. Комплексный подход, учитывающий обе стороны единого культурно-исторического процесса, позволил бы более полно осветить проблему взаимодействия двух «музыкальных миров».

Ныне эта тема актуальна еще и потому, что в результате изменившейся после распада СССР политической ситуации в отдельных национальных историографиях появились попытки приуменьшить вклад российских ученых в му-

зыкально-этнографическое исследование края; искусственно вычленив из общего сложно взаимосвязанного контекста культурной жизни ушедшей эпохи заслуги собственных национальных ученых, обособить национальные музыкальные историографии. Разумеется, такой подход также имеет право на существование, равно как и взгляд, представленный в настоящей статье.

Опыт взаимодействия России и Средней Азии в области музыки позволяет выделить проблему своеобразия данной «модели» в контексте отношений «музыкальных миров» Востока и Запада, сравнить ее с другими «моделями» (например, европейские страны – арабский мир), поставить вопрос об историческом значении музыкальной науки, сложившейся в Средней Азии и Казахстане в советское время на базе единой методологии.

В советском и постсоветском русскоязычном музыковедении выполнено немало исследований, в которых освещается история изучения «музыкального Востока». Все они в той или иной степени сохраняют свое значение и ныне. Одним из первых в советском музыковедении историю изучения музыкального искусства Средней Азии в России стал разрабатывать В.М. Беляев. Ему принадлежит заслуга введения в научный оборот значительной части материалов известного российского музыканта Августа Эйхгорна (1844 – прибл. 1911 г.), находившегося на службе в Ташкенте в качестве военного капельмейстера с 1870 по 1883 г.<sup>2</sup> Наследие Августа Эйхгорна –

<sup>1</sup> Виноградов В.С. Заметки по русскому музыкально-му востоковедению // Музыка народов Азии и Африки. Вып. V. М., 1987. С. 196.

<sup>2</sup> Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи). *Август Эйхгорн*. Музыкально-этнографические материалы. [Беляев В. Музыкально-этнографическая работа А.Ф. Эйхгорна в Узбекистане] / под ред. В.М. Беляева. Ташкент, 1963.

ценнейший источник по истории музыкальной культуры народов Центральной Азии второй половины XIX в.<sup>1</sup> К сожалению, некоторые значительные работы Беляева, содержащие сведения по изучению музыки народов Средней Азии, Узбекистана российскими учеными, остались неопубликованными. Среди них фундаментальный труд в четырех частях «Очерки развития музыкальной культуры на территории Узбекистана с древнейших времен», созданный в Ташкенте в годы Великой Отечественной войны<sup>2</sup>.

Позже материалы В.М. Беляева были использованы историками музыки в Узбекистане, в частности музыковедом С.М. Векслером, который расширил круг привлекаемых дореволюционных публикаций российских ученых<sup>3</sup>. Продолжением музыкально-историографической линии стали исследования узбекистанского музыковеда Т.С. Вызго, опубликовавшей специальную монографию по этой теме<sup>4</sup>. Статья о вкладе российских ученых в музыкальную фольклористику Узбекистана принадлежит Ф.М. Кароматову<sup>5</sup>. Специальные статьи, а также разделы в общих исследованиях имеются у музыковедов

О.Л. Данскер, М.С. Ковбаса, Н.Х. Нурджанова, Р.Л. Садокова, и других<sup>6</sup>. Богатый и ранее неизвестный музыкально-исторический материал был введен в науку в содержательной статье музыковеда В.С. Виноградова<sup>7</sup>. Ряд статей и специальную монографию по истории изучения русскими востоковедами, этнографами, музыковедами традиционной музыки казахов написал Б.Г. Ерзакович<sup>8</sup>. Ученый сконцентрировал разнообразный материал, начиная с ранних обращений русских исследователей к казахской музыке (конец XVIII – XIX в.). С критических позиций эта тема разрабатывалась также казахским музыковедом А.И. Мухамбетовой<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Данскер О.Л. Собрание и изучение таджикской народной песни: сборник статей, посвященных искусству таджикского народа // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР. Т. XLII. Сталинабад, 1956. С. 87–105; Ковбас М. В.В. Лейсек в Узбекистане // Вопросы музыкальной культуры Узбекистана. Вып. II. Ташкент, 1969. С.184–211; Ковбас М.С. Просветительская деятельность чешских музыкантов в Узбекистане (конец XIX – начало XX в.) // Вопросы музыковедения. Вып. 2. Ташкент, 1971. С. 36–44; Садоков Р.Л. Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970; Соломонова Т. Музыкальная фольклористика и музыковедение (обзор) // Музыкальная культура Узбекской ССР: сборник статей. М., 1981. С. 310–337; Нурджанов Н. Театральная и музыкальная жизнь столицы государства Саманидов (XIX–XX вв.). Душанбе, 2001; Джумаев А.Б. О задачах музыкального востоковедения Узбекистана по изучению средневековых трактатов о музыке // Общественные науки в Узбекистане. Ташкент, 1985. № 3. С. 52–56; Джумаев А.Б. Русское музыковедение в Узбекистане: идеи и лица (1920–30-е гг.) // Россия – Узбекистан: в прошлом и настоящем. Люди. События. Размышления: сборник статей. М., 2003. С. 214–243.

<sup>7</sup> Виноградов В.С. Заметки по русскому музыкальному востоковедению // Музыка народов Азии и Африки. Вып. V. С. 182–240. См. также: Виноградов В.С. Музыка Советского Востока. От унисона к полифонии: очерки. М., 1968. С. 39–45.

<sup>8</sup> Ерзакович Б.Г. У истоков казахского музыковедения (по материалам русских ученых XIX в.). Алма-Ата, 1987.

<sup>9</sup> Мухамбетова А. Изучение традиционной казахской музыки в XIX–XX веках // Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. Алматы, 2002. С. 289–302. Автор ссылается на исследования Г. Чумбалов

<sup>1</sup> См. новое дополненное издание: Джани-заде Т.М. Музыкальная культура Русского Туркестана по материалам музыкально-этнографического собрания Августа Эйхгорна, военного капельмейстера в Ташкенте (1870–1883 гг.): каталог-исследование. М., 2013.

<sup>2</sup> Беляев В.М. Очерки истории музыкальной культуры на территории Узбекистана с древнейших времен: Рукопись в библиотеке НИИИ АН Республики Узбекистан. МИ. Б-44. Инв. 149. № 25.

<sup>3</sup> См.: Векслер С. Очерк истории узбекской музыкальной культуры (до Великой Октябрьской социалистической революции): учебное пособие для студентов консерватории и учащихся музыкальных училищ. Ташкент, 1965.

<sup>4</sup> Вызго Т.С. Развитие музыкального искусства Узбекистана и его связи с русской музыкой. М., 1970.

<sup>5</sup> Кароматов Ф. Из истории записи музыкального фольклора в Узбекистане // Вопросы музыкальной культуры Узбекистана: сборник статей. Вып. II. Ташкент, 1969. С. 3–46.

Среди работ последнего времени отметим исследование В.Н. Юнусовой<sup>1</sup>.

Завершая краткий обзор историографии вопроса, необходимо напомнить о важнейшем библиографическом своде, уникальном «Туркестанском сборнике» – гигантском собрании книжных, журнальных и газетных материалов о Средней Азии со времени ее вхождения в состав Российской империи (с 1867 г.) и почти до Октябрьской революции. «Сборник», насчитывающий более 600 томов, хранится в Национальной библиотеке Узбекистана и еще не становился объектом музыковедческого исследования.

Долгое время, в течение несколько веков, процесс познания музыки народов Средней Азии носил односторонний характер. Восточную музыку открывала для себя «российская сторона» – приезжавшие в регион представители различных сословий русского общества. По некоторым признакам они условно могут быть разделены на три категории:

1) «Широкая публика» – все приезжавшие в регион по каким-либо служебным делам либо путешествовавшие;

2) Люди, принадлежавшие к ученому «сословию», со специальным образованием – географы, естествоиспытатели, историки, востоковеды, археологи, дипломаты, переводчики, фотографы, имевшие целью проведение каких-либо специальных исследований;

3) Люди, связанные с музыкальным искусством, – музыканты, дирижеры, военные капельмейстеры, музыковеды.

вой (см.: Чумбалова Г. Очерк по истории записи и изучения казахской музыки дореволюционного периода // Казахская музыка: традиции и современность. Алма-Ата, 1992).

<sup>1</sup> См.: Юнусова В.Н. Российское музыкальное востоковедение: становление и перспективы // Восток (Oriens). М., 2014. № 3. С. 67–76.

«Широкая публика» – служилые и деловые люди, чиновники, военные, инженеры, путешественники, коммерсанты, торговцы, журналисты – оставляли свои, обычно очень лаконичные, впечатления о музыке местных народов, нередко с сильным налетом субъективного восприятия и предрассудков. На этом для большинства из них, как правило, знакомство с музыкой «туземных народов» завершалось.

Для вторых характерен сознательный поиск и научная разработка определенных тем, нередко – основательный сбор материала, стремление дать объективную оценку наблюдаемым явлениям, точно описать увиденное и услышанное, классифицировать собранные факты.

Люди, связанные с музыкальной культурой, проявляли профессиональный интерес к музыке среднеазиатских народов, записывали образцы народной музыки на ноты, делали обработку и гармонизацию народных мелодий, собирали коллекции музыкальных инструментов, сведения о музыкантах, фотографии с музыкальными «сюжетами» и т.п. Такой яркой личностью во второй половине XIX в. был военный капельмейстер Август Эйхгорн, объективно оценивший высокие художественные достоинства музыки среднеазиатских народов.

Разумеется, такое деление не всегда соответствовало реальному положению дел в повседневной жизни. Встречаются примеры, когда музыканты и музыковеды со специальным европейским образованием демонстрировали полное непонимание и незнание музыки среднеазиатских народов. И в то же время люди, далекие от музыки, но много лет прожившие в Туркестане, показывали ее глубокое знание. Среди них должны быть названы в первую очередь Н.С. Лыкошин, Н.П. Остроумов, В.П. На-

ливкин, А.А. Семенов, А.Н. Самойлович, М.С. Андреев и другие.

Задолго до появления ранних свидетельств о музыке среднеазиатских народов существовал особый «канал» косвенного знакомства с ней, ограниченный преимущественно военной музыкой. В Россию поступали среднеазиатские музыкальные инструменты церемониально-военного назначения. Их привозили в качестве посольских даров из среднеазиатских ханств вместе с дипломатическими документами. Подарки фиксировались в так называемых «статейных списках» посольств. Как правило, это были ударные инструменты – знаменитые среднеазиатские литавры (нагора), барабаны малых форм (таблы, чиндаулы), искусно украшенные орнаментом по металлическому корпусу, именовавшиеся в русских источниках тулунбасами, сурнаи и огромные металлические трубы-карнаи<sup>1</sup>. Систематическое проникновение подобных музыкальных «артефактов» не могло не сказаться на развитии музыкальной культуры «принимающей стороны». Среднеазиатский (восточный) инструментарий влиял на сложение военной музыки на Руси, что наблюдалось уже в ранние периоды ее истории. В.М. Беляев писал: «Приблизительно тот же состав военного оркестра около XV века был и в военных оркестрах при дворах русских царей, куда входили восточные сурны и накры и западные трубы вместо карнаев. Даже музыканты, играющие на сурнах и накрах, назывались тогда в России по-турецки: сурначеями и накрачеями»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Существуют архивные материалы, содержащие сведения о подобных подарках. Вопрос частично освещен в музыковедческой литературе. См., в частности: Садоков Р.Л. Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970. С. 23–24.

<sup>2</sup> Беляев В.М. Музыка узбеков: Рукопись в библиотеке НИИИ АН Республики Узбекистан. МИ. Б–44. № 26. С. 8.

Восприятие музыки местных народов приезжавшими в регион российскими подданными было многообразным и противоречивым. Оно не укладывается в однолинейную эволюционную закономерность – от неприятия и непонимания, наивного представления об экзотичности «древних мотивов» и «древних библейских инструментов» – к постепенной осведомленности и до осознания самоценности музыкального мира ислама. Рассматриваемые материалы позволяют говорить о сосуществовании разных точек зрения на каждом отрезке истории и на протяжении всего существования Российской империи, вплоть до установления советской власти. Отношение к восточной музыке и ее оценки зависели во многом от вкусов и образованности воспринимающих ее людей. Но даже высокообразованные российские служилые люди и представители научного мира подчас демонстрировали полное непонимание музыки «туземных народов».

Примеры такого непонимания и неприятия особенно часто встречались на раннем этапе знакомства русских с музыкой Средней Азии. Музыка была выражением чуждого звукового мира. Отсюда – стремление обнаружить ее прямые параллели в собственной музыке, как способ «узнавания» и сближения с «чужим». Такой пример можно видеть в «Записках о Кокандском ханстве» казачьего хорунжего Н.И. Потанина, совершившего поездку в Среднюю Азию в 1829–1830 гг. Потанин пишет о музыке жителей Ташкента: «Музыка, состоящая из труб различной величины, домб (род балалаек), барабанов и инструментов, похожих на наши кларнеты и флейты, не имеет приятности для слуха. Пляска у них в большом употреблении и состоит из различных кривляний и прыжков. Ташкентцы роста

средняго, статны, любят увеселения, ласковы и чрезвычайно женолюбивы»<sup>1</sup>.

В Коканде Н.И. Потанин наблюдает развлечение с музыкой на празднестве по случаю обреза́ния у сына одного государственного чиновника: «Тут играла музыка, производились пляска, борьба, беганье и беспрестанное стрелянье из ружей. По окончании празднества кожа-датха дарил всех значительных гостей халатами, и в том числе меня»<sup>2</sup>.

Особое внимание русских в ранний период привлекала и искренне удивляла склонность местных жителей к развлечениям, которая рассматривалась как одна из характеристик народа. Потанин отмечает развлечения, практиковавшиеся в Ташкенте после завершения поста: «...Во время праздника запрещено было торговать на определенных для торго́в местах; но на горе, о которой я упоминал прежде, и на возвышенностях, находящихся за городом, где были разбиты палатки и где многочисленные зрители, в продолжение целой недели, увеселялись музыкою, пляскою, борьбою, беганьем и сражениями верблюдов, козлов, баранов и кикиликов (рябчиков-самцов)»<sup>3</sup>.

Посетивший Ташкент, Коканд и другие города Ферганской долины еще до Н.И. Потанина в 1813–1814 гг. военный переводчик Филипп Назаров дает характеристику жителям города, отмечая у них ту же черту – склонность к развлечениям: «Вода пропущена из реки Чирчик каналом, из коего в город везде проведены фон-

таны; в каждом доме посреди двора видишь бассейн или проточную небольшую канаву, откуда женщины черпают воду и где полощут белье; на сих бассейнах видишь ташкентцев, моющихся или роскошно веселящихся с музыкаю»<sup>4</sup>. Его наблюдения подчас приобретают характер обобщающего заключения: «Ташкентцы здоровы, беспечны, роскошны, преданы до чрезвычайности веселостям, разнежены, любят музыку, ласковы и страстны к женщинам. Въезжая в город, встречаешь жителей, беспрестанно толпящихся на улицах, пляшущих у ворот или увеселяющихся в садах своих музыкаю; там, кажется, вечное празднество»<sup>5</sup>.

Комментируя наблюдение Ф. Назарова, автор книги о Ташкенте А.И. Добросмыслов сомневается в его общем характере: «Назаров, вероятно, был в Ташкенте в какой-нибудь большой мусульманский праздник. В другое время сартовское население Ташкента далеко не склонно проводить время в праздности»<sup>6</sup>.

Тема народных развлечений с музыкой и музыкантами становится едва ли не ведущей на все годы существования Российской империи. Она получает свое специальное терминологическое обозначение – *тамаша* (*томоша*). Этот универсальный термин, выразительно и точно характеризующий образ жизни определенной части оседлого городского населения, был отмечен известным русским администратором и краеведом, знатоком жизни и быта народов Туркестана В.П. Наливкиным (1852–1918). В книге о быте женщины Ферганы (совместно с супру-

<sup>1</sup> «Записки о Кокандском ханстве» хорунжего Николая Потанина (1829–1830) // История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е годы XIX в.) / сост. Б.В. Лунин. Ташкент, 1990. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 18.

<sup>4</sup> Филипп Назаров. Записки о некоторых народах и землях средней части Азии / текст подг. В.А. Ромодин; примеч. В.А. Ромодина и В.А. Урвалова. М., 1968. С. 60.

<sup>5</sup> Там же. С. 34.

<sup>6</sup> Добросмыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем: исторический очерк. Ташкент, 1912. С. 38, ссылка 16.



**Рис. 1.** Тамаша с участием акробатов и ансамбля музыкантов (*мехтарлик*). Самарканд, 1900–1902 гг. Фото С.М. Дудина. РЭМ

гой М.В. Наливкиной), в которой содержится множество интересных сведений о музыке, авторы замечают: «Сартянка, тоже как и сарт, очень большая охотница до всевозможных зрелищ и увеселений, которые она называет общим именем тамаша (развлечение), а еще больше любит она праздники и всякого рода праздничные сборища»<sup>1</sup> (Рис. 1).

Огромное число авторов описывают виды развлечений (*тамаша*) местных народов, прежде всего горожан, обращая внимание на их музыкальную сторону. Склонность мусульманских горожан к развлечениям с музыкой была удачно использована крупным общественным деятелем Туркестана И.И. Краузе (1845–1909), организовавшим в Ташкенте различные благотворительные концерты, спектакли, балы-базары и разные народные гулянья с участием местного и русского населения. В 1908 г. он стал организатором «грандиозного, со строго обдуманной программой, народного гулянья в восточном духе»,

<sup>1</sup> Наливкин В. и Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 165.

устроенного в городском саду во время праздника Ураза. «Чья пылкая фантазия, – вопрошает современник, – могла бы придумать что-нибудь лучшее и более удачное, чем подобного рода развлечения, являющиеся лучшим средством к сближению туземцев с нами русскими?»<sup>2</sup>

Любовь народа к музыке отмечают позже и авторы советского периода, работавшие в области этнографии. Так, Я.И. Руднев пишет: «Узбеки любят музыку, и в каждой семье здесь можно встретить народные музыкальные инструменты...»<sup>3</sup> Большую любовь узбеков к музыке, эпосу, песне, различным зрелищным искусствам отмечала Б.Х. Кармышева<sup>4</sup>.

С распространением традиции общественного чаепития у мужчин-горожан появляется излюбленное место отдыха и развлечения с музыкой – чайхана. «По вечерам же, – замечает автор путеводителя по Туркестану, – каждая чайная обращается в клуб, где собирается компания мужчин и весело проводит время, занимаясь рассказами, пением и пляскою»<sup>5</sup>. О чайхане как «местном клубе» пишет Н.С. Лыкошин<sup>6</sup>. Культурный феномен этого общественного заведения в жизни населения края отмечают Наливкины<sup>7</sup>. Вообще «чайханной» темы касаются многие авторы, непременно отмечая ее музыкальную составляющую. В первые десятилетия XX в. чайханы выполняли также функцию своеобраз-

<sup>2</sup> Робинзон В. И.И. Краузе (Некролог) // Туркестанское сельское хозяйство. Ташкент, 1909. № 8. С. 657.

<sup>3</sup> Руднев Я.И. Народы мира: этнографические очерки. Ленинград, 1928. С. 388.

<sup>4</sup> Кармышева Б.Х. Узбеки // Расы и народы. Ежегодник. Вып. 14. М., 1984. С. 229.

<sup>5</sup> Гейер И.И. Туркестан. Издание А.Л. Кирснера. Ташкент, 1909. С. 17.

<sup>6</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. Пг., 1916. С. 394.

<sup>7</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 121–122.



ных центров традиционного «музыкального образования». Иметь в чайхане постоянных музыкантов – инструменталистов и певцов считалось престижным и выгодным. Здесь начинали свой путь и достигали профессионального мастерства многие впоследствии известные музыканты советских Узбекистана и Таджикистана<sup>1</sup>.

В конце XIX – начале XX в. в Туркестане стали появляться газетные и журнальные статьи о музыке местных народов, написанные энтузиастами изучения культурной жизни региона. Как правило, музыка в них рассматривается в связи с традициями народной жизни – обычаями, обрядами, развлечениями. Пробуждению музыкально-этнографического интереса способствует появление периодической печати, в первую очередь известной газеты «Туркестанские ведомости» (с 1870 г. и до середины декабря 1917 г.). Ученые и краеведы приступают к систематическому историко-этнографическому освещению образа жизни, занятий, увлечений народов Средней Азии. Среди них выделяется группа авторов – знатоков Туркестанского края, создавших востоковедческие, исторические и этнографические труды, внесших огромный вклад в культурное развитие края: Н.С. Лыкошин, Н.Г. Маллицкий, Н.А. Маев, В.П. Наливкин, Н.П. Остроумов, М.Ф. Гаврилов, А.Н. Самойлович, П.А. Комаров, М.С. Андреев, А.А. Семенов, А.А. Диваев и другие. Их усилиями формируется своеобразное «музыкально-этнографическое» направление вну-

три российского востоковедения. Хотя оно и не осознавалось самими авторами в качестве самостоятельной отрасли науки, но по совокупности собранных и опубликованных ими музыкально-этнографических материалов оно вполне образует отдельную отрасль и заслуживает систематизации и изучения в современном музыкознании. Большинство публикаций той эпохи – ценные свидетельства современников и очевидцев, и они могут быть отнесены к одному из важных источников изучения истории музыкальной культуры Средней Азии.

Другой ценный источник – документальная фотография. С распространением в Туркестане с конца 1850 гг. фотографии музыка становится одним из объектов внимания приезжающих в регион русских, европейских профессиональных фотографов и просто «человека с фотоаппаратом». Сотни фотографий известных и неизвестных фотографов запечатлели ее присутствие в государственной, общественной и частной жизни. Фотографировались музыканты с музыкальными инструментами, сцены пирушек с участием танцоров и певцов, ансамбли и духовые оркестры правителей, народный театр и другие зрелищные искусства с ансамблем *мехтарлик* (карнай, сурнай, нагора). На фотографиях мы видим портреты известных музыкантов, певиц и поэтов, суфийские ритуалы с танцами и песнопениями, интерьеры гостиных (*мехмонхона*) состоятельных горожан с инструментами, лавки ремесленников и мастеров-изготовителей музыкальных инструментов и многое другое (Рис. 2).

Фотографии с музыкальными сюжетами публиковались в журналах и альбомах, воспроизводились на популярных в то время почтовых открытках, оседали в частных коллекциях, в государственных собраниях России – в Россий-

<sup>1</sup> См. об этом: *Алимбаева К., Ахмедов М.* Народные музыканты Узбекистана. Ташкент, 1959. С. 100; *Олимбоева К., Йулдошбоева Т., Ахмедов М., Мирзаев Т.* Узбекистон халк созандадари [Узбекские народные музыканты]. II китоб. Тошкент, 1974. Б. 58–59, 83; *Вызго Т., Сандель А.* Ахмеджан Умурзаков. М., 1960. С. 17; *Авдеева Л.* Танцевальное искусство Узбекистана. Ташкент, 1960. С. 33.



Рис. 2. Танцовщица с музыкантшей-дойристой.  
Коканд, 1900. Фото С.М. Дудина. РЭМ

ском этнографическом музее, Кунсткамере и др.<sup>1</sup> Выразительные типы среднеазиатских музыкантов запечатлены в знаменитом «Туркестанском альбоме», составленном А.Л. Куном (1840–1888). К теме музыки обращались и профессиональные фотографы, и ученые – этнографы, историки, археологи – Н. Нехорошев, А.Ф. Эйхгорн, Ф. Ордэн, С.М. Дудин, А.Н. Самойлович, В.А. Успенский и многие другие.

Обозревая многочисленные публикации по музыке народов Средней Азии со второй половины XIX в. и до установления в крае советской власти, можно составить список основных, наиболее часто встречаемых тем, к которым обращались российские авторы. Разумеется, его нельзя считать исчерпывающим и завершенным,

<sup>1</sup> См. почтовые открытки с музыкальными сюжетами в изд.: *Голендер Б.А.* Окно в прошлое. Туркестан на старинных почтовых открытках (1898–1917). Ташкент, 2002. С. 38, 72, 112, 155, 163, 197, 198.

он может уточняться и дополняться по мере «открытия» новых, неизвестных ранее публикаций.

- развлечения у местных народов, связанные с музыкой (*тамаша*);
- музыка в семейных обрядах и праздниках;
- музыкальные инструменты;
- военная музыка, военные ансамбли;
- *наккарахана* у эмира и беков;
- духовой оркестр с европейскими инструментами у эмира;
- музыка и танцы в дворцовых развлечениях;
- музыка у женщин, на женской половине дома; игра на дутаре и дойре;
- танцы мальчиков (*бача*);
- музыка и пение в чайхане;
- цеховые организации музыкантов в городах (*мехтарлик*);
- репертуар у певцов (*хафизов*), названия мелодий и песен;
- собрания (*джура, гап, маджлис*) с участием музыкантов в городах;
- музыка в городах – на базарах, в медресе и др.;
- производство музыкальных инструментов и деталей к ним (струн, горшков и т.п.);
- призыв к молитве (*азан*) и чтение Корана, их связь с музыкой;
- слушание музыки и пения во время Рамазана (*базар-и шаб*);
- религиозные песнопения на стихи разных поэтов;
- *зикр* и слушание музыки (*сама*) в суфийских общинах;
- взгляды на музыку религиозных и суфийских деятелей (Рис. 3).

Заметной фигурой среди российских авторов, писавших о музыке, был крупный царский администратор, военный губернатор, переводчик, востоковед, историк, знаток Туркестанского



Рис. 3. Музыканты (ансамбль мехтарлик).  
Узбекистан, 1930-е гг. Фото Макса Пенсона

края Нил Сергеевич Лыкошин (1860–1922)<sup>1</sup>. Им опубликованы многочисленные статьи о музыке и ее присутствии в обычаях, развлечениях, религиозных ритуалах у народов Средней Азии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О нем см.: *Лукин Б.В.* Историография общественных наук в Узбекистане: био-библиографические очерки. Ташкент, 1974. С. 216–222; *Басханов М.К.* Русские военные востоковеды до 1917 года: биобиблиографический словарь. М., 2005. С. 145–147.

<sup>2</sup> См., в частности: *Лыкошин Н.С.* Туземная музыка // *Туркестанские ведомости*. 1896. № 53; *Лыкошин Н.С.* Джура (местный обычай) // *Окраина*. 1896. № 10, 12; *Лыкошин Н.С.* Народные развлечения у сартов // *Русский Туркестан*. Ташкент. 1900. № 10, 15, 17; *Лыкошин Н.С.* Вертящиеся дервиши / пер. с фр. // *Русский Туркестан*. 1901. № 172; *Лыкошин Н.С.* Тои в Ходженте // *Самарканд*. 1904. № 3; *Лыкошин Н.С.* Музыка у среднеазиатских туземцев // *Народный университет*. 1918. № 11–12, и др.

Разнообразные сведения о музыке Н. Лыкошин включил также в свои книги. Впоследствии большинство статей, опубликованных за время 35-летней службы в Туркестане, Н.С. Лыкошин опубликовал в отдельной книге – «Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения» (Пг., 1916).

Наше внимание к Н.С. Лыкошину вызвано тем, что его публикации отличались широтой интересов и объективностью, охватывали множество различных тем, связанных с музыкой. Он был едва ли не первым в музыкальной этнографии ученым, давшим в конце XIX в. (в статье «Туземная музыка») перечень и краткую характеристику музыкальных инструментов, распространенных в городской культуре Туркестана, и список исполняемых музыкантами сочинений с названиями в оригинале. До него, по-видимому, только лишь упомянутый военный капельмейстер Август Эйхгорн привел описание своей коллекции музыкальных инструментов народов Центральной Азии в каталоге, приуроченном к открытию выставки в Петербурге в 1885 г.<sup>3</sup> В нем содержится краткая информация о 37 инструментах разных народов Центральной Азии и интересные подробности об исполнителях на них.

Статья же Н.С. Лыкошина («Туземная музыка»), опубликованная в газете «Туркестанские ведомости» (1896 г. № 53) и перепечатанная в книге, предназначалась для широкого читателя в Туркестанском крае<sup>4</sup>. Поводом для ее написания послужило для Н.С. Лыкошина выступление

<sup>3</sup> Полная коллекция музыкальных инструментов народов Центральной Азии А.Ф. Эйхгорна (бывшего военного капельмейстера в Ташкенте): каталог. СПб., 1885.

<sup>4</sup> См.: *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. С. 326–330.

туркестанских музыкантов на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде. Интересно отметить, что это же событие – выставка в Нижнем Новгороде – стало предметом специальной обзорной статьи известного российского музыковеда Н.Ф. Финдейзена (1868–1928). Сравнение двух статей на одну и ту же тему, написанных разными по профессиональному статусу людьми, дает любопытный материал для понимания различных подходов к музыке среднеазиатских народов, сложившихся в «центре» и «на местах».

В статье Н.Ф. Финдейзена содержится информация об инструментах из Средней Азии с их рисунками<sup>1</sup>. Однако не все инструменты были верно идентифицированы автором (танбур назван дутарой; отмечены, но не определены гиджак, кошнай и др.), а само выступление музыкантов произвело на музыковеда, воспитанного на европейских музыкальных традициях, отрицательное впечатление: «В заключение сообщу еще, что в азиатском отделе играют два азиатских оркестра, по четыре человека в каждом, которые мною и удалось слышать несколько раз. Состав оркестра – одна или две дутары и сурна; в одном оркестре (?) усердствовали накры, в другом играл цимбалист. Под аккомпанемент первого – рослый детина-татарин неуклюже прыгал и вертелся на ковре, отбивая такт глиняными (?) продолговатыми кастаньетами. Оба оркестра действовали на мое ухо ужасно. Лишь изредка можно было уловить абрис какого-нибудь незатейливого напева, в большинстве не выходящего из границ 3–4 тонов; однажды только (в оркестре с цимбалистом) мне удалось расслышать намеки на мотив, столь любимого публикой и все еще

непризнаваемого музыкантами, вальса из арии Ратмира (*allegro*,  $\frac{3}{4}$ ). Но доказывает ли это, что Глинка и здесь даже уловил характер Востока?

Как я уже сказал, восточная гармония действовала ужасно; но, быть может, виною тому наше грубое ухо, неспособное различать тонкой грани  $\frac{1}{3}$  их тонов? Уж больно важно и серьезно смотрели старики музыканты, исполняя свои однообразные, но пестрые напевы!..»<sup>2</sup>

Н.С. Лыкошин также кратко останавливается на игре, очевидно, тех же самых музыкантов на выставке, но его описание демонстрирует совсем иное восприятие и отношение к музыке и музыкантам, основанное на близком знакомстве с этой традицией: «Выбранные для выставки артисты почти все играли на двух-трех из них (инструментах, перечисленных Лыкошиным выше. – *А. Дж.*); кроме того, некоторые из них обладали и драматическим талантом. Под руководством одного из актеров-музыкантов разыгрывались наивные комические бытовые сцены, которые жители Ташкента смотрят каждый год в ночи поста Рамазана на большом базаре, где бывают в это время гулянья туземцев. Среди музыкантов был также недурной акробат, поражавший гибкостью туловища; затем один из музыкантов умел есть горящую паклю. К оркестру был добавлен миловидный мальчик, довольно грациозно пляшущий и немного знающий искусство акробата. Таким образом, на выставке в Нижнем Новгороде музыканты могли познакомить публику с подлинными туземными мотивами, а некоторые персонажи труппы должны были вносить разнообразие, представляя во всей полноте то, что мы привыкли называть “тамашей”»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Финдейзен Н. Со Всероссийской выставки в Н. Новгороде // Русская музыкальная газета. 1896, сентябрь, стлб. 1009–1018.

<sup>2</sup> Там же. Стлб. 1017–1018.

<sup>3</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. С. 329–330.

Заслуживает внимания описание Лыкошиным в этой же статье двенадцати музыкальных инструментов. Автор не только дает некоторые важные технологические сведения, но и приводит тонкие наблюдения над техникой игры. Отдельные отмеченные им особенности исполнительства были характерны для той эпохи и ныне уже не практикуются современными музыкантами. Приведу для примера описание инструмента гиджак: «Гиджак делается из пустого кокосового ореха, к которому приделаны дощечка для струн и гриф. На этом инструменте, имеющем четыре струны из жил, играют волосяным смычком, поставив инструмент вертикально перед собой, как виолончель. Музыкант играет, как и все другие, сидя по-азиатски на корточках. Смычок не имеет приспособления для постоянного натягивания волос, как смычок скрипки, а делает это сам музыкант, для чего он берется за смычок так, что четыре пальца правой руки приходится между древком смычка и волосом»<sup>1</sup> (Рис. 4).

Весьма ценным представляется и приведенный Н. Лыкошиным список музыкальных произведений. Он довольно внушительный, в нем фигурируют 24 названия, и он позволяет судить о типичном популярном репертуаре для слушательской аудитории той эпохи. В нем мы находим хорошо известные и в наше время традиционные мелодии народного и классического (включая макамы) репертуара. «Трудно сказать что-нибудь определенное о туземных мотивах. Ограничусь лишь перечнем их названий, записанных мною по мере того, как музыканты их играли во время испытания: каримкул-беги, рок, афганча, урусча, мустаазат, зибам, кашгарча, латифа, бадам-кавак, сарбазча, гуль-уюн, тал-



Рис. 4. Восточный музыкант. Ташкент, 1920-е гг.  
Художник А.В. Исупов

кын, дуча, ялли-ялла, шадиана, булюльча, суара, якка-ханлик, саути, упар, дучава, садыр, сама, нава. По словам музыкантов, есть еще до сотни других мотивов, причем каждая песня имеет свое особое значение и играется в определенных случаях. Подробности этой стороны туземного репертуара заслуживают особого компетентного исследования»<sup>2</sup>.

Следует особо выделить тему музыки и специальных ритуалов (*зикр, сама*) в суфийских общинах и орденах Средней Азии, которой в разной степени касались П. Позднев, Н.С. Лыкошин, Н.П. Остроумов, Н.Г. Маллицкий, В.П. Наливкин, М.Ф. Гаврилов, А.Н. Самойлович, П.А. Комаров, М.С. Андреев, А.А. Семенов, А.А. Диваев и другие ученые. Эта тема, не доста-

<sup>1</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. С. 328–329.

<sup>2</sup> Там же. С. 330.

точно разработанная в советском музыковедении, теперь стала актуальной. Популярной она была и в дореволюционной литературе, что объясняется во многом экзотичностью явления – «дервишизма», «мусульманского мистицизма», или суфизма (по определениям того времени), для русского человека, оказавшегося в Туркестане. Оживлению исследований «исламского мистицизма» способствовали трагические события 1898 г. – восстание Ишана Дукчи в Андижане. Преимущественно компилятивные труды, как, например, книга П. Позднева (с разделом «Зикр. Совершение его у Мевлеви и Руфайи, а также и у туркестанских дервишей; происхождение зикра»<sup>1</sup>), сменяются более основательными работами, созданными в результате непосредственного знакомства с практикой суфийских общин в Туркестане и их письменной литературой.

К ранним авторам принадлежит посланник в Бухару П.И. Демезон, который в одной из своих записок 1834 г. приводит интересные впечатления о посещении «собраний суфиев»<sup>2</sup>. Их он относит к секте «суфи-хафиз», упоминая о принадлежащих им в Бухаре двух мечетях, где они собираются раз в неделю и исполняют «свои самоистязательные и необычные танцы». Демезон подробно описал ритуал собрания, фактически громкий *зикр*, сделав ряд интересных наблюдений о порядке его проведения – то, что мы теперь назвали бы драматургией *зикра*, о сменяемости эмоциональных состояний («выражают поочередно гнев, неистовство, радость, мольбу и надежду»), достижении состояния экс-

таза (*ваджда*). Приводит он сведения и о составе посетителей, достаточно широко по охвату разных категорий мусульман Бухары. Демезон делает важное заключение: «Эти две мечети – единственное место в Бухаре, где позволено петь публично. Известно, как строго запрещен этот вид развлечений. Бухарец, обвиненный в том, что он пел даже у себя дома, не сможет избежать самых неприятных объяснений с полицией. Жители города всегда с радостью собираются по вторникам в маленьком городке или деревне Мазари-Шариф (усыпальница Бахауддина), где они могут услышать хафиза, развлечься и забыть хотя бы на несколько часов ужасную скованность, в какой они постоянно живут»<sup>3</sup>.

В конце XIX в. российские авторы при описании туркестанского *зикра* выделяют два его основных вида – громкий (*джахр*, *джахри*, *джахрийа*) и тихий, или тайный (*хуфи*, *хуфийа*). Они соотносятся с практикой различных орденов – *кадирийа*, *накибандийа*, *каландарийа* или же, нередко, именуется по виду *зикра* – *джахрийа* и *хуфийа*<sup>4</sup>. Однако в целом авторы

<sup>3</sup> Записки о Бухарском ханстве: (Отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича). С. 61–62. // Позже о ритуалах радения у суфиев Туркестана и Бухары сообщает Арминий Вамбери (1832–1913) – по результатам посещения Средней Азии в 1863 году. См.: Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 2003. С. 140.

<sup>4</sup> См., например: Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. С. 234, 248–252; Пантусов Н. Молитвенный сеанс ордена джагрие-кадрие в Ташкенте // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. X. Омск, 1888. С. 1–9; Гейер И. Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края. I. Ишаны: сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. I. Ташкент, 1891. С. 74–75, 82; Пантусов Н. Орден хуфие // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. XII. Вып. 5. Казань, 1895. С. 387–408; Смирнов Е.Т. Дервишизм в Туркестане // Материалы по мусульманству. Вып. II. Ташкент, 1898. С. 17–19; Маллицкий Н. Ишаны и суфизм: сборник материалов по

<sup>1</sup> Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886. С. 234–252.

<sup>2</sup> Записки о Бухарском ханстве: (Отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича) / вступ. ст. и коммент. В.Г. Воловникова и Н.А. Халфина. М., 1983. С. 60–62.

этого времени не выходят за рамки общей информации о *зикре* и во многом стандартных описаний этого ритуала.

Примером глубоко реалистичного подхода к этому явлению могут служить работы Н.С. Лыкошина. Ученый не только непосредственно наблюдал проведение *зикра* и знакомился со специальной суфийской литературой на персидско-таджикском и тюркском языках (что принимали его предшественники и современники, включая и П. Позднева), но и целенаправленно собирал «полевой материал», опрашивая многих известных в его время *ишанов* и других представителей *тасаввуфа*. В ранний период занятий этой темой Н.С. Лыкошин публикует тексты о *тасаввуфе* в переводе с европейских и восточных языков<sup>1</sup>. Его привлекали фигуры Ходжи Ахмада Йасаи и Машраба, сочинения которых он переводил с тюркского и исследовал их воззрения<sup>2</sup>. Среди ранних работ ученого – содержательная статья «Роль дервишей в мусульманской общине ташкентских туземцев», написанная еще в 1895 г.<sup>3</sup> Исключительную научную ценность

представляет составленный Лыкошиным список ташкентских *ишанов* (54 имени) с важной практической информацией и с указанием на их принадлежность к тому или иному ордену по виду *зикра* («ордена кадриа-джагрия», «ордена накш-бандиа-хуфия», «ордена кадриа-джагрия-хуфия» и т.д.)<sup>4</sup>.

Нередко отдельные замечания и комментарии Лыкошина содержат уникальные сведения, как, например, следующее свидетельство в статье о музыке: «Один знакомый мне *ишан* применяет струнную музыку для скорейшего приведения себя и своих *муридов* в состояние экстаза»<sup>5</sup>. Это свидетельство вместе с позднейшими данными о музыке в ритуалах различных братств (нотные записи *зикров* В.А. Успенского 1920–40-х гг.), опровергают утверждение П. Позднева: «В Туркестане дервиши при совершении *зикра* вовсе не употребляют музыки по неумению приладить ее к своим обрядам; зато они заменяют ее пением, в высшей степени неприятным для слуха»<sup>6</sup>.

Картина взаимодействия двух музыкальных миров будет неполной, если не сказать хотя бы коротко об отношении народов Средней Азии к русской и европейской музыке в целом, о путях ее постижения. Примеров такого отношения в XIX в. известно немного. Не исключено, однако, что такая ситуация объясняется нашим недостаточным знанием источников. Сведения об отношении к русской музыке представителей мусульманского общества содержатся в источниках на восточных языках в арабской графике.

мусульманству. СПб., 1899. С. 92–93; Лыкошин Н. Роль дервишей в мусульманской общине ташкентских туземцев: сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. VII. Ташкент, 1899. С. 94–115; Гейер И.И. Туркестан. Ташкент, 1909. С. 32–33.

<sup>1</sup> Лыкошин Н. Перевод «Рисалля-и-тарикат»: сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. VII. Ташкент, 1899. С. 137–157; Лыкошин Н.С. Вертящиеся дервиши / пер. с фр. // Русский Туркестан. Ташкент, 1901. № 172.

<sup>2</sup> Лыкошин Н.С. Премудрость Хазрет-Султана Арифин-Ходжа-Ахмада Яссаи / пер. с тюрк. Н.С. Лыкошина: сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Ташкент, 1901. Т. 9. Ч. 2. С. 76–105; Дивана-и-Машраб. Жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае / с тюркского перевел и снабдил примечаниями Н.С. Лыкошин. Самарканд, 1910. См. репринтное издание: Ташкент, 1992.

<sup>3</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. С. 144–156.

<sup>4</sup> Лыкошин Н.С. *Ишаны ташкентские*: сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. VII. С. 116–136.

<sup>5</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: очерки быта туземного населения. С. 329.

<sup>6</sup> Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. С. 190.

Так, известный историк и литератор Хакимхон Масъумхон в своих воспоминаниях о путешествии в Россию (первая половина XIX в.) сообщает о слушании русской музыки на приеме у губернатора Омска. Автор использует традиционную восточную терминологию: «Певцы кое-что спели красивыми голосами на своем языке» («Мутриблар нагма айлаб уз тилида хазин овоз бирла бир нима укийдур»)<sup>1</sup>.

Подобно ранним примерам восприятия русскими музыки «туземцев», слушатели-мусульмане, даже музыканты, относились к русской музыке гармонического склада безразлично. Упомянутый военный капельмейстер Август Эйхгорн отметил в своем дневнике отсутствие какой-либо реакции на звучание музыки в европейском гомофонно-гармоническом складе у его знакомого музыканта из Бадахшана: «Моя игра на скрипке, как кажется, ему понравилась. Но аккорды на фортепиано или что-нибудь иное не производили на него никакого впечатления. Однако он тотчас узнавал ту или иную из своих мелодий, сыгранных на фортепиано даже с аккордовым сопровождением»<sup>2</sup>.

Имеется немало свидетельств о посещении правящей аристократической прослойкой и мусульманской интеллигенцией различных российских городов в XVIII–XIX вв. в составе посольств, а также по другим обстоятельствам. Здесь они сталкивались с проявлением музыкальной жизни русских, в том числе в ее высоких образцах (во время приемов, посещения театров, концертов и т.п.). Так, крупный бухарский придворный



**Рис. 5.** Девушка с дутаром (возможно, русская или татарка). Фотография И. Илхамджана. Старый Ташкент. Начало XX в. Фото из коллекции А.Б. Джумаева

чиновник Мирза Салимбек (1850–1930) рассказывает о «ласковых песнях» полюбившейся ему русской девушки, дочери крупного российского предпринимателя, сопровождавшей бухарскую делегацию в Петербург; о выступлении русского цирка в Кермине, где «красивые девушки, луноликие христианки устраивали групповые танцы и пели песни» и т.п.<sup>3</sup> (Рис. 5)

Значительным источником о восприятии русской музыкальной культуры, несомненно, остаются сочинения бухарского интеллектуала Ахмада Дониша (1827–1897), в которых приведены

<sup>1</sup> Хакимхон. Хотиралар / Нашрга тайерловчилар: Холид Расул ва Махбуба Кодирова. Тошкент, 1966. Б. 34.

<sup>2</sup> Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи). Август Эйхгорн. Музыкально-этнографические материалы. С. 144.

<sup>3</sup> Мирза Салимбек. Тарих-и Салими (источник по истории Бухарского эмирата) / пер. с перс. Н.К. Норкулова. Ташкент, 2009. С. 83, 114, 117.



известные исследователям его впечатления о музыкальной жизни России. На Ахмада Дониша произвела сильное впечатление игра на фортепиано, которое он «представил», в соответствии со своими знаниями о восточных музыкальных инструментах, как «гигантский и украшенный сантур» (самтури азим ва музайян)<sup>1</sup>. Ахмад Дониш был очарован красотой и искусством пения известной итальянской певицы (колоратурное сопрано) того времени Аделины Патти (1843–1909) и даже посвятил ей восторженное стихотворение<sup>2</sup>. В текстах Дониша, посвященных Патти, так же как и в описании игры на фортепиано, совмещены современные европейские и традиционные восточные образы. Так, например, характеризуя голос Патти, Дониш обращается к типичному сравнению с пением соловья: «Верхние звуки ее голоса (*дар нолаи зераиш*) заставляли замолкнуть соловья и жаворонка, а в нижних звуках (*дар савти бамаиш*) ее голос, подобный наю, принимал вид карная»<sup>3</sup>.

Возрастание положительных мнений о музыке русских происходит на рубеже XIX–XX вв. и в предреволюционное время, и связано оно с именами просветителей-джадидов и известных поэтов того времени (Фурката, Муками, Ташходжа Асири Худжанди и других). Большой известностью пользовались стихи и стихотворные послания Закирджана Фурката (1858–1909),

<sup>1</sup> Ахмад Дониш. Путешествие из Бухары в Петербург: избранное / подг. текста и коммент. Р. Хади-Заде; пер. с тадж. М.Н. Османова и Л.Н. Демидчик. Сталинабад, 1960. С. 129; Ахмади Дониш. Осори баргузида. Ба чоп тайеркунандагон Р. Ходизода, А. Абдуллоев. Душанбе, 1976. Б. 80. *Сантур* – инструмент трапециевидной формы (типа цимбал), известный в разных типологически сходных формах (*чанг, канун*) в Иране, Средней Азии, Восточном Туркестане.

<sup>2</sup> Ахмад Дониш. Путешествие из Бухары в Петербург. С. 140–141.

<sup>3</sup> Ахмади Дониш. Осори баргузида. С. 102.

посвященные знакомству с русской культурой, которые он публиковал, в частности, в газете «Туркистон вилоятининг газети» в конце XIX в. Два своих известных, тематически связанных стихотворения, опубликованных в этой газете в 1891 г., Фуркат посвятил русской музыке. Их появление – непосредственная реакция поэта на посещение им театральных представлений, концертов и торжественных мероприятий с исполнением музыки. Первое из них – «Тошкент шахрида булган нагма базми хусусида» («О музыкальном собрании, состоявшемся в Ташкенте») – возникло под впечатлением от посещения поэтом концерта в русской части Ташкента 1 июня 1890 г. (До написания и публикации этого стихотворения Фуркат выразил свое восторженное отношение к русской музыке и ее исполнителям в «Туркистон вилоятининг газети» от 14 июля 1890 г.). Второе – «Нагма ва нагмагар ва анинг асбоби ва ул нагма таъсири хусусида» («О музыке, музыкантах, их инструментах, а также о производимом музыкаю впечатлении») – продолжает и расширяет тему первого стихотворения. Фуркат восхищается услышанным и увиденным на концертах и в возвышенных тонах описывает «процесс» исполнения и вызываемые русской музыкой эмоционально-эстетические переживания<sup>4</sup>. Как и его предшественник Ахмад Дониш, Фуркат был очарован игрой на рояле и выразительными возможностями этого инструмента. Используя, за небольшим исключением, в описании музыки термины и понятия собственной узбекской (тур-

<sup>4</sup> См.: Туркистон вилоятининг газети. 1891. 22 февраля. № 7. См.: Фуркат. Избранное / сост. Халид Расулев. Ташкент, 1963. С. 32–39, 384. Также: Муками. Фуркат. Избранные произведения / вступ. ст., сост. и примеч. А.А. Зырина. Л., 1972. С. 188–195. Стихотворения Фурката в переводе на русский язык привлекались в исследованиях по истории музыки музыковедами Узбекистана.

кестанской) традиционной музыки, Фуркат выступает последовательным сторонником освоения и изучения русской музыкальной культуры.

Знакомство туркестанских меломанов и широкой публики с русской и европейской музыкой усилилось вместе с распространением в Средней Азии граммофона и фонографа, история которых заслуживает специального изучения<sup>1</sup>. Просвещенные жители Туркестана, и в особенности джадиды, горячо приветствовали появление в крае этих новшеств и посвящали им восторженные строки на узбекском и таджикском языках.

Первое знакомство с фонографом и граммофоном для некоторых известных деятелей культуры Узбекистана стало значительным событием в жизни, отразившись в их воспоминаниях (например, у известного писателя Айбека, крупного научного и культурного деятеля, первого президента Академии наук Узбекской ССР Ташмухамеда Кары-Ниязова и других). В Туркестане стало модным и престижным устанавливать граммофоны с набором пластинок в чайханах, а также в домах состоятельных граждан. Первую чайхану с граммофоном в старой части Ташкента в 1905 г. открыл предприимчивый человек с широкими культурными интересами Ильхомджон Иногомджонов (1872–1938) – больше известный в народе под именем Ильхома-самоварчи. Граммофон для своей чайханы он приобрел в Москве. На открытие чайханы пригласили известного певца Муллу Туйчи Ташмухамедова (Туйчи-хофиза, 1868–1943). Объявление о «чудесах гирмофона» привлекло в чайхану огромное количество

людей, а прослушивание музыки вызвало у них бурную реакцию, граничащую с культурным шоком.

Достоинства граммофона воспел поэт-просветитель Ташходжа Асири Худжанди (1864–1915), посвятивший ему специальную газель с набором традиционных образов, потрясающих метафор и сравнений<sup>2</sup>. Приведу фрагмент в моем смысловом переводе из стихотворения Асири:

Приятен слуху моему звук чародея граммофона,  
Дал душу телу моему звук из трубы граммофона.  
Христос от его вздохов выучился способности  
оживлять,  
Обучил Иисуса чудесному дуновению устоз граммофон.

Его высокие и низкие звуки повергли в прах искусство Давуда и Венеры,

Где еще на земле и в небесах такой инструмент –  
задушевный друг граммофон.

Не говори, что в музыке высокое вознесение у инструмента мусикора,

В сравнении с ним величественней по достоинству высокий полет граммофона.

Мало равных ему и подобных ему редкостных примеров,

Асири, короче говоря, нет в мире сотоварища граммофону (**Рис. 6**).

Нельзя не упомянуть и о своеобразном увлечении бухарских эмиров русской военной духовой музыкой. В дворцовой практике Бухарского ханства, судя по разным источникам, уже в середине XIX в. был создан военный духовой оркестр, состоявший из местных музыкантов, ос-

<sup>1</sup> См. об этом: *Джумаев А.Б.* Предмет любви и почитания. Из истории распространения граммофона в Средней Азии // *Иные берега. Журнал о русской культуре за рубежом.* М., 2012. № 1(25). С. 72–79.

<sup>2</sup> *Тошходжа Асири Худжанди.* Избранные произведения / сост., вступ. ст. и примеч. Саадулло Асадуллаева. М., 1982. С. 155–156.



Рис. 6. Дети с граммофоном. Бухара, 1924 г.  
Фото из семейного архива Хакимовых

воивших европейские инструменты. Репертуар состоял из переложений отдельных собственно восточных мелодий, а также военной музыки в виде различных русских и европейских маршей. Музыка разучивалась музыкантами на слух, без использования нот<sup>1</sup>.

Подытоживая сказанное выше, необходимо подчеркнуть, что досоветский период развития «музыкально-этнографических» исследований в рамках российского востоковедения, несомненно, принадлежит к ярким страницам истории российской науки и культуры. Даже на отдельных рассмотренных примерах видно, что эти работы охватывали широкий круг вопросов и тем, отражавших музыкальную жизнь народов Средней Азии в самых различных ее проявлениях. Благодаря музыкально-этнографическим исследованиям российских ученых для будущих поколений и истории музыкальной культуры Средней

<sup>1</sup> См., в частности: *Андреев М.С., Чехович О.Д.* Арк (кремль) Бухары в конце XIX – начале XX в. Душанбе, 1972. С. 121.

Азии были сохранены бесценные материалы, документы и свидетельства по целому ряду музыкально-культурных феноменов, большинство из которых уже навсегда ушли в небытие.

Вместе с тем музыкально-этнографические исследования того времени имели и свои недостатки, которые стали осознаваться в первые годы советской власти. Большинство исследований проводилось спонтанно, как проявление частной инициативы, не существовало какой-либо планомерной научной работы. Существенным пробелом оставалась неразработанность свода понятий и терминов, отсутствовали специальные методики и общие методологические подходы. Не велось и специальной музыкально-этнографической библиографической работы. Все вместе это порождало большой разноречивой и путаницу, дублирование и повтор уже имеющихся сведений.

Тем не менее накопленный российскими учеными опыт работы с музыкально-этнографическим материалом был «подхвачен» и продолжен на более высоком и систематическом научном уровне теми, кому довелось продолжить работу уже в новое, советское время. Особого внимания среди них заслуживает деятельность выдающегося востоковеда А.А. Семенова (1873–1958). С его именем связано формирование советского музыкального востоковедения, одним из основоположников которого его по праву следует считать<sup>2</sup>. Живой интерес к музыке среднеазиатских народов А.А. Семенов – человек с высокими художественными вкусами и интересами – начал

<sup>2</sup> О вкладе Семенова в советское музыкальное востоковедение и искусствоведение см.: *Джумаев А.Б.* Александр Александрович Семенов – исследователь художественной культуры народов Средней Азии и Ирана // *Иран-наме. Научный востоковедческий журнал.* Алматы, 2013. № 3(27). С. 258–05.

проявлять еще в своих дореволюционных исследованиях по самым разным направлениям востоковедения. Интереснейшие сведения о музыке и различные материалы, имеющие отношение к музыке среднеазиатских народов, можно обнаружить во многих его старых работах.

В начале 1930-х гг. известный советский музыковед и музыкальный этнограф, один из организаторов советского музыковедения в Узбекистане Елена Евгеньевна Романовская (1890–1947), в конце жизни – заместитель директора по научной части Научно-исследовательского института искусствознания в Ташкенте, приглашает А.А. Семенова в НИИИ для разработки нового направления научных исследований – по выявлению, переводу и изучению средневековых трактатов о музыке на восточных языках. Это направление стало со временем неотъемлемой частью советского музыкального востоковедения.

Круг задач, определяемых Е.Е. Романовской для советского музыковедения в Узбекистане, продолжал основную линию музыкально-этнографических исследований, которые велись российскими учеными в дореволюционном Туркестане. Главная задача состояла в максимально полной и точной (без искажений и идеологических изыятий) фиксации и сохранении уходящего (вместе со старым бытом) старого музыкального наследия. Вот как сформулировала ее сама Романовская в докладе «Музыкальные записи фольклора» на конференции по фольклору и этнографии Средней Азии (организована АН СССР в Ташкенте с 4 по 10 апреля 1944 г.): «Надо повести решительную борьбу с украшательством текстов, попытками придать им традиционную литературную форму, “олитературить” их. Это ведет к фальсификации фольклора. Запись каждой песни должна быть прежде

всего точным документом, если она претендует на научность». И здесь же, очерчивая круг подлежащих фиксации явлений традиционного народного музыкального творчества, Романовская говорила: «Все, чем звучал город, что исполнялось в домах и чайханах, на открытых гуляньях, на площадях во время представления кукольных театров, представлений дарбазов и кызыкчей, – все это представляет богатейшее музыкальное творчество, подлежащее изучению и дальнейшему использованию, как народная основа, народная форма, для создания социалистического искусства»<sup>1</sup>.

Первые шаги по формированию музыкального востоковедения были начаты с разработки сводной библиографии по теме с учетом восточной и европейской литературы и словаря восточных музыкальных терминов. Этим восполнялись недоработки музыкально-этнографических исследований прошлого и закладывались научные перспективы на будущее. Обе эти работы были выполнены А.А. Семеновым при деятельном участии В.М. Беляева, подлинного инициатора и организатора советского музыкального востоковедения<sup>2</sup>. Словарь Семенова насчитывал около 500 терминов, собранных им путем опроса музыкантов – носителей традиции в разных регионах Узбекистана и анализа средневековых письмен-

<sup>1</sup> Романовская Е. Музыкальные записи фольклора: Доклад на конференции по фольклору и этнографии Средней Азии. Ташкент, 4–10 апреля 1944 г. в АН СССР: Рукопись в библиотеке НИИИ АН Республики Узбекистан. Шифр МИ, Р–69. Инв. 196. № 100. С. 2–3.

<sup>2</sup> Семенов А.А. Библиографический указатель восточной и европейской литературы о восточной музыке. Ташкент, 1938. Рукопись в библиотеке НИИИ АН Уз. МИ, С–30. Инв. 13. № 109; Семенов А.А. Словарь узбекских музыкальных терминов с включением в него арабских и персидских музыкальных терминов, имеющих отношение к узбекской музыке / под ред. В.М. Беляева. Ташкент, 1941. Рукопись в библиотеке НИИИ АН Уз. МИ, С–30. Инв. 104. № 105.

ных источников – трактатов о музыке. В предисловии к словарю В.М. Беляев и обозначает название новой дисциплины – «Музыкальное востоковедение»<sup>1</sup>.

К обдумыванию и формулированию основных принципов и содержания новой научной области – музыкального востоковедения В.М. Беляев приступил еще ранее, в середине 1930-х гг. Об этом свидетельствует обнаруженная мной копия его письма к востоковеду Е.Э. Бертельсу, датированная 8 сентября 1935 г. и хранящаяся в архиве В.М. Беляева во Всероссийском музейном объединении музыкальной культуры им. М.И. Глинки в Москве. Напомним, что Е.Э. Бертельс (1890–1957) – выдающийся советский ученый – проявлял большой интерес к разработке музыкально-востоковедческой тематики и ему принадлежат несколько серьезных работ по проблемам восточной музыки. Этому способствовало и то, что Е.Э. Бертельс наряду с востоковедным образованием получил и высшее музыкальное образование, окончив Петроградскую консерваторию. Е.Э. Бертельс пользовался исключительным авторитетом среди музыковедов, работающих в области музыки Востока. Этим и объясняется непосредственное обраще-

ние В.М. Беляева к ученому по разным вопросам, включая и вопрос о музыкальном востоковедении. Письмо Беляева начинается с просьбы о содействии в получении различных сведений и материалов, а далее он пишет следующее: «Мы хотим здесь ставить вопрос о создании советского музыкального востоковедения. В этом деле, конечно, к Вам обратимся за помощью в самую первую очередь.

Простите меня за смелость, с которой я обращаюсь к Вам. Желаю Вам хорошей работы»<sup>2</sup>.

Таким образом, данное письмо документально подтверждает время первоначального формирования советского музыкального востоковедения, правопреемника музыкально-этнографических исследований российских ученых. В этот период истории стараниями В.М. Беляева, его соратников, друзей и учеников в СССР, и в первую очередь в его восточных республиках, будет организована большая работа по поддержке строительства новых советских национальных музыкальных культур, составной частью которых станет и советское музыкальное востоковедение.

<sup>1</sup> Беляев В.М. От редактора // Семенов А.А. Словарь узбекских музыкальных терминов с включением в него арабских и персидских музыкальных терминов, имеющих отношение к узбекской музыке. С. 2.

<sup>2</sup> Письмо В.М. Беляева Е.Э. Бертельсу (от 8 сентября 1935 г.): Всероссийское музейное объединение музыкальной культуры им. М.И. Глинки. Ф. 340. Инв. № 4016. № 7550 – Беляев В.М. Копии писем разным лицам и учреждениям. 1935 г., января 5 – декабря 28. С. 44.



Виолетта Юнусова

## МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РОССИЙСКИХ УЧЕНЫХ

Музыкальные инструменты являются важной составляющей музыкальной культуры, одновременно представляя материальную и духовную культуру народа. Они «могут рассматриваться в разных ракурсах – как явления материальной культуры, как определенные исторические, социальные, национальные атрибуты, как акустические системы – и составлять соответственно предмет самых различных наук: истории, социологии, этнографии, акустики»<sup>1</sup>. Инструменты исследуются и как предметы декоративно-прикладного искусства, как важная часть религиозных ритуалов, они фиксируют звуковые (термин Ф. Бозе) идеалы народа, теоретические аспекты исполняемой на них музыки, служат своего рода нотацией в музыке устной традиции.

Работы российских ученых, посвященные музыкальным инструментам Центральной Азии, с точки зрения научного подхода можно разделить на четыре группы: исследования археологов и этнографов, для которых инструмент – прежде всего археологический артефакт, памятник культуры; труды историков музыки и этномузыковедов; работы этноорганологов – специалистов в области традиционных музыкальных инструментов и инструментальной музыки. Впро-

<sup>1</sup> *Мацевский И.В.* Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сборник статей и материалов в двух частях. Ч. 1. М., 1987. С. 15.

чем, иногда, грани между вторыми и третьими видами провести очень трудно. Четвертую группу составят музыкально-энциклопедические издания, в которых музыкальные инструменты рассмотрены как в рамках общей статьи по определенной музыкальной культуре, так и отдельно, с подробным описанием их конструкции, технико-акустических параметров, характеристики звучания и пр. В статье на конкретных примерах будут кратко охарактеризованы выделенные группы исследований музыкальных инструментов Центральной Азии.

К первой группе работ относятся труды археологического и этнографического профиля, которые явились исторически первым этапом изучения музыкальных инструментов Центральной Азии. После присоединения Средней Азии к России во второй половине XIX столетия музыкальные инструменты региона изучал Август Федорович Эйхгорн (1844 – после 1909) – скрипач, капельмейстер, работавший с 1870 по 1883 г. военным капельмейстером в Ташкенте. В это время он создал первую коллекцию музыкальных инструментов<sup>2</sup>, которая демонстрировалась в Петербурге, Москве и Вене<sup>3</sup>. В числе собранных им

<sup>2</sup> *Эйхгорн А.Ф.* Полная коллекция музыкальных инструментов народов Центральной Азии А.Ф. Эйхгорна (бывшего военного капельмейстера в Ташкенте): каталог. СПб., 1885. Ныне коллекция А.Ф. Эйхгорна хранится во Всероссийском музейном объединении музыкальной культуры им. М.И. Глинки в Москве.

<sup>3</sup> *Векслер С.М.* Музыкально-историческое наследие узбекского народа // Очерки истории музыкальной культуры

и вошедших в «Полную коллекцию...» инструментов значатся: хордофоны<sup>1</sup> (струнные) – *домбра (думбра), дутар*, аэрофоны (духовые) *кобыз, сыбызгы*, башкирский *курай*, а также афганские хордофоны – *ситар, чартар, панчтар* и другие инструменты соседних народов<sup>2</sup>.

Среди исследований этой группы выделяются работы Рюрика Леонидовича Садокова (1929–1984) и Владимира Николаевича Басилова (1937–1998). Первый опирался на археологические памятники, второй – на живую практику своего времени. Р.Л. Садоков был одним из пионеров музыкальной археологии в нашей стране. Справедливо полагая, что музыкальный инструмент является важнейшим источником изучения древней музыкальной культуры, звучание которой мы уже никогда не узнаем, он поднимал важные методологические вопросы становления этого научного направления.

Основной задачей становления музыкальной археологии он считал выход «из сферы иллюстративной в область специального изучения» исторических источников по музыкальным инструментам и инструментальной музыке<sup>3</sup>. Важной задачей ученый считал также расширение

круга проблем, избегая ограниченности только проблемами музыкальных инструментов: «Музыкальная культура Древнего мира, запечатленная, отраженная в материалах археологических раскопок, – вот сфера деятельности музыкальной археологии», – писал ученый<sup>4</sup>. И в своих работах по музыкальным инструментам и музыке Центральной Азии он следовал этим задачам<sup>5</sup>.

Он основал иконографическое направление в музыкальной археологии, углубленно анализировал памятники изобразительного искусства<sup>6</sup>. Его работы, написанные рукой неравнодушного человека, влюбленного в дело, которым он занимался, привлекали не только скрупулезностью анализа, но и умением увлечь читателя. Так, исследуя исчезнувшую из употребления в Центральной Азии угловую арфу<sup>7</sup>, он буквально в жанре детективного расследования искал не только ее истоки, особенности функционирования, но и причины исчезновения, привлекая для этого материал практически по всем культурам древнего Востока, Африки, где встречались инструменты этого типа. Он открыл древнейшее изображение большой угловой арфы в Центральной Азии (из Кой-Клылган-калы), датированное IV веком до н.э.<sup>8</sup>, описал бесколковую (с помощью тяжей) систему крепления ее струн, раскрыл зависимость типа натяжения струн и диапазона

Узбекистана: сб. статей / вступ. ст. М.С. Ковбаса. Вып. I. Ташкент, 1968. С. 19.

<sup>1</sup> Классификация музыкальных инструментов дается согласно общепринятой в инструментоведении систематике Э.М. фон Хорнбостеля и К. Закса: хордофоны (струнные). Аэрофоны (духовые), мембранофоны (ударные с мембраной), идиофоны (самозвучащие). См. подробно: *Эрих М. фон Хорнбостель и Курт Закс. Систематика музыкальных инструментов* / пер. И.З. Аллендера // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сборник статей и материалов в двух частях. Ч. I. М., 1987. С. 229–261.

<sup>2</sup> Здесь и далее транслитерация названий инструментов дается согласно источникам.

<sup>3</sup> *Садоков Р.Л. Археологические источники в изучении музыкальной культуры Древнего мира* // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сборник статей и материалов в двух частях Ч. I. М., 1987. С. 138.

<sup>4</sup> Там же. С. 143.

<sup>5</sup> См.: *Садоков Р.Л. Музыкальная культура древнего Хорезма*. М., 1970; *Его же: Тысяча осколков золотого саза*. М., 1971; и др.

<sup>6</sup> *Садоков Р.Л. Музыкальные инструменты древнего Хорезма в памятниках изобразительного искусства IV–III вв. до н.э. – III–IV вв. н.э.* // Музыка народов Азии и Африки / ред., сост. В. С. Виноградов. М., 1969. С. 20–34.

<sup>7</sup> *Садоков Р.Л. Тайна сладкозвучной арфы (к историческому прошлому исчезнувшего среднеазиатского музыкального инструмента)* // Советская этнография. 1970. № 2. С. 150–165.

<sup>8</sup> Там же. С. 151.

древней арфы. Описывая детали, Р.Л. Садоков не забывал общую задачу – исследования музыкальной культуры: «Музыкальная культура далекого прошлого – не только Хорезма! – соткана из тесно переплетающихся между собой музыкальных, религиозных, танцевальных, военных, трудовых, обрядовых других представлений. Поэтому мало ограничиться констатацией лишь одного факта – существования арфы, – важно разгадать общий смысл, восстановить тот кусок древней жизни, где музыкальный инструмент, в данном случае арфа, занимает свое особое место. Для этого нужно использовать весь арсенал имеющихся источников»<sup>1</sup>.

Сравнивая угловую арфу разных народов, ученый отмечал, что она создавалась «в условиях вполне развитой музыкальной культуры»<sup>2</sup>, могла мигрировать из одной культуры в другую. Выделенный им период бытования пяти центральноазиатских арф, найденных археологами, охватывал, по его мнению, одиннадцать веков и позволял сделать предположение об их распространении в Китай (где этот тип арфы называется *кунхоу*), где музыка и инструменты из Центральной Азии были широко распространены. В дальнейшей судьбе инструмента он видел историческую загадку: *кунхоу* в Китае окончательно вышла из употребления в XIII в.<sup>3</sup> В Цен-

тральной Азии полоса молчания продлилась с VIII до XV–XVI вв.<sup>4</sup>

Далее появляется инструмент под названием *чанг*, так называли арфу в конце обозначенного периода, но в современной культуре региона этим термином обозначаются цимбалы. По моему мнению, исчезновение центральноазиатских арф можно объяснить изменившейся музыкальной практикой, в частности – появлением масштабных вокально-инструментальных циклов 12 макомов (дувоздах маком, ныне их осталось шесть – шашмаком, двенадцать макомов сохранилось только в уйгурской культуре). Для исполнения этой музыки требовались технически более совершенные инструменты, такие как танбур, рубаб, гиджак. Арфы, с их несовершенной системой крепления струн и необходимостью долгой настройки, перестали отвечать потребностям музыки того времени.

Большой интерес к современным музыкальным инструментам проявлял В.Н. Басилов, основная сфера деятельности которого была связана с изучением доисламских верований, шаманской, суфийской практики в регионе<sup>5</sup>. Всесторонний комплексный характер его исследований определил необходимость описания музыкального инструментария, задействованного в ритуальной практике, функций инструментов, особенностей их строения в связи с использованием в шаманских камланиях и суфийских радениях. Его наблюдения, очень точные и тонкие, касаются узбекских, туркменских, казахских, каракалпакских музыкальных инструментов.

<sup>1</sup> Садоков Р.Л. Тайна сладкозвучной арфы (к историческому прошлому исчезнувшего среднеазиатского музыкального инструмента). С. 153. Интересный материал по этой проблеме содержится в статье: Мешкерис В.А. Эволюция типология и миграция струнных инструментов Средней Азии VI–IV вв. до н.э. – IV в. н.э. (Алтай, Хорезм, Восточная Парфия) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов мира. Вып. I. СПб., 1996.

<sup>2</sup> Садоков Р.Л. Тайна сладкозвучной арфы. С. 157.

<sup>3</sup> Здесь ученый ошибается: китайские изображения *кунхоу* более позднего времени встречаются довольно часто. – В. Ю.

<sup>4</sup> Садоков Р.Л. Тайна сладкозвучной арфы. С. 162–163.

<sup>5</sup> В ракурсе данной статьи наиболее известна его работа: Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 327 с.



Описывая камлание туркменского шамана (порхана), В.Н. Басилов отмечает привлечение нескольких музыкальных инструментов: струнного щипкового *дутара*, смычкового *гыщака*, духового, который он определяет как дудку<sup>1</sup>, одновременно он указывал звучащий репертуар: «Музыку любят духи (*арвах-эуын*). (Рис. 2).

Нужна была не всякая музыка; информаторы подчеркивают, что следовало играть мелодию *Новайы* (т.е. мелодии песен на слова Алишера Навои) – “только на нее приходят духи: *пери* (в образе женщины) и *джинны* (в образе мужчины). Духи любят эту мелодию и в плаче падают, слушая ее”». Употребление струнного инструмента, сопровождающего камлание, ученый относит к специфике тюркских элементов<sup>2</sup>. Действительно, в казахской шаманской практике также употребляется струнный смычковый *кыл-кобыз* (Рис. 3).

Описывая центральноазиатские бубны в шаманской практике, В.Н. Басилов обращает внимание на их конструктивные отличия от аналогичных инструментов для светского музицирования, в частности наличие солярных знаков на мембране, проколов и т.д. Все инструменты используются для призывания духов и контакта с ними.

Вторая группа работ по музыкальным инструментам региона связана с историческими исследованиями. Они активизировались в советский период, когда возникла необходимость создания истории музыки Центральной Азии. В этой работе, особенно на первых порах, участвовали

<sup>1</sup> Возможно, имеется в виду язычковый *дилли-туйдук*.

<sup>2</sup> Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: историко-этнографические очерки: сб. статей / отв. ред. канд. ист. наук В.Н. Басилов. М., 1986. С. 98, 198.



Рис. 2. Туркменский *гиджак*. г. Дашауз. 2015 г.  
Фото автора



Рис. 3. Казахский *кыл-кобыз*. Национальный музей.  
Астана. Фото автора

преимущественно российские ученые. Большую работу по собиранию и систематизации традиционной музыки Центральной Азии проводили, В.А. Успенский, В.М. Беляев, А.В. Затаевич, Б.Г. Ерзакович, В.С. Виноградов и другие исследователи. Традиционная музыка, которая по традициям того времени ассоциировалась исключительно с докомпозиторской музыкой<sup>1</sup>, т.е. музыкой до Октябрьской революции 1917 г., в таком качестве она была включена в первые учебные пособия. В этой связи показательны «Очерки по истории музыки народов СССР»<sup>2</sup> В.М. Беляева (1888–1968), подготовленные в стенах Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. В комплексную характеристику традиционной музыкальной культуры региона ученый включает описание некоторых,

<sup>1</sup> Это подтверждается и тем фактом, что в многотомной Истории музыки народов СССР: в 7 т. М., 1966–1995, рассматривающей развитие культур после 1917 года, разделы о традиционной музыке отсутствуют.

<sup>2</sup> Беляев В.М. Очерки по истории музыки народов СССР. Вып. 1. Музыкальная культура Киргизии, Казахстана, Туркмении, Таджикистана и Узбекистана. М., 1962.

основных, по его мнению, традиционных музыкальных инструментов и музыки. Сведем эти инструменты в следующую таблицу.

Данная таблица не исчерпывает богатства инструментария Центральной Азии (к примеру, в созданном в 1980-е гг. труде С. Субаналиева<sup>3</sup> только киргизских инструментов начитывается 31, у Беляева – 6), однако она впервые дала возможность сравнительной характеристики этих музыкальных культур, что позволило ярче выделить их своеобразие.

Примечательно, что В.М. Беляев выделяет из традиционной музыки формы народного профессионализма<sup>4</sup>, характерные для большинства

<sup>3</sup> Субаналиев С. Киргизские музыкальные инструменты. Фрунзе, 1986.

<sup>4</sup> Известный российский этноорганолог И.В. Мациевский по тому поводу пишет: «<...> инструментальная музыка как раз является тем феноменом народного искусства, где особенно рельефно обнаруживает себя шаткость часто выдвигаемой музыковедением оппозиции “фольклор – профессиональная музыка” и функциональной модели видов творчества по степени их профессионализма: 1) профессиональное искусство (организованный профессионализм; 2) самодеятельность (организованное любительство);

Таблица 1. Музыкальные инструменты в труде В.М. Беляева

Тип инструмента	Киргизия	Казахстан	Туркмения	Таджикистан	Узбекистан
Хордофоны щипковые	комуз	домбра	дутар	думбрак, дутар, рубаб памирский, танбур	дутар, танбур, рабоб, чанг (цимбалы)
Хордофоны смычковые	кыяк	кобыз	гыджак	гиджак	кобуз
Аэрофоны	чоор (сыбызгы), сурнай, керней	сыбызгы, сурнай, карнай	тюйдюк, дилли-тюйдюк	тутык, кошнай, най, сурнай, карнай	най, сурнай, кошнай, карнай
Мембранофоны		даулапы (литавры)		дойра, тавляк, нагора	дойра, нагора,
Идиофоны	темир комуз (варган)	шан кобыз	гопыз	кайрок	

инструментальных традиций Центральной Азии, приводит записи инструментальной музыки, а также образец табулатурной нотации Нияза Мирзабаши Камиля (ум.1889), известной под названием «хорезмийской»<sup>1</sup>. С помощью ее был зафиксирован цикл шашмакома. Горизонтальные линии показывали ладки на шейке танбура, а точки – места удара плектром (*нохуном*), ритм не фиксировался (Рис. 4).

Он также проводит классификацию традиционных оркестров и ансамблей, выделяя военные, концертные, камерные. Ученый обращает внимание и на факт наличия общих звукорядов музыкальных инструментов, что свидетельствует о фиксации единой ладовой системы традиционной музыки в национальной культуре.

В своих этномузыковедческих трудах В.М. Беляев не только подробно исследует центральноазиатские музыкальные инструменты, но и разрабатывает практические рекомендации по их изучению. В этом плане показателен не утерявший актуальности его труд «Руководство для обмера народных музыкальных инструментов» (далее – «Руководство»)<sup>2</sup>, в котором он предлагает изучать народные инструменты: «со стороны их внешнего устройства (линейный обмер инструментов) и со стороны исследования их звукорядов (акустический обмер инстру-

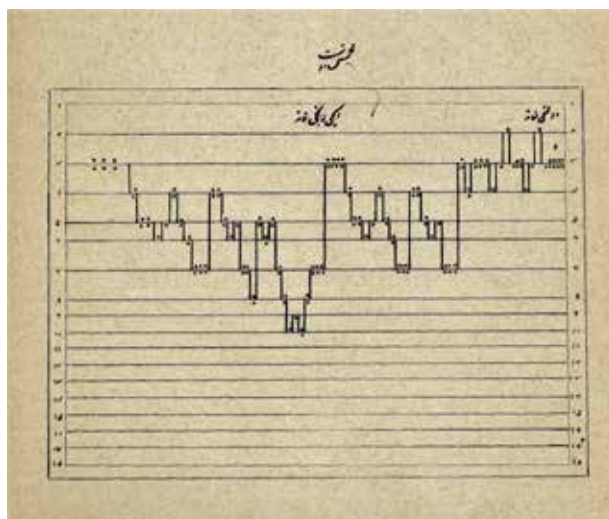


Рис. 4. Хорезмийская нотация  
(по: Беляев В.М. Указ. соч. С. 231)

ментов)»<sup>3</sup>. Для обмера он предлагает учитывать местные виды мер, такие как китайский фут, вавилонский локоть, вавилонско-персидский фут и другие, подчеркивая, что в таких областях, как ковроткачество, изготовление шелковых тканей и музыкальных инструментов используются единые меры, исследователь непременно должен их изучать<sup>4</sup>. Значительную роль ученый отводит и естественным мерам, так, при изготовлении узбекского дутара и танбура, туркменского дутара используются такие меры, как пядь (*карыш*), 4 пальца, 2 пальца, *сере* (165,6 мм). Определив положение ладков инструмента на шейке, путем пересчета с помощью логарифмической таблицы он получал звукоряды инструмента в центах ( $c^{-1/100}$  темперированного полутона – принятая в академической музыке величина измерения интервала). В результате он выделил и математически обосновал несколько основных звукорядов и систем настройки струнных музыкальных инструментов Центральной Азии с фиксированны-

3) традиционное народное творчество (стихийное любительство». Ошибочность отмеченных логических конструкций на материале инструментальной народной музыки особенно очевидна, ибо здесь как раз явления профессионализма отмечаются чрезвычайно ярко». См.: *Мацевский И.В.* Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки. С. 11.

<sup>1</sup> *Мацевский И.В.* Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки. С. 231.

<sup>2</sup> *Беляев В.М.* Руководство для обмера народных музыкальных инструментов. М., 1931.

<sup>3</sup> Там же. С. 7.

<sup>4</sup> Там же. С. 10.



Рис. 5. Таджикский музыкант Мурат Эшанкулов с танбуром. Фото автора

ми ладками на шейке. Обычно такие инструменты, например *танбур* или *домбра*, служат эталонами для теоретических исследований (Рис. 5).

В работе он произвел обмер, кроме указанных ранее, бытующих в Центральной Азии *кануна* (восточные гусли), щипкового хордофона *тар*, *ребаб*, узбекских аэрофонов *най*, *сурнай*, хивинского *баябана*, туркменского *тюдюка*. Среди выделенных им звукорядов можно отметить 17-, 22- и 24-ступенные, что звукоряды народных инструментов отличаются значительно сложностью, рассмотрел вопросы развития, эволюции звукорядов<sup>1</sup>. Выявленный основной тон настройки духовых инструментов (аэрофонов) позволил ему сделать вывод о культурных контактах: «Узбекский деревянный най интересен еще и в том отношении, что он является точной копией китайской поперечной флейты, распространенной в Китае. Японии, Индо-Китае и Кашгаре и пришедшей в Узбекистан, несомненно, через Кашгар»<sup>2</sup>. Впрочем, китайские ученые склон-

ны считать, что некоторые инструменты, включая *най*, могли попасть в Китай из Центральной Азии. Вполне допустимо, что они несколько раз перемещались по Шелковому пути<sup>3</sup>.

Несколько ранее, в 1920-е гг., была написана уникальная книга В.А. Успенского (1879–1949) и В.М. Беляева «Туркменская музыка»<sup>4</sup>, которая в полном виде увидела свет только в нашем столетии благодаря стараниям исследователя Шахыма Гуллыева. В 15-й главе первой части речь идет о туркменских музыкальных инструментах: *дутаре*, *гыджакке*, *тюдюке*, исчезнувшем деревянном тюдюке – *тульге*, *гопузе*. В ней исследованы материал, меры изготовления, способы игры, репертуар этих инструментов. Любопытен вывод В.М. Беляева об отсутствии ударных инструментов у туркмен: «Особенностью туркменского инструментария <...> является полное отсутствие в нем ударных инструментов, и это в то время, как музыка соседних с туркменами узбеков вся основана на ритмах узбекского бубна – дойры, дающих ритмическую основу для всей узбекской музыки. Отсутствие у туркмен ударных инструментов лишней раз подчеркивает своеобразие их музыкального мышления, отличного от музыкального мышления других соседних с ними среднеазиатских народов»<sup>5</sup>. Во втором томе (оба тома объединены в одну книгу) содержится большой аналитический раздел, посвященный туркменской музыке, и ценнейшие нотные записи материала, собранного в экспеди-

<sup>3</sup> Подробнее см. нашу статью: Юнусова В.Н. К проблеме исследования музыкальных культур Шелкового пути // Вестник музыкальной науки. Новосибирск, 2016. № 1(11). С. 14–20.

<sup>4</sup> Успенский В.А., Беляев В.М. Туркменская музыка / отв. ред. д-р искусствоведения Ш. Гуллыев; ред. предисл. и коммент. Э. Алексеева. Алматы, 2003.

<sup>5</sup> Успенский В.А., Беляев В.М. Туркменская музыка. С. 99.

<sup>1</sup> Беляев В.М. Руководство для обмера народных музыкальных инструментов. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

ционных поездках В.А. Успенского в 1920-е гг. Первая глава вновь посвящена музыкальным инструментам, которые теперь, после «попытки более дифференцированного подхода...» подразделяются на детские, женские. К детским инструментам здесь добавляются род камышового ксилофона (употребляющийся в виде детской игрушки), аутентичного названия не дается, жужжалка – *сыглавуч*, варган – *гопуз*, как излюбленный инструмент женского музицирования. Далее он анализирует уже известные ранее *дилли-тюдук* (другое название – *баламан*), *тюдук*, *гыджак*, *дутар* (Рис. 6).

Ученый приходит к выводу о том, что детские и женские инструменты туркмен – наиболее древние. Продольная открытая флейта *тюдук* также может быть рассмотрена как наиболее ранний инструмент, она связана с кочевым образом жизни древних туркмен: «Бахши этот инструмент относят к низшему виду инструментов, находящихся в употреблении у пастухов, а не у “серьезных” музыкантов, с инструментами которых (дутаром) он в ансамбле обычно не играет или же участвует очень редко»<sup>1</sup>. Однако, по его мнению, этот инструмент более совершенный, чем другие подобные инструменты Центральной Азии. *Гыджак* и *дутар* он относит к профессиональным инструментам, составляющим ансамбль со сказителем и певцом – *бахши*. Эти инструменты по степени развитости строя он ставит в один ряд с китайской люгней *пипой*, японской – *бивой*, люгнями кавказских народов. По видимому, имеются в виду *тар*, *саз* и *кяманча*.

На основе записей В.А. Успенского, которые сами по себе имеют огромную научную ценность, в книге осуществляется анализ инстру-



Рис. 6. Изготовление туркменского дутара.  
г. Дашауз. 2015 г. Фото автора

ментальных пьес для указанных инструментов, часто построенных как аккомпанемент к песням и потому связанных с их (песен) структурой. Музыка из репертуара *бахши*, как правило, более сложная по строению, также связана с особенностями стихосложения. Особо он выделял пьесы для *дутара* и *гыджака*, относил их к историческому наследию, предостерегал от левацких тенденций по отрицанию этого наследия, что было характерно и для других локальных традиций Центральной Азии.

Специализированные исследования по музыкальным инструментам Центральной Азии проводились как в Москве, так и Ленинграде в секторе инструментоведения Института театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК), которым с 1946 г. руководил известный этнограф и этноинструментовед Константин Александрович Вертков (1905–1972). Его исследования были основаны на материалах Музея музыкальных инструментов, которым он одно время заведовал (на Исаакиевской пл., 5, – научный отдел ЛГИТМиК, ныне – Российский институт истории искусств – РИИИ). Ученый исследовал про-

<sup>1</sup> Успенский В.А., Беляев В.М. Туркменская музыка. С. 338.

блему родства музыкальных инструментов разных регионов СССР, в том числе – Центральной Азии. Он раскрыл ее в ряде своих работ, в том числе в статье «Музыкальные инструменты как памятники этнической и историко-культурной общности народов СССР»<sup>1</sup>, а также в «Атласе музыкальных инструментов народов СССР»<sup>2</sup>, где инструментам Центральной Азии посвящена глава. Вместе с К.А. Вертковым над Атласом трудился известный инструментовед и дирижер Георгий Иванович Благодатов (1904–1982), который также работал в ЛГИТМиКе. Он сделал полное описание коллекции музыкальных инструментов, хранящейся в музее<sup>3</sup>.

На витринах хранились молчаливые инструменты, однако в музее имелись магнитофонные записи их звучания. В начале 1980-х гг. узбекский дутар из этой коллекции озвучил Жасур Кумушевич Расултаев – известный узбекский исполнитель на дутаре и этноинструментовед, тогда аспирант ЛГИТМиК. Он привез из Ташкента шелковые струны, которые были на этом инструменте в прежние времена, но не сохранились, и играл на нем узбекскую традиционную музыку. Это был поистине завораживающий звук!

С 1970–80-х гг. они продолжают в Санкт-Петербургской школе музыкальной этноорганологии и востоковедения, возглавляемой известным российским ученым Игорем Владимировичем

Мациевским (р. 1941). Практически все они, за исключением его работ и исследований автора статьи, принадлежат уже представителям бывших союзных республик, а затем независимых государств Центральной Азии: Ж. Расултаеву (Узбекистан), С. Утегалиевой, П. Шегебаеву (Казахстан), С. Субаналиеву (Киргизстан), М. Эшанкулову (Таджикистан) и др. Эти ученые защитили диссертации по инструментальной музыке Центральной Азии под руководством И.В. Мациевского.

Основополагающим принципом исследования музыкального инструментария в этой школе становится системно-этнофонический метод И.В. Мациевского, который предполагает взаимосвязанное единство музыкального инструмента – музыки – исполнителя<sup>4</sup>: «Главная задача системно-этнофонического метода – способствовать выявлению сути системы “традиционное инструментальное музыкальное искусство” в среде бытования, в процессе ее формирования и развития»<sup>5</sup>. В своих работах, имеющих, как правило, методологический характер и включающих самые разные культуры, ученый не раз обращается к Центральной Азии. Среди музыкальных инструментов, которые он исследует, – казахская *домбра*, узбекские *дутар* и *танбур*, *дойра*, киргизские *чоор*, *доол*, *кяк*, *дилдирек*. В числе инструментальных или вокально-инструментальных жанров, которые включаются им в широкое поле типологически родственных, значатся казахский и киргизский *кюй*, узбекский и таджикский *маком*, азербайджанский *мугам*.

<sup>1</sup> Вертков К.А. Музыкальные инструменты как памятники этнической и историко-культурной общности народов СССР // Славянский музыкальный фольклор: статьи и материалы / сост. и ред. И.И. Земцовский. М., 1972. С. 97–113.

<sup>2</sup> Вертков К.А., Благодатов Г.И., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1963. (2-е изд. М., 1975).

<sup>3</sup> Подробнее об этой коллекции см.: Благодатов Г.И. Постоянная выставка музыкальных инструментов. Л., 1962. В честь Г.И. Благодатова в РИИИ до наших дней проводится ежегодный инструментоведческий конгресс. Мне не раз довелось принимать в нем участие. – В. Ю.

<sup>4</sup> Мациевский И.В. Формирование системно-этнофонического метода в органологии // Методы изучения фольклора. Л., 1983. С. 54–63.

<sup>5</sup> Мациевский И.В. Народная инструментальная музыка как феномен культуры. Алматы, 2007. С. 35.

Все они рассматриваются в контексте обрядов, традиций, ритуалов, военного быта, с выявлением их функции в данных действиях<sup>1</sup>.

Исследователь анализирует роль инструментов в охранительной магии, лечебные практики с использованием инструментов, в частности шаманские традиции пения с аккомпанементом дойры в Уйгурском районе Алматинской области<sup>2</sup>. При этом он вскрывает механизм музыкально-инструментальной терапии: «...наряду с магией и оперированием акустическим воздействием звука немаловажное значение имеет использование *условно-рефлекторных* и *ассоциативных* реакций (поднятие настроения большого при слушании знакомых оборотов, связанных с положительным эмоциональным опытом; торможение возбужденной психики за счет повторов спокойных безмятежных попевок с постепенным замедлением и т.д.), а также внушение и гипноз. От музыканта это требовало не только умения, знания, сноровки, но и особых природных качеств»<sup>3</sup>.

Особое внимание И.В. Мациевский обращает на искусство знаменитых музыкантов Центральной Азии – создателей классики устной традиции, по его определению, «музыки для слушания, неприуроченной и лирической по существу»<sup>4</sup>: казахских Коркута, Курмангазы, Даулетгерей; киргизских Карамолдо, Токтогула, Мураталы и других.

<sup>1</sup> Подробно восточные исследования ученого проанализированы в нашей статье: Юнусова В.Н. Восточный контекст концепции инструментализма И. Мациевского (слово об Учителе) // Контонация: перспективы музыкального искусства и науки о музыке: материалы Международного инструментоведческого конгресса (5–7 декабря 2011 г.) / гл. ред. А.А. Тимошенко. СПб., 2011.

<sup>2</sup> Юнусова В.Н. Восточный контекст концепции инструментализма И. Мациевского. С. 63.

<sup>3</sup> Там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 72.

Ученый высказывает ряд важных положений о связи игры на музыкальном инструменте и формировании пространственного восприятия музыки, синкретической природе инструментализма, о связи музыкального исполнения с жестами, которые «стали семантической надбавкой к звучанию». Так, описывая игру узбекских и таджикских музыкантов при исполнении танцевальных пьес, ученый обращает внимание на имитацию жестов танцоров, а в казахском кюе «Чай со сливками» – жестов с пиалой в правой руке исполнителя: «жест, который, согласно легенде, некогда напоминал хозяевам о необходимости напоить музыканта, а в дальнейшем стал обязательным при исполнении пьесы»<sup>5</sup>. Важную роль он отводит взаимосвязи инструментальной музыки и песни, наиболее сложную форму которой он усматривает в таджикских и узбекских макамах.

Он подробно описывает природу профессионализма в традиционной инструментальной музыке, на многочисленных фактах доказывая, что профессионализм до сегодняшнего дня остается преимущественно мужским занятием, женское исполнительство на дугаре, дойре – в основном вокально-инструментальное, связанное со словом. Он также выявляет несколько уровней реализации профессионализма в традиционной инструментальной музыке: психологический, функциональный социально-демографический и структурно-стилевой<sup>6</sup>.

Сравнивая восточный и западный музыкальный профессионализм, он подчеркивает, что «традиционная профессиональная музыка Востока... существует только в исполнении. Здесь нет, как в академической культуре, резких про-

<sup>5</sup> Там же. С. 94.

<sup>6</sup> Там же. С. 180.

тивопоставлений композитора, исполнителя, педагога»<sup>1</sup>. Однако постепенное внедрение в прошлом столетии европейской письменной формы профессионализма стало оказывать влияние на «трансформацию стилистики традиционного инструментализма и этнического звукоидеала»<sup>2</sup>. Этот процесс действительно можно видеть и на примере музыки Центральной Азии. Автор данной статьи вместе с кандидатом технических наук А.В. Харуто проводили компьютерные исследования, которые объективно свидетельствовали об изменении (укрупнении) интервального состава у молодых исполнителей таджикского макома по сравнению с их коллегами середины прошлого века<sup>3</sup>.

С компьютерной программы А.В. Харуто SPAX<sup>4</sup> впервые исследовался, в частности, главный для теории и практики макомов инструмент – щипковый хордофон *танбур*, навязные ладки на шейке которого обычно фиксируют ладовое строение музыки. Этот инструмент сопровождает пение певцов-*хафизов* (исполнителей макомов), а также является основным в инструментальном классическом ансамбле<sup>5</sup>. Сравнение

звукорядов в исполнении знатока таджикского макома – знаменитого певца и танбуриста Нерье Аминова (1916–1998) и молодого танбуриста Мурата Эшанкулова показало в процентном соотношении, что первый использует интервалы в 25 центов 76,9%, второй – 40%, в то время как интервалы в полтона и тон используются Н. Аминовым – 23,15%, Муратом Эшанкуловым – 60%<sup>6</sup>. Существенное уменьшение количества микроинтервалов в игре М. Эшанкулова связано, среди прочих факторов, с влиянием европейской музыки, которой он обучался в консерватории, а также с изменениями самой классической традиции, что объективно зафиксировал компьютер. Компьютерное музыкальное востоковедение (как отрасль акустических исследований) еще только развивается и создает интересные научные перспективы для работ по музыкальным инструментам Центральной Азии.

Четвертую группу исследований составили энциклопедические издания. В течение последних 60 лет в России были изданы несколько музыкальных энциклопедий, содержащих статьи о музыке и музыкальных инструментах Центральной Азии. Прежде всего это созданный по материалам музейных коллекций «Атлас музыкальных инструментов народов СССР»<sup>7</sup>, который стал первым энциклопедическим изданием в данной области и был отмечен Государственной премией им. М.И. Глинки в 1967 г. И хотя он был рассчитан на широкий круг читателей, статьи содержали сведения о материале, из которого изго-

<sup>1</sup> Юнусова В.Н. Восточный контекст концепции инструментализма И. Мациевского. С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 151.

<sup>3</sup> Юнусова В.Н., Харуто А.В. Компьютерный анализ параметров стиля исполнения в традиционной культуре // Музыкальная академия, № 1. 2015. С. 143–147; Yunusova V., Kharuto A. Computer Sound Analysis of traditional music of Transcaucasia and Central Asia // Yearbook for Traditional Music. Vol. 48. 2016. Pp. 136–145.

<sup>4</sup> Программа SPAX для ОС Windows. Свидетельство ФГУ «Роспатент» о регистрации № 2005612875 от 7 ноября 2005 г. Автор А.В. Харуто.

<sup>5</sup> Подробно см.: Юнусова В.Н. Инструментальные ансамбли в классической музыке Ближнего и Среднего Востока: проблемы истории и типологии // Музыка народов Центральной Азии: материалы Международной научно-практической конференции. Алматы, 5–7 мая 2009 г. Алматы, 2009. С. 140–148.

<sup>6</sup> Юнусова В.Н., Харуто А.В. Компьютерный анализ параметров стиля исполнения в традиционной культуре // Музыкальная академия. № 1. 2015. С. 147.

<sup>7</sup> Вертков К.А., Благодатов Г.И., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1963.



тавливался инструмент, его строе, технико-акустических параметров.

В раздел музыкальные инструменты Средней Азии, Казахстана и Калмыцкой АССР включены туркменские: *каргы-туйдюк, гошо дилли-туйдюк, дутар, гиджак*; таджикские и узбекские: *буг, най, балабан (балабон), кошнай, сурнай, дутар, танбур, рубоб, гиджак, дойра, дол, думбрак, занг, кайрак (кайрок) тавляк, нагора, карнай, кобуз*; казахские *сыбызгы, домбра, кобыз, даулаз*; киргизские: *чоор, комуз, даулбаз, кыяк*, и многие другие. Нетрудно заметить, что среди этих инструментов много родственных. Сходство инструментов, бытующих у разных народов, авторы считают следствием «этнического родства или исторически сложившихся культурных связей»<sup>1</sup>. В то же время они справедливо замечают, что у разных народов, не вступавших в культурные или этнические взаимосвязи, могут встречаться сходные инструменты, что часто обусловлено сходными природными условиями. Они приводят пример нового взаимодействия культур последнего времени – распространение кавказского тара в Центральной Азии и связывают этот факт не только с эстетическим восприятием нового для региона инструмента, но и с приобщением к многоголосию. В то же время существует противоположный процесс: «Этническое родство и территориальная близость туркмен с узбеками не привели к появлению у первых таких широко распространенных в Узбекистане инструментов, как *сурнай, карнай и нагора*»<sup>2</sup>.

Вторым по времени выхода было многотомное издание «Музыкальная энциклопедия», так же содержащая статьи о музыкальных инстру-

ментах Центральной Азии<sup>3</sup>. Такие статьи создавались по единой подробной схеме, которая включала, помимо дефиниции (идиофон, мембранофон, аэрофон, хордофон), историю, роль в ритуале, церемонии; технико-акустические параметры; характер звучания; способ звукоизвлечения; реконструированные инструменты; использование инструмента в сольном, оркестровом и ансамблевом исполнительстве, символику инструмента, иконографические памятники с его изображением, имена выдающихся исполнителей, родственные инструменты у других народов и ряд других важных аспектов. Хотя в действительности в статьях не раскрывались все пункты плана.

Тем не менее характеристика музыкальных инструментов в определенных аспектах была более подробной и полной по сравнению с «Атласом», она, в частности, помогала проследить более широкие родственные связи инструментов. К примеру, статья о флейте *най* включала сведения, как о родстве инструментов, так и о более широком регионе употребления термина, который мог обозначать не родственные инструменты: «**НАЙ**, нэй – духовой муз. инструмент. 1) Арабо-иранская продольная флейта из латуни, меди или черного дерева с 6–8 игровыми отверстиями. 2) Узб. и тадж. поперечная флейта с 6 игровыми отверстиями... 3) Молд. и рум. многоствольная флейта»<sup>4</sup>. В статье о *танбуре*, написанной известным российским этномузыковедом Ю.И. Шейкиным, содержались разъяснения, почему инструмент имеет другое название: «**ТАНБУР** (*араб., курд., узб., тадж.*), тамбур (*уйгур.*),

<sup>1</sup> *Вертков К.А., Благодатов Г.И., Язовицкая Э.* Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1963. С. 5–6.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Музыкальная энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. Ю.В. Келдыш. М., 1973–1982.

<sup>4</sup> *Лисова Н.А.* Най // Музыкальная энциклопедия: в 6 т. Т. 3 / гл. ред. Ю.В. Келдыш. М., 1976. Стлб. 878.

тамбур и тампур (*инд.*), тенпур (*перс.*) – струнный щипковый инструмент. Т. называют также таром (инструмент не имеет ничего общего с арм. и азерб. *таром*; на перс. и др. языках народов Азии *тар* – струна; отсюда назв. разновидностей; *дугтар* – 2-струнный, *ситар* – трехструнный, *чартар* – четырехструнный, *панджтар* – пятиструнный, *шаитар* – шестиструнный)<sup>1</sup>.

Более соответствуют описанной ранее схеме статьи в недавно вышедшей энциклопедии «Музыкальные инструменты»<sup>2</sup>, которая обозначена как первое в нашей стране научное издание. Оно снабжено солидным научным аппаратом, в том числе – статьями о различных системах классификации музыкальных инструментов, глоссарием специальных музыкально-инструментоведческих терминов, библиографией, содержащей 700 источников на русском, европейских и восточных языках. Статьи часто написаны не одним, а несколькими авторами, указания на авторство в части статьи сохранено. В создании энциклопедии участвовали более 100 отечественных и зарубежных ученых.

Музыкальный инструмент трактуется как культурный символ, важный фактор национального самосознания, сакральный объект, обладающий магической силой<sup>3</sup>. Примечательно, что статьи об инструментах предваряет обзор европейских и внеевропейских классификаций музыкальных инструментов, в том числе актуальная для Центральной Азии арабская классификация X в. и более поздняя – Абд ал-Кадира Мараги (XIV–XV вв.). Согласно первой выделялись три

класса инструментов: струнные (*ал-алат ал-ватарийа*), духовые (*ал-алат ил-нафих*) и ударные (*ал-алат ил-накир*), которые были дополнены инструментами, производящими звуки на одной струне, и инструментами, каждая струна которых производит один звук<sup>4</sup>.

Из почти 1500 статей, содержащихся в энциклопедии, – 61 (не считая упоминаний инструментов в общих статьях) посвящена инструментам Центральной Азии. Среди них следует отметить статьи не только о бытующих ныне инструментах, но также об исчезнувших, например, *руд*, *барбат*, а также о восстановленных энтузиастами, например, казахский *саз-сырнай*. Статьи расположены не по региональному принципу, а в алфавитном порядке, что несколько затрудняет поиск по региональному принципу. В целом инструменты Центральной Азии в Энциклопедии представлены как неотъемлемая часть мировой музыкальной культуры.

Таким образом, можно констатировать устойчивый интерес российской науки к музыкальным инструментам Центральной Азии. На разных этапах их изучения акценты были сделаны на их трактовке как исторического и культурного артефакта, археологического памятника, объекта иконографии, материального и духовного наследия, звукового орудия и т.д. Музыкальные инструменты региона исследуются в рамках ряда наук: археологии, этнографии, истории музыки, истории и теории культуры, востоковедения, этномузыкознания, этноорганологии и др. Для российских ученых характерно, с одной стороны, широта кругозора, стремление включить музыкальные инструменты Центральной Азии в более широкое культурное

<sup>1</sup> Шейкин Ю.И. Тамбур. Музыкальная энциклопедия. Т. 5. 1981. Стлб. 410.

<sup>2</sup> Музыкальные инструменты: энциклопедия / гл. ред. М.В. Есипова. С., 2008.

<sup>3</sup> Есипова М. Вступительная статья // Музыкальные инструменты: энциклопедия. С. 7.

<sup>4</sup> Есипова М. Неевропейские классификации // Музыкальные инструменты: энциклопедия. С. 9.

пространство: СССР, Евразии, мира; комплексный метод исследования. С другой стороны, за их порой небольшими статьями стоит скрупулезная полевая экспедиционная работа по сбору материала, исследование музейных фондов и архивных материалов.

Хорошая сохранность традиции в Центральной Азии способствует активному функционированию музыкального инструментария, изучение которого способствует лучшему пониманию менталитета и системы ценностей народов, населяющих этот обладающий богатым культурным наследием регион.



## ФЕНОМЕН ЗВУКА И МУЗЫКИ В СПЕЦИАЛЬНОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Как известно, тюрки – один из крупных этносов, расселенных преимущественно в Центральной Азии и прилегающих к ней регионах Евразии. Территория их современного проживания достаточно обширна. Она простирается от Эгейского и Средиземного морей на крайнем западе до отрогов Хангая – на востоке, от берегов Волги и Урала – на севере до центральной части Афганистана – на юге. Музыкальные традиции тюрков указанного региона являются определяющими для тюркского этноса в целом. Ввиду большой территориальной рассредоточенности тюрки неоднородны по своему этническому составу, географической локализации, языку, типу хозяйства, а также расовой и религиозной принадлежности. Различают музыкальные культуры западных и восточных тюрков. Кроме того, показательно их деление на кочевые/полукочевые и оседлые племена. Насельники т.н. Великой степи, создали свой тип конно-кочевой музыкальной культуры. Среди них – казахи, киргизы, башкиры, ногайцы, тюрки Южной Сибири. С тюркоязычными племенами, проживавшими к югу, в поймах рек, а также в Закавказье, связан иной тип музыкальной культуры – полукочевой, оседло-земледельческий (туркмены, узбеки, уйгуры, азербайджанцы, турки). Несмотря на известные различия, единство генетических, историко-культурных корней позволяет говорить об **общетюркской этнокультурной общности**.

Характер и содержание звуковых представлений тюркского этноса тесно связаны с природно-географическими условиями его обитания, а также растительным и животным миром. Речь идет о **горно-степных** районах Евразии, созда-

ющих объективные условия для возникновения соответствующего музыкального звука<sup>1</sup>. Специфика ландшафта и акустическая среда степных пространств во многом способствовали формированию **долгого (протяжного)**, а горные районы Центральной Азии – **короткого** звуков. Если первые из них распространяются преимущественно **горизонтально**<sup>2</sup>, то вторые движутся **вертикально** и как бы отражаются горами (т.н. эффект эха). Звуки в горах более богаты обертонами. Длинные и короткие звуки, формирующиеся в степных и горных районах Центральной Азии, можно отнести к **географическим аспектам** звуковых представлений.

В традиционной музыкальной культуре тюркских народов в категориях «звук» и «музыка» используются разные термины. Отметим их многозначность (полисемичность)<sup>3</sup> и тесную связь с широким кругом явлений окружающего мира<sup>4</sup>. Здесь сложился целый корпус как специальных музыкальных терминов, понятий и вы-

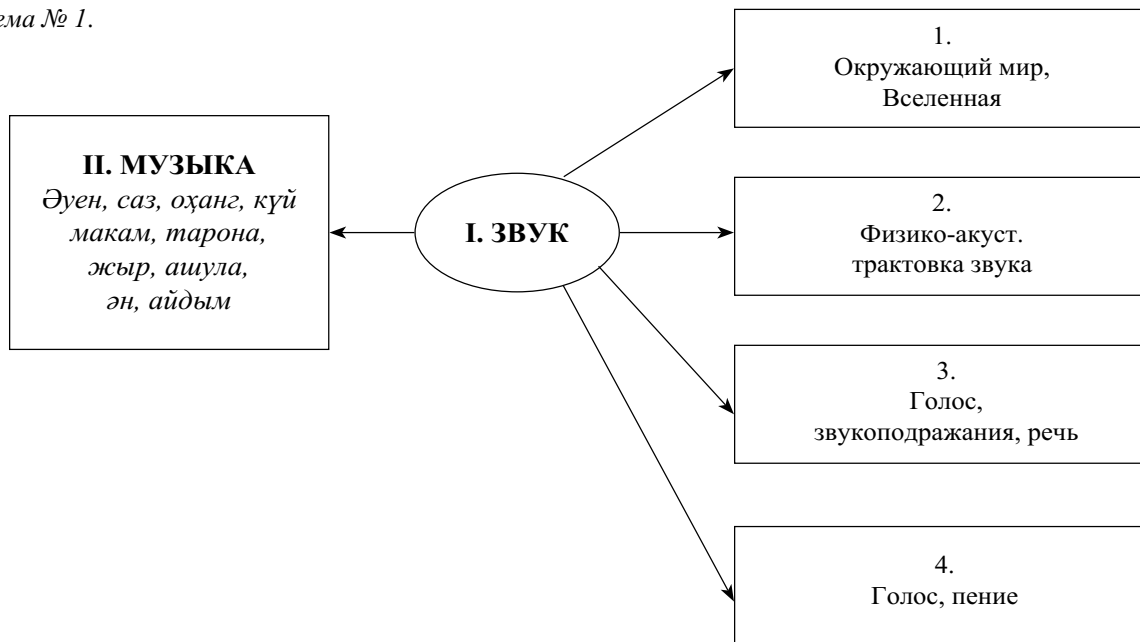
<sup>1</sup> Интересно, что внутри одного из стилей горлового пения у тувинцев *каргыраа* различают несколько подвидов – «степное» и «пещерное», или горное.

<sup>2</sup> Звуковая волна, не встречающая преграды на своем пути, распространяется преимущественно горизонтально на большие расстояния. Звуки малой частоты, ощущаемые как *низкие*, басистые *тоны*, перемещаются дальше, поскольку длина звуковой волны здесь больше.

<sup>3</sup> *Аманов Б.* Композиционная терминология домбровых кюев // *Аманов Б., Мухамбетова А.* Казахская традиционная музыка и XX век: сб. научных и научно-популярных статей. Алматы, 2002. С. 217–218.

<sup>4</sup> Об экологии традиционной музыкальной культуры и ее связях со звуковым миром природы и шире – фоносферой на белорусском аутентичном материале см.: *Можейко З.* Экология традиционной народно-музыкальной культуры. Нематериальная культура Беларуси в свете социально-экологических проблем. Минск, 2011. С. 8–10.

Схема № 1.



ражений, отобранных и проверенных временем, так и общих, обусловленных звуковой средой обитания. Будучи разными по характеру и содержанию, находящимися «в системной связи между собой» (по определению Дж. Михайлова), они отражают специфику звукомusыкального творчества Центрально-Азиатского региона. Среди них *жыр* (*ыр*), *куй* (*көй*), *дастан* (*дессан*), а также *бахши* (*баксы*), *акын* (*ашуг*), *ханенде* и многие другие, ставшие популярными у тюркских народов и относящиеся не только к музыкально-поэтическим формам, но и к специализации музыкантов, названиям музыкальных инструментов и т.д.

Нами выделены два блока терминов и понятий. Первый из них (**Звук**) сосредоточен вокруг феномена звука вообще и музыкального в частности. Сюда включены и характеристики «голоса» человека. Второй (**Музыка**) – включает корпус базовых общетюркских терминов, связанных с категорией «музыка», ее видами и жанрами, в том числе носителями.

Разнообразие звуковой деятельности кочевых и оседлых тюркских племен породило богатство ее словесных характеристик и определений. Они используются в качестве региональных, широко распространенных или локальных, общих или специальных, старых, известных с глубокой древности, или новых, более поздних по происхождению, древнетюркских и заимствованных из других языков.

В исследовательских целях мы ограничились изучением музыкальной терминологии в рамках 5 тюркских языков, представляющих разные группы – кыпчакскую (татарский, казахский), карлукскую (узбекский), огузскую (туркменский) и уйгурскую (тувинский).

В обозначении категорий «звук» / «голос» и «музыка» используется *один и тот же круг терминов*, который можно назвать *общим*. В их числе *тавыш/товуш/дауыс, сес, дыбыс, аваз/овоз, ун, ыт* встречаются почти во всех тюркских языках (Табл. № 1).

Большинство из них имеют древнетюркское происхождение и упоминаются в знаменитом

Таблица № 1. «Звук», «голос», «музыка» в общетюркской терминологии

Термины	Татар. яз.	Каз. яз.	Узб. яз.	Туркм. яз.	Тувин. яз.
звук	Тавыш, аваз, аһэн	Дыбыс, үн	Товуш, овоз, сас, ун	Сес/сас, оваз	Быт, үн
голос	Тавыш, аваз	дауыс	Товуш, овоз, садо, сес	Сес, товуш	Быт, үн
песня	жыр	эн	ашула	айдым	Ыр
Музыкальный инструмент	Музыка корал, эсбап	Музыка-лык аспап; күй аспап	Музыка асбоб	Саз гуралы	Хөгжүм херексели

словаре М. Кашгари (XI в.) (см. *күй, жыр, толгау, өлен*, а также *үн*). Термин «*күй*» имеет китайские корни (раннекит. *цуй*, среднекит. *khyog*). Другие (*аваз/овоз, аһэн, эн*)<sup>1</sup> заимствованы из персидского языка и появились позже. Такие термины, как «*хөгжүм*», «*аялга*» (*тув.*), обнаруживают связь с монгольским языком, во всяком случае, указывают на тюрко-монгольские языковые параллели (см. *хөгжүм* = *хөгжим* – музыка, с монг.; *аялга* = *аялгуу* – напев, мелодия, с монг.).

Первый блок названий и терминов, характеризующую категорию *звук*, включает 4 группы.

В *первую группу* вошли понятия, связанные с окружающим миром и включающие его оценку. К ним относятся такие слова как «*үн*» (*өн*), «*сес/сәс*», «*саз*» (*үт*). Они характеризуют не только звук в широком смысле, но и «голос», «возглас», «крик», «тон» и даже «согласие».

Слово «*үн*» – одно из ключевых в категории «*звук*», используемых в современной культуре многих тюркских народов<sup>2</sup>. Оно полисеманлично и подразумевает «слово», «речь», «пение», а также «слух» (молва), «эхо» (отголосок). Одно из его значений – «слава», «известность» (*аз.*,

<sup>1</sup> Так, слово «эн» («песня» – *каз.*) производно от перс. *оһаник*.

<sup>2</sup> Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция: дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2007. С. 229.

*тур.*)<sup>3</sup>. Производные от него *үнде/инде* («звать», «кликать», «говорить»), *үндесу* (с *каз.* – «откликаться»), *үнчук* («подавать голос», «издавать звук»), как и сходные – *үнамды* (с *каз.* – «приятный», «положительный») косвенно указывают на благозвучие, гармонию (см.: *үндес*, с *каз.* – «созвучный») с окружающим миром. Данное понятие оказывается общим в обозначении голоса, речевых и музыкальных звуков, резонансных явлений (эхо, отголосок) (ср.: *үнсиз*, с *каз.* – «безголосый», «беззвучный»). Подтверждением тому, что лексическое значение слова «*үн*» распространяется за пределы только понятия «звук» и связано с мировосприятием в целом, служат языковые параллели с терминами монгольской народной музыки, такими как «*дуу*» (халха) и «*дун*» (ойрады) – песня. Очевидно лексическое и смысловое сходство этих тюрко-монгольских терминов в значении *звук, голос, песня* – «*үн*» – «*дун*» – «*дуу*»<sup>4</sup>. Один из синонимов слова «*үн*» –

<sup>3</sup> Севортян Э. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. С. 626. О других значениях термина *үн* см.: Сагаляев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. С. 144.

<sup>4</sup> Каратыгина Т., Дорволжингийн О. О смысловой многозначности базовых монгольских музыкальных терминов // Проблемы терминологии в музыкальных культурах Азии, Африки и Америки: сборник научных трудов. М., 1990. С. 121–122.

«сес», используемый в нескольких значениях: угроза, знак, звук (ср.: *сес беру* – с каз. – «издавать звук»).

Слово «ун» (өн) используется по-разному. Если у тувинцев им обозначают почти все звуковые явления (звук, тон, голос), то у других тюркских народов появляются его синонимы. У татар и узбеков встречаются слова *тавыш/товуш* в значении «звук», «голос»<sup>1</sup>, у казахов – наряду с *ун* используются *дауыс*, *дыбыс*. Одним из синонимов слова «дыбыс» («звук») является «сыбыс». По мнению К. Жубанова, от него происходит название казахской флейты *сыбызгы* (см. *сыбыз/сыбыс*) и тростника, из которого ее изготавливают (*сыбыс/камыс*)<sup>2</sup>. В определении голоса, мотива, напева иногда употребляется и *ауез*. Интересно, что резонаторное отверстие на домбре казахи Китая называют *үндік*, а мелодическую струну – *ун шек*<sup>3</sup>.

Наряду со словом «ун» в тувинском языке встречается и другой его синоним – «ыит». Оба термина обозначают «голос» и «звук». В отличие от первого, слово «ыит» в других рассматриваемых нами языках не встречается. Надо полагать, что слова с основой *у* и *ы* эквивалентны, оба связаны с понятиями «голос», «звук». Достаточно вспомнить такие термины как «күй» (*көй*) («напев», «мелодия») и «жыр» (*ыр*) («песня») (см. об этом ниже). Эквивалентность двух фонем и их

равноправное использование в обозначении звука и голоса сохранилось только у тувинцев.

О древнем происхождении слова «ун» свидетельствует его распространенность в измененном фонетическом виде – *юн-ин* практически у всех народов Сибири «включая южно-самодийские (*ин-ын-ыныма*) и западно-бурятские (*янг*), означающие “напев, мелодия”»<sup>4</sup>.

В этом же значении встречаются словосочетания *саздашма*, *үтдашма* (туркм.), *аяннажылга* (тув.). Заслуживает внимание первая часть основы – *саз*, *аян* – «согласие», «порядок», а также «внешний вид». *Аян* – производно от слова «ай» – говорить, сказать, разъяснить. Уместно сравнить его с монгольским словом «ая/аяс», означающим звук, звуки (речи), произношение, акцент ритм, мелодия, тон<sup>5</sup>.

Во *второй* группе представлены термины, выражения, близкие к физико-акустической трактовке звука. Такие слова как «тавыш/товуш», «дауыс» («дыбыс»), «аваз/овоз», «сес», «ыз/із», «ызың» используются в обозначении разных звуковых явлений: гул, шум (*гуйгян сес*, турк.; *шуылды дыбыс*, каз.), шорох, движение (*тавуш*<sup>6</sup> *тавыс*, *сыбдыр*), отголосок, отзвук, эхо (*йаңку* – др.-тюрк.), (*жавап тавышы*, тат.; *жаңгырык*, каз.; *галдыргын ызы*, туркм.) или след (*із* каз.; *ис*, тув.). *Ун*, *тавыш*, *сес* обозначают и голосовые связки (*боостаның ун үндулер*, тув.; *тавыш ярылары*, тат.; *сес перделери*, туркм.). К этой же группе относятся следующие слова и выражения, связанные с шумовыми звуками: шепот

<sup>1</sup> См. также *аваз/ауаз* // Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 155.

<sup>2</sup> Жубанов К. Қазақ музыкасында күй жанрының пайда болуы жайлы (Тіл мен тарих деректері) (К вопросу о возникновении казахского музыкального жанра күй. Замечания по языку и истории) // Жубанов К. Шығармалар мен естеліктер. Құраст. А. Жубанов. Алматы, 1990. Б. 20.

<sup>3</sup> По сведениям известного казахского музыканта К. Жанасылұлы (см. материалы фольклорно-этнографической экспедиции в СУАР КНР, любезно предоставленные ст. преп. каф. домбры Б. Игилик).

<sup>4</sup> Шейкин Ю. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002. С. 243.

<sup>5</sup> Севортян Э. Этимологический словарь тюркских языков. С. 100.

<sup>6</sup> Данное слово приводится в Словаре М. Кашгари: *Кашгари Махмуд*. Диван Лугат ат-Турк. С. 349, 864.

(ыбыр-сыбыр, каз.), жужжать, свистеть (о ветре) (ызылдау, каз.), звенеть (дыңгырлау, каз.), дрожать (дiрiлдеу), греметь, стучать (дүрiлдеу), а также разноголосый звон, шум, (ың-жың), шелест листвы (жапырақтың сыбдыры), журчание ручья (бұлақтың сылдыры) и др.<sup>1</sup>

Многие из вышеприведенных слов и выражений – «громких» и «тихих» – весьма показательны для природных ландшафтов<sup>2</sup>, где проживают тюркские народы. Звуки в горах (или горной местности), спектрально расщепляясь, нередко присутствуют в виде отголосков (отзвуков). Напротив, в лесостепном, степном и в особенности пустынном ландшафтах с широкими просторами природные стихии проявляют себя более ярко. В степи осенью и зимой не так редки грозы, сопровождающиеся сильным порывистым (свистящим) ветром, раскатистым громом. Весной, оживление природы сопровождается разноголосым шумом, гамом. В то же время в песках, пустынях, где царит тишина, даже тихий звук (шелест редких кустарников, перемещение песков и др.), свидетельствующий о наличии жизни в этих местах, оказывается слышимым. Не случайно, здесь встречаются т.н. «поющие» барханы (Восточный Казахстан), создающие как бы «звонящую» музыку.

**Третья** группа терминов и понятий характеризует голос и через него речевые и звукоподражательные звуки. Так, звук (лингв.) – *аваз* (тат.), речевые звуки выражаются посредством

слов – «дыбыс», «дауыс» (каз.), «товуш» (узб.), «сес» (туркм.). Гласные звуки – *унли товушлар* (узб.), глухие согласные – *дымык сеслер* (туркм.). Кроме того, слово *сес* (туркм.) переводится еще и как «говор», а *ун-аяны* (тув.) – «интонация». В отличие от музыкальных, речевые звуки чаще называют словом «аваз» (тат.). Сюда же можно отнести и выражения, характеризующие голос/звук и его качество. Показательно использование дополнительных, пояснительных слов: нежный – *нәзік* (каз, узб.), мягкий – *юмшак* (тат., узб.), звонкий – *яңгыравык тавыш* (тат.), *жаранглама овоз* (узб.), *гуйгли (агын) сес* (туркм.), *өткүт үн* (тув.) звук.

Особую подгруппу образуют звукоподражательные слова и выражения: «петь горлом», «говорить нараспев» (*кайла*), «тянуть, растягивать» (*узляу*), а также «хрипеть» (*каргыра, қырылда, хыркылда*), «гудеть» (*хомейле*), «свистеть» (*ысқырық, сыгыт*), «перекачивать» (*борбаңна*), «петь во время езды» (*эзеңгилээр*), характеризующие т.н. корпоромузыку<sup>3</sup>. С ними связаны и названия различных стилей горлового пения у башкир, тувинцев, монголов.

Использование одних и тех же терминов в обозначении голоса и речевых звуков, возможно, обусловило и окрашенность музыкальных звуков голосовым тембром. Этот синкретизм во многом породил процесс взаимообогащения голоса и музыкального инструмента, как инструментализацию первого, так и «вокализацию» второго.

**Четвертая** группа – по количеству терминов одна из многочисленных. В ней собраны понятия и выражения, имеющие отношение прежде всего к голосу, пению и звуку музыкальному.

<sup>1</sup> Жайымов А., Буркитов, Ысқақов Б. Домбыра үйрену мектебі. Алматы, 1992. Б. 7.

<sup>2</sup> О связи музыки и природных ландшафтов в Южной, Юго-Восточной и Дальневосточной Азии см.: Алтаева А. Отзвуки ландшафта в музыкальных традициях народов Южной и Юго-Восточной Азии // Голос в культуре: Ритмы и голоса природы в музыке. Вып. 3 / ред.-сост. И.А. Чудинова, А.А. Тимошенко. СПб., 2011. С. 21, 23.

<sup>3</sup> Корпоромузыка (*corporo* – с лат. – «тело») – инструментальная разновидность музыки, извлекаемая телом человека.



Здесь используются те же слова: «*тавыш*»/«*товуш*»/«*дауыс*» (тат., узб., каз.), «*овоз*» (узб.), «*сес*» (туркм.), «*үн*», «*ыыт*» (тув.). Музыкальное начало в голосе и на музыкальных инструментах выражено не только посредством перечисленных терминов, но имеющих к ним дополнений. Качественные характеристики звука включают его тембровую окраску – бархатный голос (*қоңыр дауыс*, каз.; *екамли, мойин, овоз*, узб.; *хилиң үн*, тув.), певучий, мелодичный голос (*күйли овоз*, узб.; *ягымля тавыш*, тат.). Наиболее часто встречаются определения низкого (*калын тавыш*, тат.; *йўгон овоз*, узб.; *пес (ашак) сес*, туркм.; *чоон үн*, тув.) и высокого звука (голоса) (*некчә, югары тавыш*, тат.; *ингичка, баланд овоз*, узб.; *белент, екары сес*, туркм.; *чиңге үн*, тув.).

Особо следует остановиться на феномене звука, осознании высоты, длительности и других его характеристик. В общетюркских традиционных представлениях высота звука определяется не в понятиях «низкий–высокий», а мыслится в образном плане – как «толстые», «густые» и «тонкие» голоса/звуки. Они обозначаются почти на всех тюркских языках как *қалын, жуан, қоңыр*, а также *жіңішке дауыс/дыбыс*.

Кроме того, звук оценивается по своей длительности: длинные (*узун*) и короткие (*қысқа*), а иногда далекие (*алыста*) или близкие (*жақында*). Согласно мнению Г. Люке, исследовавшего языки 55 европейских народов, ряд оппозиционных пар, касающихся восприятия звука, являются **универсальными**. Среди них «толстый–тонкий» (в значении низкий–высокий), «близкий–далекий», «возбужденный–спокойный». Именно эти дефиниции используются народными музыкантами, поскольку

они отражают «реальный акустический и психологический мир»<sup>1</sup>.

В музыкальных культурах тюрков разных регионов особенно высоко ценятся низкие бархатные голоса/звуки (*қалын, қоңыр дауыс*). Это и понятно, ведь образцы тюркского героического эпоса, в том числе с использованием горлового звука (алтайцы, хакасы), а также горлового пения (тув., башк.) исполняются преимущественно мужчинами. Низкий звук, обычно определяемый народными музыкантами как «темный», может звучать в обычном или расщепленном виде (нижний тон – сонорный фон – обертоны, – В. Сузукей) (см. алтайский и хакасский героический эпос – *кай/хай*; стили горлового пения у тувинцев – *каргыраа, борбаннадыр* и башкир – *узляу*). Речь идет о наиболее ранних видах традиционного музыкального искусства тюрков. Другие стили горлового пения имеют более позднее происхождение и связаны с освоением звуков среднего и верхнего регистров (см. стиль тувинского горлового пения *сыгыт* – «светлый»). Горловой, низкий бархатный звук выступает в качестве этнотемброфонического звукоидеала. В реальном звучании он представляет собой **тембро-регистровую звуковую модель** (термин С.И. Утегалиевой)<sup>2</sup>.

Относительно оппозиции «длинный–короткий». У многих тюрко-монгольских народов широкое распространение получили т.н. *протяжные* (длинные) и *скорые* (короткие) песни, име-

<sup>1</sup> *Lükő, Gábor. The Symbols of Music [Text] // Lükő, Gábor. Zenei anyanyelvünk. Válogatott zenei Tanulmányok I [Our musical Mother tongue. Selected music studies I]. Budapest, 2002. Pp. 491–492.*

<sup>2</sup> *Утегалиева С. Звуковой мир музыки тюркских народов: теория, история, практика (на материале инструментальных традиций Центральной Азии). М.: Композитор, 2013. С. 81.*

ющие свои национальные версии и названия. Их обозначения указывают на форму песен, кюев, эпических образцов – длинную или короткую (см. Табл. 2).

Некоторые из встречающихся выражений, видимо, возникли недавно и включают слово «музыка»: музыкальный звук – *музыка тавышы* (тат.), *музыкалык дыбыс* (каз.), *мусикий товуш* (узб.) *музыканың үннери* (тув.). Кроме того, в осмыслении звука как музыкального включаются и другие слова и выражения. Так, приятный, понравившийся звук (голос) нередко обозначается словами «*әуез*», «*жағымды үн*»

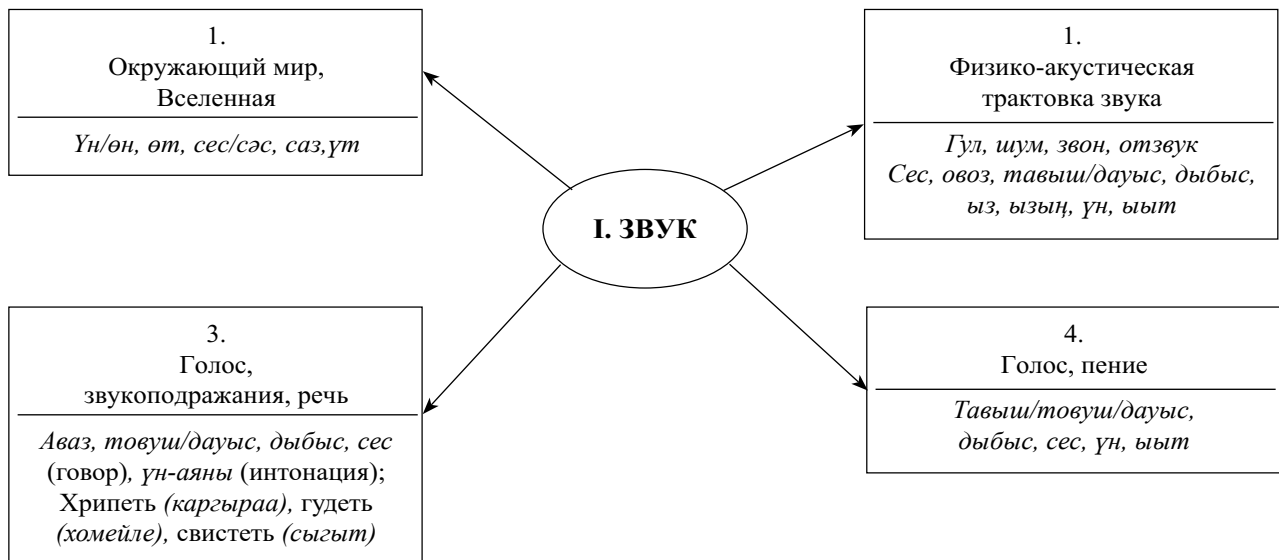
или «*ұнамды дауыс*» (каз.). Петь напевно – *әуенді* (каз.), *овазлы, сәген* (туркм.). Выражение «певучий» звук – *сайрак, сайраян сес* (туркм.), «*сайра бұл-бұл*» («пой, соловей», каз.) имеет отношение не только к песне, но и к речи, в особенности к человеку, «красиво и убедительно говорящему» (см. Схему № 2).

Данная группа слов и выражений ближе всего подходит к обозначению мелодии, песни, напева, мотива. О них речь пойдет далее, поскольку они входят в другой блок собственно музыкальных терминов, связанных с категорией «музыка».

Таблица 2. Виды и жанры тюрко-монгольской музыки в народных терминах

Татарский, башкирский языки	Казахский язык	Тувинский язык	Монгольский язык	Русский язык
<i>Озын-көй</i>		<i>Узун ырлар</i>	<i>Уртын-дуу</i>	Протяжная песня
	<i>Ұзун жырлар</i>			Большие эпич. сказания
<i>Қысқа-көй</i>		<i>Қысқа ырлар</i>	<i>Богино дуу</i>	Короткие (частуш.) песни
	<i>Қысқа жырлар</i>			Малые эпические жанры

Схема № 2.



Как видно из схемы 2, следует говорить о **синкретизме** понятий **звук и голос** в тюркской традиционной культуре. Оба феномена оказываются эквивалентными друг другу (звук = голос), обозначаются одними и теми же терминами<sup>1</sup>. И все же первостепенным остается человеческий **голос** (*тавыш/товуш/дауыс, овоз, сес* и др.).

Сравнительный анализ слов «*дауыс*»/«*тавыш*»/«*товуш*», «*аваз*»/«*овоз*» – синонимов понятий «звук» и «голос», с одной стороны, а с другой – «*ыз*»/«*из*», использующихся в значении «отголосок», «отзвук», «отклик», «след» (в перен.)<sup>2</sup>, показывает их сходство со словом «*агыз*»/«*авыз*»/«*ауыз*», от которого, видимо, они и происходят. Под последним (в перен. зн.) понимают «речь», «слово», «отверстие», «вход», «устье» (реки), «исток», «ущелье», «у края», «около», «выемка» (на коновязном столбе), а также «пища», «питание»<sup>3</sup>. Некоторые из них близки ему в первой части основы, другие во второй: *аваз/дауыс* → *агыз/ауыз* ← *ыз/ыс*. Неизменными остаются дифтонги – *аг-* и *-ыз*.

Итак, *агыз/авыз/ауыз* (рот) является **основным понятием**, от которого произошли остальные – голос, звук (*дауыс, дыбыс*), а также отголосок, отзвук (*ыз/ис, ыс*). В этом виден синкретизм слоговой морфемы, порождающей ряд слов с разным содержанием. Кроме того, обнаруживается близость двух основ – *аг* и *ақ* (см. «течь»,

«литься», «течение», «русло»). Ведь одно из значений слова *агыз* («рот») связано с устьем, где «льются» звуки (речевые и музыкальные).

Многие слова и выражения, используемые в характеристике звука и голоса, связаны со звукоподражанием. Их фонетическая форма – *аг* (*ав/ау*), *өт, ыс, ыз, сес, ыт, ун* – служит тому подтверждением. Эти выражения и термины сохранились до настоящего времени у многих тюркских народов.

Остальные группы терминов, приводимые в схеме № 2, свидетельствуют и о другом виде синкретизма – **синкретизме** слова (речи) и музыки (пение), точнее речевого и вокального начал. Сказанное находит отражение в терминах, связанных с голосом и звуком, а также опосредованно указывающих на определенные виды и жанры музыкального творчества тюрков. Некоторые из терминов, характеризующих речевые и музыкальные звуки (см. *ун, сес, дауыс*), обозначают мотив, мелодию, одновременно говор (см. *аялга, тув.*).

Кроме того, человеческий **голос** остается ведущим. С ним связаны первоначальные представления о музыке. С его помощью извлекаются не только песенные мотивы, напевы (**песни**), но и любые звуки, включая сигналы, звукоподражания (см. **корпоромузыка**), а также **речевые** фонемы. Изначальная слитность всех трех компонентов – вокального, инструментального и речевого – находит отражение в народных терминах (см.: *күй, жыр, айдым* и обозначаемые ими явления, функционирующие в разных формах).

В качестве примера приведем слово «*айдым*» – «песня» (туркм.). Этимологически оно связано со словом «*ай*» (об этом уже выше было сказано) – «говорить», а также «*айт*», «*айтым*» – «сказать» (по Севортяну). Оно означает

<sup>1</sup> В огузских языках звук и голос обозначается словом *сес*. Оно обнаруживает связь со словом «*чичан*» (башк. – *сэсэн*) – букв. «красноречивый», «острослов». См. Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 215.

<sup>2</sup> Отсюда и производные от них слова – «*ызылдайды*» – «звенит», «слышится».

<sup>3</sup> Об универсальности слова *агыз* и его основы (*аг*) свидетельствуют его параллели в монгольских и маньчжурских языках. См.: Севортян Э. Этимологический словарь тюркских языков. С. 81–82.

не только «сказать», но и «спеть», поэтому одинаково широко используется в речи и в музыке. Термин «айдым–айтым» также указывает на тесную связь музыки (песни) и слова.

То же можно сказать и о **музыкальных инструментах**. В представлениях многих народов, они «поют», «играют», «говорят»<sup>1</sup>. У тюрков музыкальные инструменты в основном связаны с речью. Наиболее типично выражение «домбра сказала»<sup>2</sup>.

Ко **второму** блоку понятий и терминов относятся названия напевов, мотивов, мелодий, имеющих в большом количестве, а также видов и жанров музыкально-поэтического творчества тюркских народов. Они непосредственно связаны с категорией **музыка** в современном ее понимании. Здесь лексический словарь терминов самый разнообразный. Так, «напев», «мотив» у казахов – *ауен*, *саз*, уzbekов – *күй*, *оханг* (см. *аһан* – у татар), туркмен – *саз*, *хеңг*, *лабыз*, тувинцев – *аялга* (ср.: мелодия, мотив у таджиков – *наво*<sup>3</sup>; напев, мелодия – *оханг*)<sup>4</sup>. Некоторые из этих слов обозначают и мелодию: *саз* – у казахов, *күй* (*көй*) – у татар, uzbekов, *моң*, *хең* – у татар, узб., туркм., а также *соз* – у таджиков (памирцев). Встречаются и термины «тарона», «хаво» («мелодия» – узб.). Их использование в каждом конкретном случае зависит от контекста. Полисемантичен и термин «*ырғақ*», приме-

няемый в значении «ритм», «напев», «манера», «стиль» (*ән-күйдің ырғағы* – в стиле песни-кюя; *мұңды ырғақ* – печальный напев; *көңілді ырғақ* – веселый напев; *күрделі ырғақ* – сложный ритм).

В качестве синонимов мелодии и, шире, музыки (вокально-инструментальной и инструментальной) выступают термины «*саз*», «*макам*»/«*мукам*». *Макам* (каз.) – напев *жырышы*, который они используют во время исполнения сказания<sup>5</sup>. У каждого из них свой *макам*. *Мукам* у туркмен – не только вид (жанр) профессиональной музыки устной традиции, но и просто мелодия, музыка (ср. также: *мукоми сетор* – мелодия, исполненная на *сеторе* у тадж.)<sup>6</sup>. Ряд терминов встречается в разных видах музыки. Очевидна связь слова «*сарын*» (от тюрк. *сар* – петь) – пение, напев с обрядовыми песнями, акынскими импровизациями и кобызовыми кюями казахов<sup>7</sup>.

«Песня» у тюркских народов выражена такими понятиями как «*жыр*» (*ыр*) (тат., тув.), «*ән*» (каз), «*ашула*» (узб.), «*айдым*» (туркм.). У uzbekов *катта ашула* (досл. с узб. – большая, громкая песня) – профессиональный жанр музыки устной традиции. Песни отличаются речитативно-напевным характером, исполняются на открытом воздухе, без инструментального сопровождения, двумя или несколькими певцами поочередно. Другое их название – «*татныс ашула*» («песни с подносом»). Происхождение этих песен связывают как с бытованием в средневековые жанра *сима* (*самои*) или *хонакои* (букв. «купольные

<sup>1</sup> Ljškó, Gábor. The Symbols of Music. P. 491.

<sup>2</sup> Жубанов А. Казахский народный музыкальный инструмент – домбра // Музыкознание. Вып. VIII–IX. Алма-Ата, 1976. С. 15.

<sup>3</sup> См. пьесы М. Оскембаева – известного мангыстауского кюйши, бытующие под названием «*науаи*», что означает с фарси «мотив», «мелодия».

<sup>4</sup> Юссуфи Г. Народная терминология в инструментальной традиции Припамирья // Материалы к «Энциклопедии музыкальных инструментов народов мира». Вып. 3. СПб., 2010. С. 105.

<sup>5</sup> Создателей (творцов) эпоса называют *жырау*, а их исполнителей – *жырышы*.

<sup>6</sup> Юссуфи Г. Народная терминология в инструментальной традиции Припамирья. С. 105.

<sup>7</sup> Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 214; Кунанбаева А. Жанровая система казахского музыкального эпоса: опыт обоснования // Музыка эпоса. Статьи и материалы / сост., ред. И.И. Земцовский. Йошкар-Ола, 1989. С. 89.

песни)), звучавшие в декламационной манере с подносом в руках, так и более древними пластами, доисламскими «плачами магов», трудовыми песнями «с приемами возглашения отдельных слов и общей манерой громкого пения»<sup>1</sup>.

У казахов в значении «песня» используются два термина – «ән» и «өлен». Если первый из них обозначает песню, выраженную в музыке, то второй – песню, созданную в стихах. Вместе с тем слово «өлен» применяется более широко (ср.: «өлен айт» – с каз. – «спой песню» или «Махамбеттың өлендері» – «стихи/песни Махамбета»). По отношению к слову «ән» обычно говорят «ән салды» (с каз. букв. – «сложил», «спел песню»), «ән шырқайды» (с каз. – «затянуть песню», «начать громко петь»)<sup>2</sup>. Данное выражение предполагает наличие сильного, мощного голоса и даже в какой-то мере высокую технику исполнения, что показательно для народно-профессиональных певцов, тогда как выражение «өлен айту» подразумевает обычное пение и касается в основном музыкантов-любителей.

Среди многочисленных терминов и понятий нами отобраны два – «жыр» («ыр») и «күй» («көй»). Их можно определить в качестве **базовых** категорий, наиболее ярко отражающих специфику звукотворчества тюркских народов.

**Жыр** – одно из ключевых понятий в музыкальной культуре тюрков. На разных этапах ее эволюции эквивалентом слова «музыка» выступает песня (*жыр*). Сам термин полисемантичен, бытует в разных фонетических модификациях

(*ыр, ир, юр, йор*)<sup>3</sup> и означает: 1) песню (тув., тат., башк., ног., кирг. и др.); 2) песню (горловую) (шор.); 3) эпос, эпическое сказание (в стихах и в прозе) (каз., ккалп., кирг.); 4) стих, стихотворение (тат., кирг., узб.); 5) вид стихотворной строфы (7–8- и 11-сложник); 6) пение, мелодия (чаг., тат.). Термин «жыр» («ыр») родствен центральносибирскому «ырэ» – «песня», встречается у некоторых народов Сибири, в том числе у хантов и манси, кетов и югов<sup>4</sup>.

Синкретизм музыкального и поэтического находит отражение в формах функционирования *жыра*. Если у тюрков Южной Сибири и Поволжья *жыр* – песня, преобладает музыкальное начало, то у каракалпаков, казахов, киргизов – сказание, эпос, словесный, речевой фактор – равноправный участник вокально-инструментальной формы. Здесь особое внимание уделяется слову, передаче содержания эпоса. Узкообъемные мотивы, повторяющиеся интонации, 7–8- и 11-сложные стихотворные размеры, соответствующие им ритмические рисунки, выраженные в вокальной и инструментальной партиях, придают звучанию эпоса особую динамику и напряженность<sup>5</sup>. Поэтому, когда говорят *жыр (кай), жырла (йир-ла, кайла), жырлау, жырлайды*, имеют в виду не только песню, пение, но и воспевание, подпевание, а также сказывание. Термины «жыр»

<sup>3</sup> Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 178; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / под общ. ред. Э. Тенишева. М., 2001. С. 610.

<sup>4</sup> Шейкин Ю. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. С. 243.

<sup>5</sup> Один из «старинных синонимов слова *жыр*» – *кош, кошук, кушаг*. См. Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 188. В качестве синонима песни получил распространение у ряда тюркских народов, в том числе у узбеков.

<sup>1</sup> См.: *самои* – от араб. – «слышать», «слушать», означает и определенную мелодию. Абдуллаев Р. Катта ашула // Музыка народов Азии и Африки. Вып. 5. М., 1987. С. 152, 157.

<sup>2</sup> Махмудов Х., Мусабаев, Г. Казахско-русский словарь. Алма-Ата, 1988. С. 392.

Таблица 3. Термин «ыр» и его значения

№№	Термины	Значения
1а	<b>ыр</b> → ыра/ырай	Характер человека, лицо, облик, нрав, образ мышления, духовные возможности
1б	<b>ыр</b> → ыра/ырай	Настроение; удобный подходящий лад; грамм. наклонение
2.	<b>ыр</b> → ыржай/ырсай/ыртай	Оскалиться, улыбаться сквозь зубы,
3.	<b>ыр</b> → ырык	Знак, судьба, предначертание, счастье, удача, желание, настроение, совет (совещание)
4.	<b>ыр</b> →ыра→ырға	Качаться, расплескивать, изгонять, бросать, двигать
5.	<b>ыр</b> → ырғы/ерги	Прыгать, бросать
6.	<b>ыр</b> →ырылда/ыркыра/ырлан	Рычать, ворчать

и «кай»), обозначающие виды эпического сказания у тюрков Казахстана, Средней Азии и Алтая, оказываются *синонимичными*, поскольку предполагают особую горловую (экспрессивную) манеру исполнения. У каракалпаков термин «жырлау» (пение «внутренним, закрытым голосом») используется в значении «горловой» и связан с творчеством жырау<sup>1</sup>. У казахов встречается выражение «тянуть песню» – «жырды ұзып-созып айт» (ср. у башкир – «тянуть звук» – «узляу»).

Заслуживает внимания этимология слова «жыр» («ыр»). Среди многих значений нами отобраны сходные. Одно из них ыр→ ыра/ырай (ыржай)<sup>2</sup> ассоциируется с характером человека, его лицом, обликом, нравом, образом мышления, духовными возможностями (Ср. у казахов: «шырай» – «черты лица», «вид», «облик»). Под ним понимают «настроение», «удобный подходящий лад» (таг. диал.), «грамм. наклонение» (каз.). Ыржай/ырсай/ыртай и близкие к ним ырылда/ыркыра/ырлан – звукоподражательные слова. Пер-

вые из них означают «оскалиться», а также «улыбаться». Вторые – «рычать», «ворчать». (Ср. «ыржиту» – с каз. яз. «оскалить» (зубы); «ыржию», «ырсиып кулу» – «улыбаться сквозь зубы»).

Другой смысл слова «ыр»→ «ырык» – «знак», «судьба», «предначертание», «счастье», «удача», «желание», «настроение», «совет» (совещание)<sup>3</sup>. Еще «ырык» – «воля» (с каз. яз.).

Следующий терминологический ряд ыр→ ыра→ ырга<sup>4</sup> связан с действием: «качаться» («качающийся»), «расплескивать», «изгонять», «бросать», «двигать». Соответственно, ыргы (ыргу)/ерги – «прыгать», «вскочить», «бросать», «следовать за кем-то» (Табл. 3).

Еще одна возможная трактовка: корень – ыр- близок и к – ар - (ырыл~урсыл – «клыкастый»), а последний может быть сопоставлен с одним из значений слова ыр – «лицо», «облик», «вид». Клыкастое лицо (облик) напоминает еще и волка – тотемное животное древних тюрков<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Там же. С. 665.

<sup>4</sup> Там же. С. 660.

<sup>5</sup> Там же. С. 664. Эти представления восходят к эпохе тотемистических предков, когда родоначальником являлся тот или иной зверь. Такие родословные с предками тотемных животных весьма характерны для центральноазиатских народов.

<sup>1</sup> Звуковой мир каракалпаков. Диалог культур Центральной Азии: программа по культуре и искусству / под ред. А. Азимовой. Ташкент, 2008. С. 28.

<sup>2</sup> Севортян Э. Этимологический словарь тюркских языков. С. 659–660.

Из вышеприведенного семантического анализа слова *ыр* видно, что оно достаточно значимо для тюркских народов, в какой-то мере способно отражать их характер, образ мышления, определять судьбу, удачу и счастье. На наш взгляд, *ыр* по отношению к песне означает *настроение, движение*.

Песни, исполняемые во время движения, весьма популярны у многих, в особенности у тюрков Южной Сибири. Они встречаются у алтайцев, тувинцев, а также монголов. Так, в тувинских героических сказаниях богатырь исполняет *хоомей* (стиль горлового пения) в виде «дорожной песни». Речь идет об одном из способов «коротания времени и достижения психологического комфорта всадника»<sup>1</sup>.

Видимо, в прошлом ареал распространения «дорожных песен» был шире. В настоящее время в казахской народной музыке они весьма редки. Среди них отметим «Тау ішінде» («Посреди гор») С. Сейфуллина. Если у народов Сибири «дорожные песни» обычно связаны с ездой на оленях, то у казахов – на лошади. «Пение в дороге – один из обязательных атрибутов пути»<sup>2</sup>. В содержании песни есть слова-обращения к коню – *Ак боз ат* (скаун бело-серой масти), на котором юноша спешит на встречу с любимой девушкой. Дается характеристика самой песни, сложенной в ее честь.

У казахов и других тюрков Центральной Азии получила развитие и народно-профессиональная песенная традиция. Она предполагает отношение к песне как к явлению эстетическому, искусству

преподносимому. Видимо, развитие данного направления в какой-то мере оттеснило «дорожные песни» и другие родственные им виды на периферию внимания.

По сведениям информаторов, в прошлом у казахов бытовали и другие формы – «песни без слов» или «песни про себя», исполняемые во время верховой езды на лошади. Их звучание совпадало с ритмом движения всадника, стремян и направлением ветра (ср. с одним из стилей тувинского горлового пения – *эзеңгилээр*). В настоящее время они малоизвестны, поскольку остались вне поля зрения исследователей.

О значении *песни* для тюркских народов как особой формы самовыражения писал еще в XIX в. известный казахский ученый, историк и этнограф Ч. Валиханов. Он сравнивает ее с Гостьей, которая «путешествуя по миру, однажды остановилась ночевать в стойбищах каракалпаков, по ту сторону реки Сыра (Сырдарья. – С. У.). Весть о прибытии невиданной и неслыханной гостьи разнеслась с быстротой стрелы во все стороны. Бесчисленное множество каракалпаков, собравшись в счастливом ауле, слушали дивную гостью с самого начала вечера и до самой утренней зари, пока наконец Песня устала и легла спать. Тысячи рассказов, повестей, песен и историй голосистой гостьи сохранили в памяти бесчисленные каракалпаки. Киргизы и тухменцы [туркмены], стоявшие далеко вверх по реке Сыр на краю стойбища (все родные племена тогда кочевали вместе), прибыли поздно ночью и слышали только окончания чудных звуков [...]»<sup>3</sup>.

К фундаментальным и широко распространенным категориям относится и *күй (кой)*. В древнетюркском словаре Махмуда Кашгари

<sup>1</sup> *Кыргыз* З. Тувинское горловое пение: этномузыковедческое исследование. Новосибирск, 2002. С. 85–86.

<sup>2</sup> *Добжанская* О. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края: монография. Норильск, 2008. С. 88.

<sup>3</sup> *Валиханов* Ч. О формах казахской народной поэзии // *Валиханов* Ч. Избранные произведения. М., 1986. С. 235.

приводится как *кўк* (*көк*) – «мотив», «напев», а также «пятно», «цвет неба», «титул»<sup>1</sup>. Под ним понимают: 1) звук и музыку вообще (алт., хак., шор., каз., кирг.); 2) мотив, напев, мелодию (песни) (чаг., туркм., тат., башк., каз., кирг., узб., хак.); 3) инструментальную пьесу, наигрыш (вид и жанр народной инструментальной музыки) (каз., кирг., узб.); 4) положение, состояние (узб., каз.)<sup>2</sup>.

В музыкальной практике используются два варианта слова: *кўк* (*күй*, *көй*) и *көк* (*көй*). Первый – в большей степени характеризует инструментальную музыку, получил распространение у западных тюрков, второй – вокальную. У восточных тюрков и других южносибирских этносов сохранились обе формы – *күй* и *көк*<sup>3</sup>.

Слово *күй* отражает синкретизм вокального и инструментального начал<sup>4</sup>. Если у татар оно характеризует мелодию, напев, а также стилизованную разновидность песен<sup>5</sup> (см.: *озын-кой* и *кыска-кой* – протяжная и короткая песни) и связано с вокальным творчеством, то у казахов и киргизов – собственно инструментальный жанр (*күй* и *куу*). У башкир наряду с вокальными, встречаются инструментальные виды *озын-көй*. У узбеков *күй* используется в качестве синонима напева, мелодии. В азербайджанском языке слово *күй* означает «шум», «звук»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Кашигар* Махмуд. Диван Лугат ат-Турк. С. 838.

<sup>2</sup> Другие значения термина см. в Табл. 4.

<sup>3</sup> *Шейкин Ю.* История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. С. 243–244.

<sup>4</sup> *Жұбанов Қ.* Қазақ музыкасында күй жанрының пайда болуы жайлы (Тіл мен тарих деректері) (К вопросу о возникновении казахского музыкального жанра кюй. Замечания по языку и истории) // *Жұбанов Қ.* Шығармалар мен естеліктер / құраст. А. Жұбанов. Алматы, 1990. Б. 20–22.

<sup>5</sup> *Сагеева Г.* Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 206.

<sup>6</sup> *Керим М.* Азербайджанские музыкальные инструменты. Баку: Фонд Г. Алиева, 2010. С. 14.

Само слово *күй* характеризует то или иное *состояние* души, переживание человека<sup>7</sup>. В языковой практике встречается много выражений с его участием. *Күйинин* (узб.) – «переживание», (душевное) «страдание», *куйлок* (узб.) – «гореть», «сгореть», «тлеть». По своему смыслу к нему примыкает и слово *моң* (*мұң*) (букв. – «тоска», «грусть») – «печальный», «задумчивый», т.е. «задушевный», что нашло отражение в названии «*моңлы көй*» («печальная мелодия»). В татарской музыкальной культуре оно выступает «как эстетическая категория», «исполнительский феномен» (З. Сайдашева), применяемая в основном к музыкальному стилю *озын-көй*. Оно неотъемлемо от такого понятия «как импровизационность, орнаментика, особое настроение при исполнении»<sup>8</sup>.

Видимо, отражение состояния человека, его переживаний в виде задушевной мелодии, явилось главным в том, что термины *күй* (и *мұн*), характеризуемая ими музыка стали популярными у тюркских народов.

Поскольку в огузских языках фонема *й* в прошлом заменялась на *к*, слово *күй* = *кук* имеет и другие значения: «голубой» («синий», «зеленый», «серый»), а также «небо». Очевидна взаимосвязь слова «*күй*» с голубым небом. Возникают параллели с древнетюркскими мифологическими представлениями о единстве голубого неба (Тенгри) и земли-воды (Жер-Су). Первое из них считается верхним, а второе – нижним небом. Каждое из них представляет собой космос. Музыка, вобравшая в себя «все звуковое богатство жизни»<sup>9</sup>, возникла

<sup>7</sup> *Жұбанов Қ.* Қазақ музыкасында күй жанрының пайда болуы жайлы. Б. 8–38.

<sup>8</sup> *Сагеева Г.* Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. Канд. дис. Рукопись. Казань, 2007. С. 199.

<sup>9</sup> *Назайкинский Е.* Звуковой мир музыки. М., 1988. С. 59–60.



Таблица 4. Термины *жыр*, *күй* и их значения

Термины	Значения						
	Песня	Пение, мелодия	Стих, стихотворение	Эпическое сказание	Вид стих. строфы (7-, 8-, и 11-сложник)	Настроение, движение	Связь с тотемом
Жыр	Крик, уханье	Звук, шум	Голубой (синий, зеленый, серый)	Небо (Тенгри)	Положение, состояние, переживание	Веселый	Настрой
	Колок инструмента	Способ, метод, манера	Лад, гармония, согласие	Плач, причитание	Напев, мелодия, музыка	Песня	Инструментальная пьеса (жанр)

в борьбе и взаимодействии человека и природы, что находит отражение в слове «небо»<sup>1</sup>. В этой дилемме можно усмотреть ассоциацию с оппозицией верха (небо, *аспан*) и низа (земля-вода, *жер, су*) музыкального пространства, которая весьма характерна для разных видов бурдонного многоголосия в музыке тюрков.

Значения терминов *жыр* и *күй* представлены в Табл. 4.

Из приведенного анализа видно, что термин *жыр* связан с песней, эпосом, стихотворными формами, тогда как *күй* – с напевом, вокальным и инструментальным. Первый из них отражает связь с народной поэзией, а второй характеризует *музыку* вообще, в частности инструментальную. Вокальные версии *озын-көй* по своему характеру близки инструментальным. Учитывая, что термины *жыр* и *күй* получили распространение не только у тюрков, но и у других народов Сибири, они приобрели статус надэтнических, межрегиональных.

У некоторых тюркских народов (узбеки, туркмены, азербайджанцы, уйгуры) получили

развитие такие жанры классической и, шире, профессиональной музыки устной традиции Ближнего и Среднего Востока как *мугам/маком/мукам*. Данное понятие (как и само явление *макомат*) связано с арабской и ирано-таджикской музыкальными культурами и используется на территориях совместного проживания тюркских и иранских народов. Наряду с вокально-инструментальными (*мугам, шашмаком, 12 уйгурских мукамов*) известны и инструментальные циклы (туркменские *мукамы*). Этот вид творчества был воспринят и стал национальным для ряда тюркских народов, видимо, потому, что он также связан с отражением эмоциональных переживаний, особого мироощущения.

Обычно основные понятия и термины, в которых выражено звукотворчество этноса, выявляют «деятельностный или результативный характер явления»<sup>2</sup>. Сказанное относится и к музыкальной практике тюркских народов. Термины и понятия, используемые в обозначении категорий «звук» и «музыка», выражают два фактора, присутствующие внутреннему мироощущению (кочевых/

<sup>1</sup> Жұбанов Қ. Қазақ музыкасында күй жанрының пайда болуы жайлы (Тіл мен тарих деректері) (К вопросу о возникновении казахского музыкального жанра күй. Замечания по языку и истории) // Жұбанов Қ. Шығармалар мен естеліктер. Құраст. А. Жұбанов. Алматы, 1990. Б. 23.

<sup>2</sup> Михайлов Дж. Размышления об универсальной терминологии в музыке: существует ли она? Если нет, то возможно ли ее создание? Если возможно, то есть ли в этом необходимость? С. 3.

полукочевых, оседлых) тюркских народов – *движение* и *состояние* (чувства, эмоции). Первое из них подразумевает позитивный тонус жизни, активное освоение внешнего мира и присутствует в таких понятиях как *жыр* (*ыр*), а также *ун дауыс*. Второе – связано с передачей состояния вообще – от радостного, восторженного, философского до задумчивого, трогательно печального (см. слово *моң*), скорбного, выраженного в слове *күй*. Оно характеризует душевный, внутренний мир человека.

Характеризуя казахскую народную музыку, Б. Асафьев пронципально отметил силу ее «эмоционально высокого обобщения», сочетание в ней «эмоциональной отзывчивости с мудрой философской созерцательностью»<sup>1</sup>. Думается, эта характеристика может быть отнесена к музыке и других тюркских народов.

Термины, используемые в *инструментальной музыке* тюркских народов, во многих случаях заимствованы из песни. Они рассматриваются нами на примере составных хордофонов.

Инструментальные наигрыши, мотивы обычно обозначаются словами *саз/соз* (щипковые, смычковые), *сарын* (смычковые), *макам/муком* (вокально-инструментальные формы), а также *күй/күү* (щипковые, смычковые, духовые). Инструменталиста называют соответственно *сазгер*, *күйши* (творец/исполнитель в одном лице), *домбырашы* (исполнитель на домбре), *дутаршы* (исполнитель на дутаре).

Хордофоны с шейкой по внешнему виду напоминают строение *человека*, в особенности названия его частей: головка (*бас/баиш*, *қулақ сап*),

колки, уши (*қулақ*), шейка (*мойын*, каз., *бойни*, уйг.) или гриф, ручка (*даста*, *саба*, *сап*); грудь (*кеуде*, *төс*), верхняя подставка (*шайтан тиек*, *тәпке*), нижняя подставка (*тиек*), конец корпуса – ноги (*аяк*)<sup>2</sup>, струны (*шек*, каз., *сым*, уйг., *тар*, перс.). На некоторых инструментах (см. уйгурский тамбур) сам корпус округлой формы называют *беши* (голова), а верхняя крышка – *қақпақ*, или *домбыра беті*, *зузулик* (с каз., уйг. – «лицо»)<sup>3</sup> кындык – (с каз. досл. – «пуповина») – пуговица у основания корпуса, к которой закрепляют струны.

Музыкальные инструменты (*домбыра*, *дутар*) не только сделаны по подобию человека, но и воспроизводят звуки в том же месте, где находится гортань, т.е. в нижней части грифа (шейки)<sup>4</sup>. Интересно, что у некоторых тюркских народов (туркмены, турки, азербайджанцы) *перне* (*перде*, *пед*, *пәрдә* – с перс. букв. – «пальцы»)<sup>5</sup> – ладовые перевязи, устанавливаемые на шейке инструмента, называются еще голосовыми связками (см. *сес перделери*, туркм., в то время как у тувинцев – *боостаанын ун ундулер*). Само слово *перде* означает «театральный акт», «действие», «вуаль», «занавес». Будучи, своего рода «преградой», «перегородкой» оно является синонимом голосовых связок.

<sup>2</sup> Народные термины в обозначении строения музыкального инструмента бытуют в разных вариантах. Нами приводятся казахские термины, которые в целом показательны и для других струнных инструментов тюркских народов.

<sup>3</sup> По сведениям казахского (К. Жанасылұлы) и уйгурского (К. Самсаков) музыкантов (Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в СУАР КНР, предоставленные Б. Игилик).

<sup>4</sup> Ср. с мыслью ал-Фараби о возникновении многих восточных музыкальных инструментов в «подражание» человеческому голосу, который издавна служил для них эталоном, важным ориентиром.

<sup>5</sup> Сагеева Г. Традиционная терминология татарской музыкальной культуры: семантическая реконструкция. С. 209.

<sup>1</sup> Асафьев Б. Несколько соображений о содержании, качествах и структуре казахской народной музыки // Музыка народов Азии и Африки: сб. статей. Вып. 5. / сост. и ред. В.С. Виноградов. М.: Сов. композитор, 1987. С. 30.

Кроме того, горло у ряда тюркских народов обозначается словом *богаз*, *боқурдақ*, *боқурлак* (*боғуздақ*). Данное слово (по Севортыану) полисемантически и подразумевает – глотку, воротник (аз.), гриф (шейку) музыкального инструмента (хорезм.), гортань (туркм., гаг.), трахею, зев, шею, горлышко посуды (туркм., тур., аз., гаг., узб.), а также в перен. зн. – устье реки (тур.), дельту (гаг.), пролив, канал. Его основа *боғу/боға* характеризует ту часть горла, откуда исходит крик (звук)<sup>1</sup>. Для нас представляются интересными параллели между грифом (шейкой) хордофона и горлом, а также устьем реки. В казахской домбровой музыке кульминационный раздел кюя, локализуемый в нижней части грифа, называется *сага*. Одно из значений термина – устье реки. На хордофонах место, где звучание музыки становится особенно сильным, сравнивают с устьем, дельтой реки, что делает эти параллели с голосом зримыми. Видимо, использование таких терминов, как *сага*, также не является случайным.

Показательны аналогии, проводимые не только с человеком и его голосом, но и *Мировой горой* (Мировым древом). Согласно космогоническим представлениям тюрко-монгольских народов Вселенная напоминает Мировую гору и делится на два и три мира: нижний и верхний, а также нижний, средний и верхний. Низ связан с подземным (мир духов), середина – с земным (мир людей), верх – небесным (мир птиц) мирами. В инструментальных пьесах образы верхнего, среднего и нижнего миров до сих пор закреплены за соответствующими регистрами<sup>2</sup>. Неко-

торые исследователи эту модель мира связывают с шаманскими представлениями: пространственная ориентация домбрового кюя выступает «параллелью–иллюстрацией–аналогом путешествия шамана в нижний мир»<sup>3</sup>. Этот полет в другие миры сопровождается звучанием, пением. Музыка, будучи посредником, осуществляет связь между мирами духов и людей. Она фактически является звуковым аналогом Мирового древа<sup>4</sup>.

Для данной музыкальной системы членение на два и три носит всеобщий характер<sup>5</sup> и обнаруживается в вертикальном и горизонтальном срезах. У тюрко-монгольских народов инструментальная музыка представлена 2–3-голосными композициями, в основном преобладают 2–3-струнные хордофоны.

По своему строению музыкальные инструменты напоминают Мировую гору с ее вершиной (*бас*), серединой (*орта*) и подножьем (*аяк*). Сказанное находит отражение и в строгой закреплённости тембро-регистров, а также в композиционном строении пьес с их делением на два и три (иногда и четыре) раздела-звена (т.н. формы с транспозицией и буынная, показательные для западноказахстанских домбровых кюев). Согласно казахской народной терминологии, *бас буын* – начальный, главный раздел (нижний ре-

<sup>3</sup> Аманов Б. Композиционная терминология домбровых кюев // Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век: сб. научных и научно-популярных статей. Алматы, 2002. С. 221.

<sup>4</sup> Добжанская О. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края: монография. Норильск, 2008. С. 91.

<sup>5</sup> Интересно, что в Галерее драгоценностей Государственного Эрмитажа находится головное украшение скифской царицы, выполненное из золота. На нем изображены картины из трех миров: нижнего, среднего и верхнего. Этот уникальный памятник древности свидетельствует о том, что космогонические представления о трехмерном строении Вселенной возникли в дотюркскую эпоху, в скифский период (VIII–IX вв. до н.э.), а возможно, и раньше.

<sup>1</sup> Севортыан Э. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 2. С. 184.

<sup>2</sup> Агошкова-Клопова К. Исторические предпосылки сложения домбровой фактуры. Семантизация зон в древних кюях // Музыка Центральной Азии: традиции и современность: сб. статей. М., 2003. С.14–20.

гистр), *орта буын* – средний (средний регистр), *сага* – кульминационный (верхний регистр)<sup>1</sup>.

Итак, в соответствии с образом Мировой горы музыка рождается из ее вершины (*бас-буын*) и спускается к подножью (*сага*). При этом на инструментах показательно обратное соотношение низа и верха музыкального пространства. Нижний регистр соответствует верхней части грифа, а верхний регистр – нижней его части. Кроме того, нижняя по положению струна (*астыңғы шек*) оказывается высокой по звучанию (мелодической), а верхняя – соответственно низкой (бурдонной) (*устінгі шек*)<sup>2</sup>. Фактически низ и верх равны друг другу. Различия между ними стираются.

Отметим устойчивость народных терминов, используемых в обозначении разделов (регистров) формы (кюя, саза, мукама). Начальный

раздел композиции почти у всех тюркских народов называется *бас* (*баиш*), понимаемый как «голова/глава», «вершина», «начало», «исток», «конец», «низ», «главный», «старший», «первый», в переносном смысле – «душа человека» (узб.)<sup>3</sup>. Интересно, что *бас* трактуется как исток, начало, низ и одновременно – конец, а также душа человека. Это слово используется в обозначении начальных построений более крупных форм: *баиш мукам* (главный мукам). У казахов в названиях некоторых пьес для домбры – «Куй басы» («Начальный кюй»), «Бас Акжелен» («Главный Акжелен») и т.д.

Итак, образ мира представлен в виде Мировой горы (Мирового дерева) и человека. Человек в этой системе не только часть Вселенной, но и сам воплощает в себе космос. Его голос есть главный звук, равно музыка Вселенной.

<sup>1</sup> Аманов Б. Композиционная терминология домбровых кюев. С. 221–223.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

<sup>3</sup> Термин общетюркского происхождения, встречается в ранних памятниках тюркской письменности.



Светлана Капырина  
**РУССКИЙ ХУДОЖНИК**  
**ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ВЕРЕЩАГИН В ТУРКЕСТАНЕ**

**С**тратной любви к Востоку у меня не было, черт побери! Я учился на Востоке, потому там было *свободнее*, вольнее учиться, чем на Западе. Вместо парижской мансарды или комнаты Среднего проспекта Вас[ильевского] острова у меня была киргизская палатка, вместо «островов» или Meudon – снеговые горы, вместо натурщиков – живые люди, наконец, вместо кваса и воды – кумыс и молоко! Я настаиваю на том, что я *учился* в Туркестане и на Кавказе. Картины явились сами собой, я не искал их. *Везде* – и в Туркестане, и в Индии – *этюды* знакомили со страной, учили меня – результатом явились картины, созревшие *гораздо* позже<sup>1</sup>.

*Василий Верещагин (Рис. 1).*

Летом 1867 г. в Петербурге Верещагин узнал от своего учителя А.Е. Бейдемана о том, что генерал К.П. фон Кауфман ищет русского художника для поездки в Среднюю Азию. Верещагин попал к нему на прием, и его кандидатура была вскоре утверждена. 22 августа 1867 г. Василий Верещагин был зачислен в чине прапорщика на службу в распоряжение первого туркестанского генерал-губернатора Константина Петровича фон Кауфмана. Художник совершил два путешествия в Туркестан: 1867–1868 и 1869–1870 гг. До этого времени он учился сначала в Академии художеств, потом у известного художни-



Рис. 1. В.В. Верещагин. Фотография. Начало 1880-х гг.

ка-ориенталиста Жана-Леона Жерома в Париже, а также дважды побывал на Кавказе. Верещагин отправился в Туркестанский край в должности военного художника, прикомандированного к штабу, и заранее оговорил свои условия: право на свободу передвижения по всей местности, ношение гражданской одежды и отказ от всех званий. По заданию Военного министерства Верещагин должен был делать зарисовки и собирать подробные заметки о жизни пестрого многона-

<sup>1</sup> Цит. по: *Лебедев А.К.* Василий Васильевич Верещагин. Жизнь и творчество. 1842–1904. М., 1972. С. 54.

ционального населения. По-видимому, не желая обнаруживать свою причастность к Военному министерству, он всячески подчеркивал, что его не интересуют награды и продвижение по службе.

Около трех недель художник добирался до Ташкента, его путь лежал через Самару, Оренбург, Орск, Казалинск, Форт № 1, Джанкент, Форт № 2, форт Перовский, Джулек, Яны-Курган, Чимкент. Купив легкий тарантас в Оренбурге, Верещагин позднее записал: «Вероятно, я первый дерзнул отправиться в этом легком экипаже за две тысячи верст». В Джалангаче художник, недовольный местными лошадьми, велел запрячь верблюдов в свой тарантас. Однако «проклятые животные сломали мой экипаж, увлекая его на скат одного холма, и мне поневоле пришлось глотать пыль»<sup>1</sup>. В дороге он делает в альбомах множество зарисовок, сопровождая их комментариями. В Джанкенте при помощи двух казахов Верещагин занимается археологическими раскопками, одновременно зарисовывая найденные глиняные черепки и обломки изразцов.

В Ташкенте он знакомится с генерал-майором А.К. Гейнсом, правителем канцелярии Туркестанского генерал-губернаторства, который станет впоследствии его другом и доверенным лицом в продаже Туркестанской серии П.М. Третьякову. Зимой 1867–1868 годов Верещагин проводит в Ташкенте, а в марте отправляется в Сырдарьинскую область для этнографических исследований и по дороге сворачивает на юг, к Ходженту. Из-за опасности переправы через реку Чирчик ему пришлось свернуть в сторону деревень Ходжакент (Рис. 2).



Рис. 2. В.В. Верещагин. Узбек, старшина (акасакал) деревни Ходжакент. 1867–1868 гг. ГТГ

«Деревня Ходжакент расположена близ Сыр-Дарьи, в сотне шагов от нее; дом, в котором я живу, стоит на берегу арыка (арык – канава), широкого, с высокими берегами, ведущего воду с полей к мельницам и потом в Сыр-Дарью. <...> Садов в Ходжакенте мало; улицы, кроме большой, о которой я упоминал, грязны, узки и во время дождей просто непроходимы; дома, за исключением немногих зажиточных, весьма жалкого вида; они, как и все, построены из земляных комьев и грязи»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Верещагин В. От Оренбурга до Ташкента // Гостинный Двор: литературно-художественный и общественно-политический альманах. 1995. № 2. С. 177.

<sup>2</sup> Верещагин В.В. Из путешествия по Средней Азии // Верещагин В.В. Повести. Очерки. Воспоминания. М., 1990. С. 148, 150–151.

Далее художник отправился в селения Чиназ и Бука. Своими впечатлениями он позже поделился в книге «Из путешествия по Средней Азии», где подробно описал, как выглядели эти места, чем занимаются их жители, какой ведут образ жизни, построенный на многовековом укладе. «Чиназ очень небольшое селение, неизвестно почему называющееся городом. Прежде Чиназ был многолюднее, теперь часть жителей его, особенно торгующих, переселилась в новый Чиназ, основанный русскими ... Деревня Бука окружена рисовыми полями, в это время года затопленными водою; там и сям бродит народ чуть не по пояс, разбивая заступом большие комья земли»<sup>1</sup>. В воспоминаниях художник называет местное население «сартами» и «киргизами», иногда «туземцами» и «варварами», не вдаваясь в особенности национальных и прочих отличий. Его удивляло сочетание дремучести, необразованности этого народа и одновременно присутствие древних обычаев и негласных законов, которые свято чтились и исполнялись азиатами (Рис. 3).

Походные альбомы пополняются многочисленными рисунками, несмотря на трудные условия проживания, а также недоверие местных жителей к чужеземцу – «кяфиру». Документально точные натурные рисунки Верещагина представляют бесценный научный материал для изучения истории и быта этого края. Художник не расставался с путевым дневником, куда постоянно вносил подробные описания разнородного этнического населения, его национальных черт, облика, характера, быта, культуры. Верещагин собирал этнографические и зоологические коллекции: оружие, одежду, ковры, посуду и



Рис. 3. В.В. Верещагин. Наряд киргизки-невесты с головным убором, закрывающим лицо. 1867–1868 гг. ГТГ

даже засушенных скорпионов. Он использовал предметы из коллекций при создании картин, а также включал их в экспозиции своих персональных выставок наряду с живописными произведениями.

Внезапно Верещагин получил известие о готовящихся военных действиях. «Я был несколь-

<sup>1</sup> Верещагин В.В. Из путешествия по Средней Азии // Верещагин В.В. Повести. Очерки. Воспоминания. С. 146, 155.

ко дней уже в Буке, – пишет он в [журнале] “*Tour du monde*” 1873 г. [Т. XXXV], – как вдруг узнал из только что полученного письма, что Россия готовится к походу на Бухару и что авангард нашего отряда даже выступил. Раньше этого известия я весь был предан мирным занятиям, восхищался природой – прогуливался, расспрашивал, писал, рисовал. Война, и так близко от меня, в сердце Средней Азии! <...> Я тотчас же покинул деревню Бука, где собрался пробыть гораздо дольше“»<sup>1</sup>. Верещагин сразу последовал за русскими войсками через Ура-Тюбе, Джизак, ненадолго задерживается в крепости Яны-Курган. 3 мая 1868 г. прибывает в Самарканд – на следующий день после взятия его русскими войсками. Он вспоминал, как, приблизившись к городу: «я остановился ослепленный и, можно сказать, подавленный удивлением и восторгом. Самарканд лежал внизу подо мной, затопленный зеленью. Над его садами и домами поднимались древние гигантские мечети, и я, пришедший из такой дали, готовился вступить в город, когда-то великолепный, столицу Тамерланову...»<sup>2</sup> (Рис. 4).

В течение месяца Верещагин осматривает город – улицы, медресе, базары, «особенно старые мечети, между которыми уцелело еще немало чудных образцов; материала для изучения и рисования было столько, что буквально трудно было решиться, за что ранее приняться: природа, постройки, типы, костюмы, обычаи, все было ново, оригинально, интересно»<sup>3</sup>. В туркестанских очерках художник пишет о необходимости бережного отношения, несмотря на военные дей-

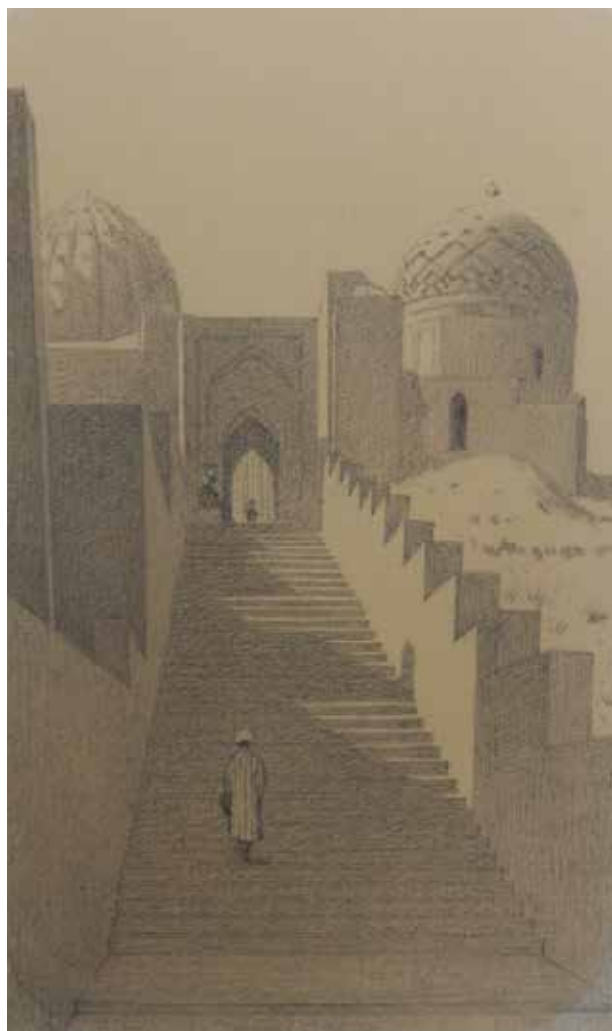


Рис. 4. В.В. Верещагин. Лестница в Шахи-Зинда с видимыми куполами мавзолеев Эмир-Заде и Ширин-бека Бика-ака в Самарканде. ГТГ.

ствия, к древним памятникам архитектуры. Он посылает в газету «Санкт-Петербургские ведомости» корреспонденцию, в которой описывал плачевное состояние самаркандских мечетей, пытаясь привлечь внимание русской общественности к этой проблеме.

Помимо графических зарисовок Верещагин начинает работать масляными красками на холстах. Только живопись позволяет ему передать ощущение знойного, раскаленного воздуха,

<sup>1</sup> Булгаков Ф.И. Верещагин и его произведения. СПб., 1905. С. 44, 46.

<sup>2</sup> Стасов В.В. Избранные сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1952. С. 229.

<sup>3</sup> Верещагин В.В. На войне в Азии и Европе. М., 1894. С. 2–3.



южного синего неба и весенней зелени степей. В туркестанский период окончательно выявляются отличительные особенности живописной манеры мастера: статичная уравновешенная композиция, отчетливый линейный рисунок, продуманное построение планов, резкая игра света и тени, локальные цвета, объемная моделировка, выписанность деталей. В азиатских походах, передвигаясь под палящими лучами южного солнца, Верещагин открывает для себя яркий ослепительный свет, скульптурно подчеркивающий объем, усиливающий фактуру, выявляющий резкие цветные тени. Передача эффекта солнечного освещения станет в будущем одним из основных художественных приемов, раскроет Верещагина как живописца. П.М. Третьяков, как и многие его современники, «поражен был солнечным светом, разлитым по всей картине, и виртуозностью письма»<sup>1</sup> в работе «Дервиши в праздничных нарядах. Ташкент» 1870 г. Колорит в туркестанских картинах Верещагина строится на густых, насыщенных цветовых соотношениях и напоминает декоративный узор восточного ковра.

Великолепные памятники самаркандского зодчества потрясают Верещагина. Он пишет знаменитый мавзолей Гур-Эмир (Рис. 5) с разных ракурсов, фиксируя руинированную кирпичную кладку в массиве здания, а также сверкающую на солнце мозаику, сохранившуюся фрагментарно на минарете, барабане и куполе. В облицовке доминирует геометрический орнамент в сочетании с хорошо читаемой эпиграфикой – на барабане размещена выложенная белыми кирпичиками надпись: «Вечность принадлежит Аллаху. Слава Аллаху!»

<sup>1</sup> П.М. Третьяков – В.В. Стасову. 13 февраля 1882 // Переписка П.М. Третьякова и В.В. Стасова. 1874–1897 / подг. текст. и примеч. Н.Г. Галкина, М.Н. Григорьева. М.–Л., 1949. С. 65.

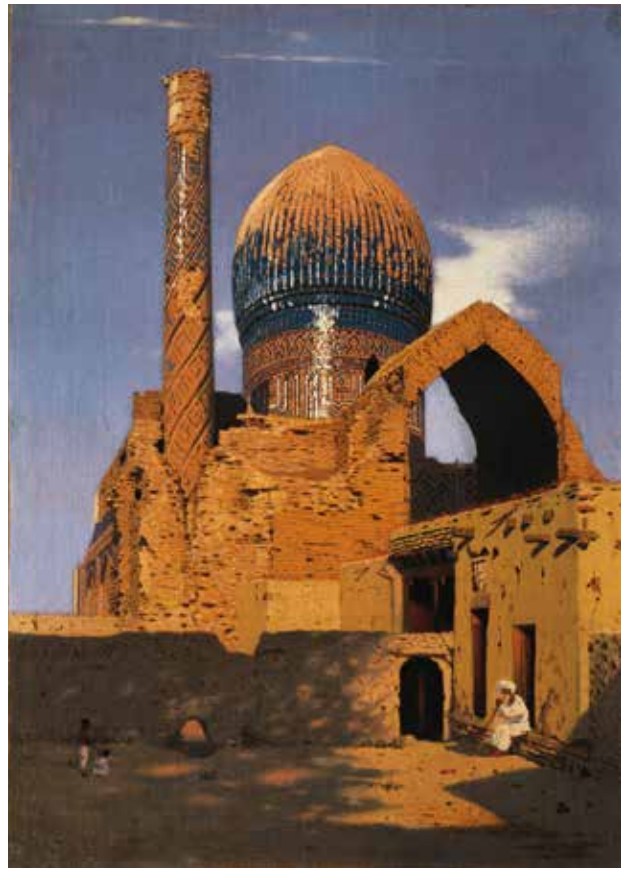


Рис. 5. В.В. Верещагин. Мавзолей Гур-Эмир. Самарканд. 1869–1870 гг. ГТГ

Художник был вдохновлен не только внешним видом Гур-Эмира; несколько его работ передают внутреннюю обстановку мавзолея. Изображая место упокоения великого правителя, он представляет атмосферу уединенности, подчеркивает роскошь декоративного орнамента. Картина «Медресе Шир-Дор на площади Регистан в Самарканде» (Рис. 6) передает городскую панораму во всех подробностях, где изображены торговые палатки, продавцы и покупатели, пропорции которых позволяют зрителю оценить величественные масштабы этого шедевра архитектуры.

Полноте впечатлений способствует и яркое солнце, которое выгодно освещает портал,



**Рис. 6.** В.В. Верещагин. Медресе Шир-Дор на площади Регистан в Самарканде. 1869–1870 гг. ГТГ

и дает возможность художнику передать богатый декор в мельчайших деталях. Благодаря Верещагину мы имеем представление о том, как выглядел комплекс усыпальниц Шахи-Зинда, который на протяжении веков сохраняет статус одной из важнейших святынь ислама и места паломничества верующих (**Рис. 7**). Любопытно, что живописец изображает их с тыльной, недекорированной стороны, скрывая от зрителя колористическое великолепие парадной стороны комплекса. Нам видна лишь сине-бирюзовая кирпичная мозаика на барабанах куполов и облицовка портала Туглу Текин. Древние здания воспринимаются как органичная часть холма, переключаясь с ним по цвету, а их величественные силуэты торжественно возвышаются на фоне безоблачного голубого неба.

Помимо изображения архитектурных памятников Верещагин с большим интересом наблюдает за местными жителями, а также за бытом многочисленных пришлых народов-инверцев: персов, индусов, афганцев, арабов, цыган, евреев. Героями картин Верещагина становятся странствующие дервиши (*дуваны*), нищие странствующие аскеты суфийских орденов. Одни, по-



**Рис. 7.** В.В. Верещагин. Мавзолей Шахи-Зинда в Самарканде». 1869–1870 гг. ГТГ

грузившись в молитву, отрешенно медитировали (**Рис. 8**), другие – наоборот привлекали внимание громкими возгласами и молитвенным хором пением (**Рис.9**), а третьи мирно беседовали посреди степи.

*На свете нет дервиша, а если бы он был, тот дервиш не существовал бы. Он существует как сущность, но его атрибуты утратили существование в Божьем существе.*

*Дж. Руми*

Верещагин не углублялся в философско-религиозное содержание, которое во многом определяло особый образ жизни дервишей, художник прежде всего спешил запечатлеть удивившую его восточную экзотику<sup>1</sup>. Он не читал суфийских трактатов и Коран, не мог быть допущен в мечеть, не слушал проповеди, так как не знал национального языка, однако как истинный художник методом знаточества запечатлел все детали нового окружающего мира, интуитивно вы-

<sup>1</sup> К примеру, Верещагин, как и многие авторы более позднего времени, ошибочно объединял понятия «дервиш» и «каландар». Одновременно существовало несколько мистических суфийских орденов – братств, которые имели большое влияние среди населения, в том числе орден каландар (каландарий).



Рис. 8. В.В. Верещагин. Дервиши в праздничных нарядах. Ташкент». 1870 г. ГТГ



Рис. 9. В.В. Верещагин. Хор дервишей, просящих милостыню. Ташкент». 1870 г. ГТГ

бирая самое главное. Документальная точность передачи увиденного в его картинах в сочетании с описаниями путевых наблюдений<sup>1</sup> стали уникальным научным источником по культуре и быту населения Центральной Азии фактически до прихода русских в этот край.

С особой тщательностью Верещагин передал одежду дервишей: лоскутный распашной халат (*хирка*), вышитую конусообразную шапочку с меховой оторочкой (*кулох*), разноцветный пояс с орнаментом (*камар*), длинный белый шарф (*тайласан*). Непременными атрибутами дер-

<sup>1</sup> Очерки, наброски, воспоминания Верещагина В.В. СПб., 1883. С. 59–64.

виша были сосуды для подаяний из половинки «морского» кокоса (*кашкуль*) или из тыквы-горлянки для воды, кумыса или айрана (*каду* или *калабаши*). Такой молитвенный атрибут дервишей, как *четки*, не виден у изображенных персонажей, так как руки большинства из них спрятаны в рукава одежды. Зато художник не забыл написать *посох*, как обязательный предмет, имеющий не только практическое значение, но и духовное, символизирующее энергетическую силу владельца.

Верещагин проникал в душные опиумные лавки («Опиумеды». 1871–1873. ГМИУз), спу- скался в подземную тюрьму («Самаркандский

зиндан». 1873. ГМИУз), оказывался свидетелем сцены продажи ребенка в бачи («Продажа ребенка-невольника». 1872. ГТГ) Все наблюдения за необычной жизнью «туземцев», как называл их Верещагин, накапливались для острых сюжетов будущих картин.

Путешествуя по Туркестану, Верещагин с интересом наблюдал за жизнью не только оседлых, но и кочевых народов (**Рис. 10**). Информативность его картин имеет большую этнографическую ценность вплоть до наших дней. Мы имеем представление, как выглядели перекочевки киргизов: во главе каравана ехала женщина, следом быки и верблюды, нагруженные скарбом. Можно разглядеть купольные круги (*шангарак*), войлочные ковры и покрыва, узорные паласы, украшения переносного дома. Легко сидящая на коне киргизка в высоком белоснежном тюрбане едет по бескрайней зеленой степи.

Художник точно передает детали ее костюма: яркий халат, изготовленный из дорогого узбекского шелка, кожаные сапоги и традиционный платок – *кимешек*. Высокий социальный статус богатой женщины подчеркивает конская упряжь и седло, покрытое резными костяными пластинами. В юрте художнику позировал охотник с соколом, (**Рис. 11**) в нарядном халате (*чапан*), заправленном в традиционные широкие штаны и подвязанном сложенным платком-поясом (*бельбаг*), в белом головном уборе, украшенном цветными полями (*калтак*), с висящим за спиной ружьем (*карамультук*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Русское название оружия – пицаль. По воспоминаниям сына художника, Василия Васильевича Верещагина (1892–1981) «большая, необыкновенно тяжелая пицаль» висела среди кавказских кинжалов, шашек, стальной кольчуги и турецких ятаганов в московской мастерской художника в Нижних Котлах (*Верещагин В.В. Воспоминания сына художника. Л., 1978. С. 45*).



**Рис. 10.** В.В. Верещагин. Перекочевка киргизов. 1869–1870. ГТГ



**Рис. 11.** В.В. Верещагин «Богатый киргизский охотник». 1871 г. ГТГ

В конце лета и осенью 1869 г. Верещагин путешествует по Семиречью, не раз поднимается на высокие перевалы хребтов Алатау, которые покорили его своей живописностью и красивыми панорамными видами (Рис. 12). Каждый раз он находит для своих зарисовок необычные точки зрения и ракурсы. Небольшие по размерам этюды поражают многоплановостью и глубиной перспективы. Алатау – «пестрые горы»; это название связано с тем, что летом они имеют «пегую» окраску, частично белые из-за снега, частично темные на бесснежных участках.

Осенью 1869 г. художник доезжает до границы с Китаем, посещает города Чугучак и Ак-Кент (Рис. 13). Здесь он рисует и пишет маслом постройки этих городов, которые подверглись значительному разрушению в 1866 г. во время уйгуро-дунганского восстания (1862–1869). «Впечатление от развалин города – этого живого мертвеца – поразительно. Я бродил по нему с Б. без усталости целый день. Бродил и еще много дней, когда остался здесь один. Я решил прожить тут в течение некоторого времени, не выезжая, и, пополнив запасы провизии, расположился в одном домике с несколькими казаками. [Благодаря этому мне] удалось высмотреть много интересного и примечательного...»<sup>1</sup>

Также благодаря литературному и живописному наследию Верещагина мы знаем, как выглядела, например, традиционная китайская кумирня (*цзытан*), где совершались обряды поклонения предкам («Молельня солонов. Ак-Кент». 1869–1870, ГТГ). Играющие в поле смуглые мальчики (Рис. 14) стоят посреди пестрого степного разнотравья. Смуглый цвет кожи мальчишек, усиленный благодаря загару от южного солнца, кон-



Рис. 12. В.В. Верещагин. Кочевая дорога в горах Алатау. 1869–1870 гг. ГТГ



Рис. 13. В.В. Верещагин. Развалины китайской кумирни. Ак-Кент. 1869–1870 гг. ГТГ

трастирует с голубишной небой и горной грядой в дымке. Внимание детей приковано к стрекозе, разглядывая которую, они спокойно позируют художнику. У мальчиков традиционная для со-

<sup>1</sup> ОР ГТГ. Ф.17. Ед. хр. 1630. С. 24.



Рис. 14. В.В. Верещагин. Дети племени солонов. 1869–1870 гг. ГТГ

лонов прическа: выбритая передняя часть головы и косички – *бянь*. Они одеты в национальные маньчжурские штаны желтого оттенка. На одном из детей, несмотря на жару, плотная курточка с длинным рукавом, видимо, надета по просьбе Верещагина, которому важно было запечатлеть все детали этого национального предмета одежды: усложненный крой, сочетание синей ткани и замши, декорирование цветной нитью.

Среди жанровых полотен Туркестанской серии одна работа выделяется – это «*Двери Тимура* (Тамерлана)» (Рис. 15), по содержанию приближающаяся к исторической картине. В центре композиции изображены двери, украшенные густой орнаментикой, которые создают ощущение



Рис. 15. В.В. Верещагин. Двери Тимура (Тамерлана). 1872 г. ГТГ

устойчивости и величественности восточного мироустройства в противовес динамике европейской цивилизации. Закрытые двери – это собирательный образ Востока, не допускающего чужеземного вторжения в мир древней культуры. Застывшие стражники в ярких, детально прописанных национальных одеждах и при полной амунии охраняют покой своего повелителя. Они воспринимаются как древние символы восточной жизни.

В 1869 г. в Петербурге в залах Министерства государственных имуществ открылась Туркестанская выставка, составленная из картин и этюдов Верещагина. Также на выставке экспонировались зоологические коллекции ученого Н.А. Северцова, минералогические горного инженера А.С. Татаринова, а также были представ-

лены оружие, национальные костюмы, украшения и предметы быта среднеазиатских народов, собранные художником и офицерами во время походов. 15 апреля Туркестанскую выставку посетил П.М. Третьяков, оценив огромный творческий потенциал мастера и смелость художественных решений.

После второго путешествия художник работал уже в Мюнхене в мастерской, доставшейся ему от немецкого живописца Теодора Горшельта, а также в загородной студии, построенной Верещагиным в 1871 г. для работы на пленэре. Яркие по колориту, словно пропитанные солнечным теплом полотна, созданные на основе привезенных из первой поездки по Туркестану этюдов, были написаны в мастерской при холодном зимнем освещении европейского неба. По возвращении он намеревался издать альбом, посвященный туркестанским походам. В связи с этим, «желая предоставить Верещагину возможность привести к окончанию труд, который наглядным образом может ознакомить цивилизованный мир с бытом малоизвестного народа и обогатить науку важными для изучения края материалами»<sup>1</sup>, Военное ведомство разрешило ему трехгодичный отпуск и назначило содержание три тысячи рублей в год, а также выделило средства на издательские расходы. В течение трех лет неустанного труда создавалась масштабная Туркестанская серия, значительная часть которой экспонировалась на первой персональной выставке художника в 1873 г. сначала в Лондоне<sup>2</sup>, а через



Рис. 16. В.В. Верещагин. Мулла Рахим и мулла Керим по дороге на базар ссорятся. 1873 г. ГТГ

год – в Петербурге и Москве. О Верещагине заговорила вся Европа, а И.Н. Крамской так оценивал степень признания обществом: «По моему мнению, это – событие. Это завоевание России, гораздо большее, чем завоевание Кауфмана»<sup>3</sup>. В каталоге лондонской выставки публику удивило сообщение о том, что картины не продаются. Свои произведения художник намеревался оставить в России (Рис. 16).

Экспонирование Туркестанской серии стало первой персональной выставкой Верещагина, за ней последовали и другие – более семидесяти только при жизни автора. Помимо центральных российских городов выставки прошли в Харькове, Киеве, Одессе, Риге, Вильно, Ревеле, во многих городах Европы – Париже, Берлине, Вене, Гамбурге, Дрездене, Дюссельдорфе, Брюсселе, Амстердаме, Будапеште, Праге и Америке – Нью-Йорке, Чикаго, Бостоне, Филадельфии, умоеды» (1867. ГМИУз) и «Бача и его поклонники» (уничтожена автором).

<sup>3</sup> И.Н. Крамской – В.В. Стасову. 15 марта 1874 // Крамской И.Н. Письма, статьи: в 2 т. / подг. к печ. и примеч. С.Н. Гольдштейн. Т. 1. М., 1965. С. 244.

<sup>1</sup> Из копии письма К.П. Кауфмана военному министру Д.А. Милютину // Цит. по: Лебедев А.К. Василий Васильевич Верещагин. Жизнь и творчество. 1842–1904. М., 1972. С. 90.

<sup>2</sup> Выставка экспонировалась в апреле 1873 года в Лондоне в Хрустальном дворце и включала в себя 13 картин, 81 этюд и 133 рисунка, а также фотографии с картин «Опи-

Сент-Луисе. Они привлекали немалое число зрителей и неизменно вызвали повышенный интерес у западного художественного мира. На родине картины Верещагина не только удивляли новаторской интерпретацией и художественным качеством, но также спровоцировали в обществе волну дискуссий о патриотизме и моральном духе русского человека.

Одной из причин, побудивших Верещагина поехать в Туркестан, было страстное желание увидеть войну «без румян и белил», не из «прекрасного далека», а вблизи, стать очевидцем боевых действий. Он не мог предположить, что окажется в центре боя, примет участие в обороне Самаркандской крепости. «Я представлял себе... что война – это своего рода парад, с музыкой и развевающимися султанами. Со знаменами и грохотом пушек, с галопирующими конями, с большой пышностью и незначительной опасностью: для обстановки, конечно, несколько умирающих...»<sup>1</sup> Увиденные человеческие страдания, жестокость, варварство, гибель людей, физическая и душевная боль полностью изменили его представления о войне. Верещагин брался за винтовку и бесстрашно сражался плечом к плечу с русскими воинами, оставляя свое главное «оружие» – кисть и карандаш. Несмотря на молодой возраст художника, офицеры уважительно обращались к нему «Василий Васильевич», солдаты прозвали «Выручагиным». За оборону Самаркандской крепости Верещагина наградили орденом Святого Георгия 4-й степени за отвагу и мужество. Кауфман, зная об отрицательном отношении художника к получению любых наград, снял с себя орден и прикрепил его на грудь Верещагина.

Картина «У крепостной стены» 1871 г., посвященная обороне Самаркандской крепости, опрокидывает представления о незыблемых принципах батальной живописи второй половины XIX века (**Рис. 17**).

Вместо героического образа непобедимой русской армии мы видим простых русских солдат, замерших в ожидании сигнала к атаке. Главные персонажи с поднятыми вверх штыками от ружей смотрятся единой массой, а Николай Николаевич Назаров, командир 9-го линейного батальона, выделяется только тем, что держит в руках саблю. Истинная «цена» этой войны – жизнь человеческая. Это становится понятным при рассмотрении следующей картины – «У крепостной стены. Вошли», которая была, к сожалению, уничтожена Верещагиным. Колонна солдат также вытянулась вдоль стены, но это уже убитые и раненые (**Рис. 18**).

«Страшные картины настоящей войны» шокировали зрителей новаторскими трактовками образа Войны и Мира, беспощадной горькой правдой, они выходили за рамки официальной баталистики и представляли войну как величайшую общую трагедию и победителей, и побежденных. Подлинным героем войны у Верещагина стал русский солдат, но не победитель со знаменем в руках, а раненый, смотрящий смерти в лицо (**Рис. 19**). Изображения выпавшей из рук на землю винтовки и тени солдата – словно стрелки циферблата, остановившиеся навечно на последней земной минуте. Мучительный вопль солдата навсегда врезался в память художника, и он сохранил этот последний крик на раме в виде золотой надписи<sup>2</sup>. Предсмертная агония

<sup>1</sup> Беседа с В.В. Верещагиным // Санкт-Петербургские ведомости. 1900. 6 мая. № 132.

<sup>2</sup> В истории русского искусства Верещагин был единственным художником, который создал большое количество работ с авторскими текстами. Массивные рамы с





Рис. 17. В.В. Верещагин. У крепостной стены. «Пусть войдут». 1871 г. ГТГ



Рис. 18. В.В. Верещагин. У крепостной стены. «Вошли». 1871 г. Фотография. Картина уничтожена автором



Рис. 19. В.В. Верещагин. Смертельно раненый. 1873 г. ГТГ

солдата на картине Верещагина могла стать наглядной иллюстрацией любой статьи петербургской газеты, в которой обсуждалась проблема внешней политики империи. В то время, когда большинство в русском обществе представляло заграничные походы как победоносные схватки с «туземцами», Верещагин первым отважился не просто сказать, а буквально прокричать всем в лицо настоящую правду о войне.

Верещагин одним из первых в истории искусства XIX века начал объединять крупноформатные произведения по серийному принципу и внутри каждой серии выстраивать события из отдельных сцен, предвосхищая работу режиссера в кинематографе. Он разрабатывал этот прием, работая в 1871–1873 гг. над циклом «*Варвары. Героическая поэма*», посвященным военным событиям в Туркестане. Цикл, объединяющий семь картин, художник патетично назвал «героической поэмой», по-видимому желая подчеркнуть, что его содержание требует высокого слога. Однако хвалебный пафос декламации был чужд Верещагину, поэтому в названии звучала ирония, призывающая поразмышлять о неоднозначности героизма. Европейский зритель с волнением и растерянностью изучал сцену гибели русских солдат в окружении, с отвращением и страхом рассматривал отрубленные головы, насаженные на шесты в качестве трофеев или сваленные у ног эмира.

Три работы воспроизводили батальные события, происходившие в горной долине: «*Окружили, преследуют...*» (1871, уничтожена автором), «*Нападают врасплох*» (1871. ГТГ),

---

лепным декором, лично подобранные или выполненные по эскизам самого мастера, сопровождалась эпитафиями – надписями, расширяющими образно-пластический строй произведения.

«*Высматривают*» (1873. ГТГ). Для развернутого повествования Верещагин выбирал многофигурность, удлинённый горизонтальный формат, небольшую высоту холста, круговую панораму внутри композиции, разные ракурсы и смену планов. Другие три картины – «*Представляют трофеи*» (Рис. 20), «*Торжествуют*» (обе — 1872. ГТГ), «*У гробницы святого – благодарят Всевышнего*» (1873. Государственный музей изобразительных искусств и архитектуры, Анкара) – это холсты большого размера со сложными композициями и непривычной для европейского ориентализма трактовкой темы празднования азиатами своих побед. Такие сюжеты казались современникам

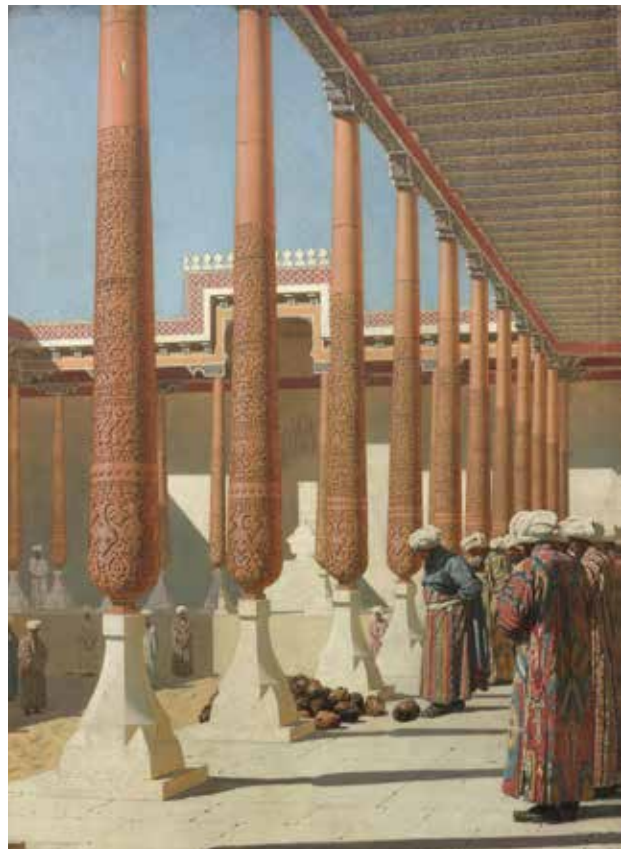


Рис. 20. В.В. Верещагин. Представляют трофеи. 1872 г. ГТГ

художника антипатриотичными, парадоксальными, непонятными и невольно заставляли задуматься о методах колониальной политики любого государства.

«Апофеоз войны» (Рис. 21) по праву считается эпилогом «героической поэмы», где конкретный сюжет приобретает свойства метафоры и звучит почти как апокалиптическое пророчество. Верещагину удалось показать, что такое смерть и каков итог любой войны. Пирамида, сложенная из человеческих черепов, застывших с разомкнутыми челюстями, словно издающих бесконечные ужасающие крики и стоны, выглядит страшнее, чем сотни убитых воинов на поле брани. Идея гибели человечества остается злободневной во все времена, о чем напоминает надпись-эпитафия на раме: «Посвящается всем великим завоевателям: прошедшим, настоящим и будущим».

Петербургские газеты писали о «дышащих правдой сюжетах», но авторы ряда критических статей, обвиняли его в предательстве и в симпатиях к азиатам. Особенно агрессивными нападениями отличалась статья академика живописи Н.Л. Тютрюмова в газете «Русский мир». Автор называл художника «ташкентцем», упрекал его в измене отечеству, в алчности и даже шарлатанстве, подозревал в «компанейском способе написания картин». Нелестные отзывы приходили от многих царских сановников и представителей высшего генералитета, увидевших в них ложное и антипатриотическое содержание, позорящие честь русской армии. Оскорбленный Верещагин в знак протеста уничтожил три полотна серии, вызвавшие особенно яростные нападки – «У крепостной стены. Вошли», «Окружили – преследуют...» и «Забывтый» (все – 1871 г.). Стасов вспоминал, как ранним утром к нему пришел Верещ



Рис. 21. В.В. Верещагин. Апофеоз войны. 1871 г. ГТГ

щегин, «на нем лица не было, он был бледен и трясся»<sup>1</sup>. Услышав ужасную новость о сожжении полотен, Стасов был потрясен и вступил в словесную полемику с обвинителями живописца на страницах периодических изданий. Поддержка со стороны уважаемого критика и нестигаемая сила воли помогли Верещагину отстоять свою позицию<sup>2</sup> (Рис. 22).

Судьба Туркестанской серии не решилась просто и быстро. После отказа императора ее приобрести П.М. Третьяков, учитывая большую

<sup>1</sup> Стасов В.В. Избранные сочинения. Т. 2. С. 247.

<sup>2</sup> Составить представление о картинах можно по сохранившимся фотографиям. Верещагин старался всегда фотографировать произведения, особенно крупноформатные. Печатные репродукции с его картин, в том числе уничтоженных, продавались в магазине А.К. Бегрова. В.В. Стасов впервые познакомился с творчеством художника в 1873 г., увидев фотографии с его работ: «...в Вене шла Всемирная выставка. <...> Посетители... не имели бы понятия о Верещагине, если бы тут же не была выставлена в фотографическом отделе, как выставочный контингент мюнхенского фотографа Обернеттера, целая коллекция двадцати больших снимков с тех самых картин, которые в эту минуту поражали Лондон. <...> Надо сказать, что до той минуты я не видел ни единой картины Верещагина <...> Тем громаднее и поразительнее было... впечатление... от этих неслыханных и невиданных сюжетов. Нужды нет, что тут не было красок <...> казалось, что перед... глазами расстилаются все чудеса совершеннейших палитр» (Стасов В.В. Избранные сочинения. Т. 2. С. 239).



**Рис. 22.** Экспозиция Городской художественной галереи Павла и Сергея Михайловича Третьяковых. Зал 12. Фотография 1900 г.

стоимость коллекции, предложил своему брату С.М. Третьякову вариант совместной покупки. Павел Михайлович Третьяков дает обещание Ве-

рещагину оставить Туркестанскую серию «всю без раздробления, поместить ее в Москве, в отдельной галерее, удобно устроенной (с верхним освещением), на большой улице и постоянно открытой для публики»<sup>1</sup>, а в дальнейшем передать в дар городу. В апреле 1874 г. художник, уставший от нервного напряжения, связанного с переговорами о продаже Туркестанской серии, не дожидаясь закрытия выставки в Петербурге, уехал на два года в Индию. Но это уже совсем другая страница жизни и путешествий Василия Верещагина.

<sup>1</sup> Письмо П.М. Третьякова В.В. Верещагину от 3 апреля 1874 / Переписка В.В. Верещагина и П.М. Третьякова. 1874–1898. С. 19 (сохранена старая орфография).



## Элеонора Шафранская НИКОЛАЙ КАРАЗИН – ПИСАТЕЛЬ-ЭТНОГРАФ

**Н**иколай Николаевич Каразин (1842–1908), художник и литератор, прозаик, участвовал в военных походах в Туркестан, а позже не раз посещал Среднюю Азию в составе этнографических экспедиций. Живописные и словесные способности Каразина, его наблюдательность стали залогом точных, колоритных, объемных зарисовок об увиденном впервые в чужеземном крае.



**Рис. 1.** Николай Николаевич Каразин.  
Рис. Тегаццо, грав. Пуц. Рисунок опубликован  
на первой странице журнала «Нива», 1874, № 36

Большинство наблюдений Каразина-этнографа, воплощенных в его художественных (вошедших в двадцатитомное собрание сочинений) и нехудожественных (публиковавшихся в журналах XIX в.) текстах, можно было бы перечислить в одном абзаце, например: Каразин увидел и зафиксировал излюбленную позу среднеазиатов – сидение на корточках; отсутствие в их трапезе ложки; прижимание руки к животу – знак благодарности; мальчиков-бачей – танцоров, выступавших на тамаше (вечеринка, праздник для гостей); цоканье как выражение крайних эмоций; предпочтительные гастрономические блюда: плов, манты, шурпа; малайку – род прислуги; одежду и украшения мужчин и женщин; дома без окон и узкие улочки; сакральное отношение к колодцам; распространившееся с приходом русских потребление алкоголя; бросание камнями в недоброжелателей, описание среднеазиатских евреев (или бухарских евреев) и другое (**Рис. 2, 3, 4**). На этом можно было бы этнографические находки Каразина завершить.

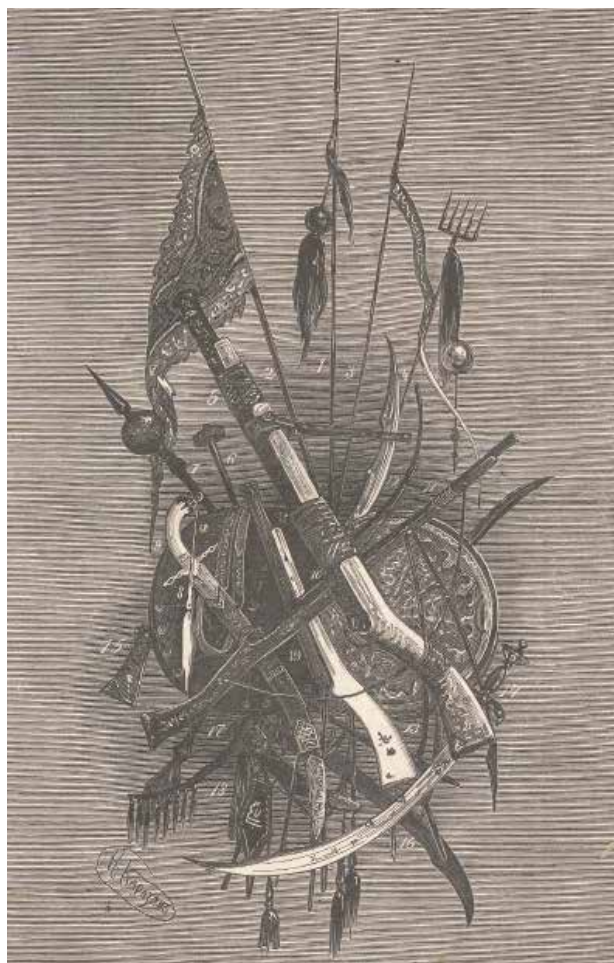
Однако заслуживает внимания то, *как* писатель вплетает в ткань своих произведений все перечисленные особенности чужой культуры, – это во-первых; во-вторых, многократное упоминание – на разные лады – всех этих иноэтнотуртурных черт жизни имеет, думается, четкую цель: привлечь внимание читателя к этим экзотизмам, которые воссоздают картину жизни другой, доселе неведомой культуры. Возможно, не все, прописанное



**Рис. 2.** Амударьинская ученая экспедиция. Туркмен-йомуд. Рисунок члена экспедиции Николая Каразина, грав. Езерский. Рисунок опубликован на первой странице журнала «Нива», 1875, № 9

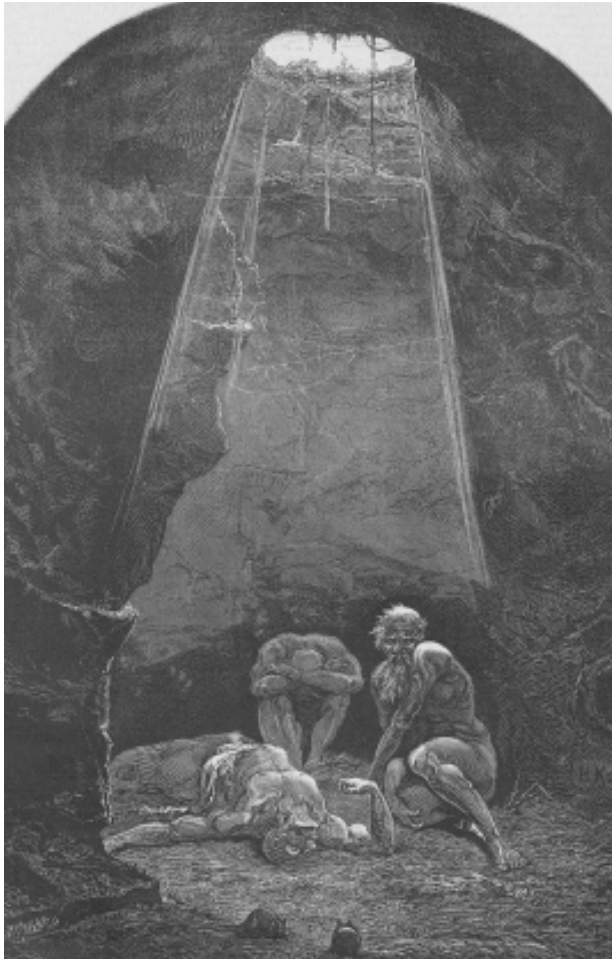
Каразиным, зафиксировано впервые именно им. Писатель принадлежит к первой волне освоения Туркестана русскими, поэтому его можно считать пионером в литературной этнографии края. Туркестанский текст русской литературы не столько иницирован Каразиным, сколько им самим и создан: бесчисленное, переходящее из очерка в роман, из путевых записок в рассказ повторение одних и тех же деталей быта и культуры, превращающихся в паттерны, или сигнатуры, или, иными словами, в прецедентные культурные образы-клише в самих каразинских текстах (хотя по культурным закономерностям локальные тексты складываются постфактум). Так, зафиксированные писателем, вброшенные в мейнстрим, эти этнографизмы становятся паттернами локального текста<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Локальный (именной, топонимический) текст – это совокупность растиражированных в культуре и словесности (устной и письменной) представлений о месте, дета-



**Рис. 3.** Оружие и доспехи наших противников в Средней Азии. Рис. Н. Каразина, грав. Берг. Рисунок опубликован в журнале «Нива», 1874, № 15

лей этого места, прецедентных единиц речи, фольклора, мифологии, образов знаковых личностей – с их нравами, ментальностью, поведением, жестами, этнографическими характеристиками – всего того, что с течением времени становится сводом стереотипов о месте, или локальным текстом. По мере накопления исследовательских материалов о локальных текстах шел поиск терминологии – «строительной» единицы локального текста: как называть тот типологический материал, посредством которого выстраиваются локальные тексты? После ряда описательных единиц, не совсем удачного слова «штамп» (несет многозначные смыслы) какое-то время исследователи пользовались «сигнатурой» (термин Т.В. Цивьян), однако к нынешнему времени безуспешно прижился термин «паттерн». Итак, *паттерн* – одно из слагаемых локального текста; паттерны, принадлежащие разным топонимическим текстам, типоло-



**Рис. 4.** Туркестанские виды и типы: Клоповник в Бухарском ханстве. Рис. на дереве Н.Н. Каразина, грав. К. Вейерман. Рисунок опубликован в журнале «Всемирная иллюстрация», 1872, № 167

От Военного министерства Российской империи во второй половине XIX в. исходили циркуляры и устные пожелания, поощряющие к занятию этнографией в окраинных землях, в частности – на недавно завоеванных территориях в Азии<sup>1</sup>:

гичны; это могут быть культурные артефакты, особенности ландшафта, климата, архитектура, гастрономический ряд, специфическая городская ментальность, имена собственные как знаки-символы культурного и исторического пространства города, городские социальные институты и проч.

<sup>1</sup> См.: Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М., 2013. С. 15.

«Тем, кто занимался изучением Востока вне академической среды, принадлежала важная роль в сборе первичных данных во время путешествий по странам Азии. Например, Бартольд отмечал: «... [В сборе материала] на местах главная польза приносится офицерами и чиновниками, а не выпускниками восточного факультета [Санкт-Петербургского университета]»<sup>2,3</sup>.

Из туркестанского десанта вышло много востоковедов, этнографов: М.К. Басханов, составитель словаря «Русские военные востоковеды до 1917 г.», пишет, что становление «военного востоковедения происходило параллельно с расширением территориальных владений Российской империи в Азии»<sup>4</sup>, в российской армии даже появилась неизвестная прежде «военная специальность – «офицер-востоковед» («офицер-ориенталист»), которая была включена в штаты пограничных военных округов...»<sup>5</sup> Подобного культурологического явления, пишет М.К. Басханов, не было ни в одной стране мира. Русские военные, став по совместительству и этнографами, оставили первыми свои наблюдения, в частности, о Туркестанском крае. Среди них – Николай Каразин. Описанные им обычаи, типажи, быт, кухня, этика поведения, нравы, прецедентные тексты местного населения и другое, увиденное и услышанное в Средней Азии, явилось

<sup>2</sup> Бартольд В.В. Две лекции студентам, кончающим курс Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, о их задачах в Туркестане и деятельности туркестанских научных обществ (1900) // ПФ АРАН. Ф. 68. Оп. 1. Д. 75. Л. 1, 10. (цит. по: Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. С. 22).

<sup>3</sup> Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. С. 22.

<sup>4</sup> Басханов М.К. Русские военные востоковеды до 1917 г.: Библиографический словарь. М., 2005. С. 5.

<sup>5</sup> Там же.

первым богатым урожаем фольклорно-этнографической экспедиции, плодами, собранными во время главных походов по завоеванию Средней Азии Российской империей. После Каразина его находки стали массово тиражироваться, складываясь в туркестанский текст русской культуры.

Критик журнала «Дело» (1874), разбирая особенность литературного таланта Каразина, пишет: «Он пользуется беллетристической формой не для того, чтобы проводить и доказывать те или другие теоретические положения – как это делает большинство наших современных беллетристов, – а только для того, чтобы разъяснять и комментировать сложившиеся в его уме картины местной жизни и нравов. Ни в выборе, ни в концепции, ни в освещении этих картин нет решительно ничего такого, что бы могло дать повод заподозрить их автора в *пристрастном* отношении к наблюдаемым им фактам. Он объективен не потому, чтобы он особенно старался быть объективным, а просто потому, что его таланту совершенно чужда всякая субъективная рефлексия. Картины окружающей действительности поражают его воображение, и он непосредственно переносит их... не на полотно, а на писчую бумагу, не внося в них ничего или почти ничего *своего*, лично ему принадлежащего»<sup>1</sup>.

Рассмотрим этнографические находки, сделанные Каразиным, которыми он насытил свои художественно-исторические тексты. Из географически привязанных паттернов складывается определенный «узор», в нашем случае – туркестанский текст.

Писательский взгляд Каразина, профессионального художника, заточен на детали. Он ви-

дит своих персонажей в специфических позах, не свойственных русской и европейской культуре. Так, персонажи писателя «сидят на корточках» в разных бытовых ситуациях, писателю важно акцентировать внимание читателя на этой этнографической детали, потому что он транслирует инокультурную картину мира, в которой важны даже такие мелочи. Туземцы, персонажи прозы Каразина, *на корточках* проводят время досуга: «...Лучше расскажи сказку... Помнишь ту, хорошую, про золотого хана и его вороную лошадь? – оживился мальчик и, запахнув полы своего халатика, бойко и радостно присел у огонька *на корточки*<sup>2</sup>...»<sup>3</sup> («Атлар»); «Лошади и верблюды, на которых они приехали на чиназский базар, привязаны у базарных навесов или загнаны во внутренности дворов; а сами владельцы их рядами сидят *на корточках* по самому краю берегового обрыва и не спускают глаз с белой струи пароводного дыма...»<sup>4</sup> («В камышах»); во время молитвы: «Зарыл он ящик в песок, саксаулу накидал поверх, сам вернулся к коню своему, присел *на корточки* и начал творить намаз-молитву...»<sup>5</sup> («Как чабар Мумын берег вверенную ему казенную почту»). На корточках – в горе: «Посреди кибитки, на войлоке, закрытый с головою куском белой бумажной материи, лежал маленький трупик. Вокруг сидели *на корточках* десятка два женщин, преимущественно пожилых, и причитали что-то, раскачиваясь в такт напева»<sup>6</sup> («Тигрица»). Туземцы сидят на корточках, будучи плененными: «Несколько человек, полуголых... с искаженными страхом и ожиданием лицами,

<sup>2</sup> Курсив в цитатах здесь и далее мой. – Э. Ш.

<sup>3</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч.: в 20 т. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1905. Т. 15. С. 119.

<sup>4</sup> Там же. Т. 13. С. 26.

<sup>5</sup> Там же. Т. 16. С. 183.

<sup>6</sup> Там же. Т. 6. С. 161.

<sup>1</sup> Никитин П. Ташкентские рыцари (Повести и рассказы Н.Н. Каразина. Иллюстрированное издание) // Дело. 1874. № 11. Современное обозрение. С. 17.



сидели *на корточках*, связанные попарно, под конвоем двух или трех казаков ...»<sup>1</sup> («Страшное мгновение»). На корточках сидят мужчины и женщины: «Женщина сидела *на корточках* около огня и дрожала, как в лихорадке. Остатки полосатого халата едва держались на плечах...»<sup>2</sup> («Ургут»). На корточках – во время переговоров между русским офицером и туземным предпринимателем, содержателем чайханы: «Миробай все знает... Миробай все должен знать... У Миробая везде глаза и везде уши...

– Знаю!.. – Криницын гадливо отодвинулся от этого остроносого старика, сидевшего перед ним *на корточках*»<sup>3</sup> («Голос крови»). Туземцы слушают уговоры русского геолога, объясняющего им перспективы разработок горной породы: «Часа два битых говорили они. Джан-Оглы пришел в половине разговора, сел *на корточки* и тоже все поддакивал»<sup>4</sup> («Погоня за наживой»). На корточках – во время приготовления пищи: «Джигит уселся неподалеку *на корточках* и, вытянув свою черномазую физиономию, внимательно наблюдал за поверхностью начинавшей уже закипать жидкости...»<sup>5</sup> («На далеких окраинах»).

На корточках вели свою иносказательную агитацию против иноземных захватчиков дервиши: «Как раз посредине главного перекрестка, на самом проезде, уселись *на корточки* друг перед другом два человека; между ними было не более пяти шагов расстояния. Один из них был уже совсем старик, с всклокоченною белою бородой, с лицом, обезображенным следами страшной

местной болезни “паш-хорда”, с глазами то поблеклыми, безжизненными... Оба они поочередно говорили громко, нараспев, сильно жестикулируя и пронзительно вскрикивая по временам. ...Наконец припадок отчаяния несколько унялся; оратор успокоился, сел *на корточки* и продолжал...»<sup>6</sup> («Юнуска-головорез»).

Среди русских солдат, да и всех вновь пришедших в Среднюю Азию, по наблюдению Каразина, распространяется «мода» сидения на корточках: «...в стороне, присевши *на корточки* около небольшого огонька, на котором прилажены были маленькие походные котелки, располагалась кучка солдат»<sup>7</sup> («На далеких окраинах»);

«Наш доктор, который на своей маленькой лошаденке, вооруженный простою маленькой шпажонкой, всегда находился во главе атакующих рот, уже сидел *на корточках* около раненого и забинтовывал ему голову»<sup>8</sup> («Ургут») – так условия походной, а также инокультурной жизни способствовали заимствованию и популярности физической позы *на корточках*.

Каразина можно считать пионером в фиксации этой туземной позы, вошедшей в до сих пор существующий набор стереотипов повседневности при изображении представителей Туркестанского края.

Эту специфическую позу объясняют физические антропологи: «У многих азиатских народов принято сидеть *на корточках* так, что ступни стоят плоско на земле. Аборигены Австралии делают это иначе, их ступни подобраны под ягодицы. У тех, кто сидит в азиатской позе, в месте соединения голени и таранной кости (ступни) есть хорошо выраженная поверхность, которая,

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч.: в 20 т. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1905. Т. 15. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. Т. 9. С. 95–96.

<sup>3</sup> Там же. Т. 17. С. 43.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 328.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 66.

<sup>6</sup> Там же. Т. 9. С. 121–124.

<sup>7</sup> Там же. Т. 1. С. 251.

<sup>8</sup> Там же. Т. 9. С. 103.

по-видимому, позволяет очень долго удобно сидеть *на корточках* на рисовых полях и базарах (для большинства европеоидов это очень трудное дело). ...Далее, ни той, ни другой поверхности нет у тех людей, которые привыкли сидеть на стульях. И что самое интересное, все эти структуры уже присутствуют в костях эмбрионов и маленьких детей у тех народов, которые имеют привычку сидеть *на корточках*, но их нет у эмбрионов и маленьких детей в тех популяциях, где люди для сидения используют стулья<sup>1</sup>.

Н.А. Варенцов, московский предприниматель рубежа XIX–XX вв., по прибытии в Туркестанский край, вынужденный соблюсти этикетную формальность, подтверждает: «Мне впервые пришлось сидеть *на корточках*, и я чувствовал себя скверно, у меня ломило ноги»<sup>2</sup>.

Среднеазиаты, напротив, страдают и мучаются, сидя на стуле, вписываясь в церемониал инокультуры. Н.А. Варенцов описывает свои торговые контакты в Средней Азии, в частности Матвафу Юсупова, который приезжал к нему в имение: «Вспоминаю об обеде у меня в имении, когда ему пришлось сидеть долго на стуле; от непривычки сидеть на стуле у него затекли ноги, и нужно было видеть его радость, когда зашел разговор с детьми, узнавшими, что в Хиве принято сидеть на полу, поджав ноги, что их весьма удивило. Матвафа, желая им показать на примере, вскочил со стула и уселся на ковре с довольным и счастливым лицом и просидел так более, чем следовало бы для примера»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Стил Э., Линдли Р., Бландэн Р. Что, если Ламарк прав? Иммуногенетика и эволюция / пер. с англ. М., 2002. С. 171–172.

<sup>2</sup> Варенцов Н.А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. М., 2011. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 152.

Кто первым обратил внимание на эту короткую позу – сказать невозможно, да и нет необходимости, важно лишь то, что взгляд этнографа, путешествовавшего по Туркестану во второй половине XIX в., вычленил эту особенность, которая, тиражируясь, превратилась в паттерн туркестанского текста. Дальше этот паттерн зажил своей органической жизнью в туркестановедческой литературе периода колонизации, среди авторов – П.И. Пашино, Д.Н. Логофета, Г. Гинса, А.В. Квитки, К. Скорино, В.Н. Гартевельда, П.И. Небольсина, Д.Н. Долгорукова, Н. Уралова, а также А. Вамбери и С. Гедина. Такое видение чужого, с одной стороны – этнографическое наблюдение, с другой – рецепция чужой культуры, собственно, выражение ориентализма. Однако изнутри культуры, из ее почвы, также присутствует взгляд как бы внешнего наблюдателя. Так, узбекский писатель Абдулла Кадыри фиксирует ту же характерную позу: «Неподалеку, у очага, сидит *на корточках* грубоватая на вид женщина лет сорока пяти и кипятит воду для чая»<sup>4</sup>; «Дойдя до берега, она перепрыгнула через арык и присела в известном нам месте *на корточки*, зачерпнула рукой воду и брызнула себе в лицо...»<sup>5</sup>; «Сердце все еще бешено колотилось у него в груди, он готов был к отпору. Но, услышав, как тетушка Джаннат сказала: “Калитка заперта”, успокоился и опять присел *на корточки* под окном»<sup>6</sup>.

В 1928 г. ленинградский журнал для детей «Еж» (№ 4) опубликовал письмо, якобы присланное из далекого Узбекистана, в котором мальчик рассказывает, жалуясь на родителей,

<sup>4</sup> Кадыри А. Минувшие дни: Исторический роман. Ташкент, 2009. С. 31.

<sup>5</sup> Там же. С. 56.

<sup>6</sup> Там же. С. 264.

как непросто тамошним октябрятам дается вступление в новую жизнь. «Мать поставила передо мной чашку с пловом и сказала: – Ешь. Плов – самая вкусная еда на свете. Это – рис, перемешанный с кусочками баранины. Я посмотрел на чашку и не стал есть. – Чего же ты ждешь? – спросила мать. – Ложку, – сказал я. Тут поднялся со своего места отец, схватил меня за плечи и потрянул изо всех сил. – А пальцы у тебя на что, – закричал он. – Это у вас коммунисты на детской площадке все выдумывают разные ложки. Ешь руками!»<sup>1</sup> Этот пропагандистский текст содержит интенцию о русской цивилизаторской миссии на Востоке: русские принесли туда культуру, в том числе и ложку. Восточная особенность отправлять в рот плов и другие яства руками – не новость. Но ведь когда-то это было откровением для человека европейской культуры, в частности для Каразина. В его прозе широко растиражирована среднеазиатская трапеза «без ложки»: «Ешь, чего смотришь! – толкнул Бабаджанов соседа, прапорщика Столбушина. – Да ложки нет! – отозвался тот. – А ты вот как! И киргиз бесцеремонно запустил пять пальцев в дымящееся блюдо с пловом»<sup>2</sup> («Наль»); «...Доспак... сел к котлу, снял крышку, запустил туда руку, не горячо ли, – вынул оттуда и начисто облизал свои пальцы. ...И остальные придвинулись поближе к котлу и запустили туда руки»<sup>3</sup> («Двуногий волк»).

Русский переселенец мимикрировал под туземца, «посуду всю завел киргизскую, ел, однако, ложкою, по-нашему, а только ежели где случилось в гостях, у бия какого-нибудь степного,

то не хуже косоглазых всею пятернею работал, – научился и этому...»<sup>4</sup> («С севера на юг»).

Завершить трапезу звуковым сопровождением – в Туркестане бонтон, подробно описанный Каразиным: «Мирза Юсуп и все гости успели рыгнуть по второму разу. Рыгание выражает то, что гость удовлетворен угощением хозяина и наелся до последней степени. Позабыть рыгнуть – значит показать себя человеком, совершенно не знающим приличий. Рыгать слишком часто – это тоже могут принять за слишком уже усиленную лесть, и потому тут тоже должна быть своего рода сноровка, которую и изучают вместе с остальными правилами азиатского этикета. Итак, гости рыгнули уже по второму разу»<sup>5</sup> («На далеких окраинах»); «Принесли кунган с теплою водою, поддонник для омовения рук и шелковое красное полотенце. Сары-Кошма громко рыгнула, в знак полной сытости и довольства угощением; рыгнула, еще громче, Хатыча, хотела было и Эстер, но у нее это приветствие не вышло»<sup>6</sup> («Тьма непроглядная»).

Каразина удивила церемониальная особенность азиатов во время просьб, обращения, благодарности прикладывать руку (руки) к животу (к желудку), о чем он многократно повторяет в своих сюжетах: «Давлет подобострастно раскланялся, прижимая *руки к желудку*, и, согнувшись, вошел в палатку»<sup>7</sup> («Наль»); «Сам хозяин, красивый, не старый еще брюнет, в ярко-желтом шелковом халате и шалевом тюрбане, двинулся к прибывшим, сложил *руки на животе*, согнулся и, сладко улыбаясь, стал поочередно пожимать между двумя ладонями протянутые ему руки го-

<sup>1</sup> Ложка и трусики: Письмо из Туркестана // Еж. 1928. № 4. С. 17.

<sup>2</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 120.

<sup>3</sup> Там же. Т. 14. С. 42.

<sup>4</sup> Там же. Т. 7. С. 232.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 180–181.

<sup>6</sup> Там же. Т. 6. С. 50.

<sup>7</sup> Там же. Т. 5. С. 99.

стей»<sup>1</sup> («Наль»); «Саид-Азим окинул любопытным взглядом обеих дам и приложил *руки к жемуду*, в знак самого глубокого уважения»<sup>2</sup> («На далеких окраинах»).

Востоковед В.П. Наливкин в начале XX в. писал о том, что «почтительное складывание рук на животе» в комплексе со смиренным видом, опусканием глаз долу и деланой мягкостью является правилом мусульманской вежливости, прививаемым с юного возраста<sup>3</sup>.

Колониальное прошлое причудливо отозвалось в постколониальной культуре: набор жестов, поз, слов, ментефактов и др., вывезенный когда-то «ташкентцами» (в щедринском значении) из Туркестана, органически врос в блатную культуру XX века – что закономерно, так как интенция «ташкентства» по сути маргинальная. В современном дискурсе сидение *на корточках* часто сопровождается описанием уличных городских, дворовых посиделок, пространства уголовников, есть даже фотографии с каменных надгробий, вывешенных в Интернете, где уголовный авторитет изображен сидящим на корточках; а жест, аналогичный русскому «бить по рукам», но с поднятыми вверх и встречающимися в хлопке ладонями, тоже характерный для маргинальной культуры, вывезен был оттуда же, из Средней Азии: «Я не стал торговаться... И сразу надбавил цену почти в полтора раза, после чего приятель мой немедленно согласился и в виде вящего удостоверения в своей благонадежности, сильно шлепнул ладонью своей руки об мою, что, кстати сказать, составляет необхо-

димейший у киргизов, сартов и других туземных обитателей акт при всяких куплях-продажах и иных подобных сделках, заменяя нотариальное условие»<sup>4</sup>.

Этнические жесты, намеренно акцентированные Каразиным путем многократных повторов, зажили впоследствии в виде слагаемых туркестанского текста. Например: «Стали подходить батраки – узбеки и казахи, стоявшие отдельной толпой в глубине сада. Они прижимали *руки к животам*, низко кланялись, бормоча поздравления»<sup>5</sup>; «Едва Маша показалась на крыльце, киргиз, соскочив с лошади, долго кланялся, прижимая *руки к животу*»<sup>6</sup>.

Еще одну особенность среднеазиатских народов – в речевой коммуникации – подметил Каразин (к слову, эта деталь в виде эндемической разошлась впоследствии по анекдотам с инкультурной тематикой<sup>7</sup>): «Два сарта говорили о наших дамах, которые сидели на самых видных местах, как раз напротив нас.

– *Це-це!* Эх! Хороши, – говорил один.

– Хороши! – отвечал другой и сплюнул на сторону: это значит, что у него потекли слюнки при виде такой прелести»<sup>8</sup> («Рахмед-Инак, бек Заадинский»);

«*Ц... ц...* – зачмокал он. – Спасибо Аллаху, что не ты на его месте... Ой-ой, беда!»<sup>9</sup> («Таук»). Посредством междометия «це-це» среднеазиат выражает свои эмоции – от сочувствия до восторга.

<sup>4</sup> Уралов Н. На верблюдах: Воспоминания из жизни в Средней Азии. СПб., 1897. С. 13–14.

<sup>5</sup> Алматинская А.В. Гнет: Роман: в 2 кн. Ташкент, 1969–1970. Кн. 1. С. 87.

<sup>6</sup> Там же. С. 171.

<sup>7</sup> См.: Шафранская Э.Ф. Ташкентский текст в русской культуре. М., 2010. С. 155.

<sup>8</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 146.

<sup>9</sup> Там же. Т. 16. С. 93.

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 225.

<sup>3</sup> Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь: Этнографические очерки о тюрко-монгольском населении Туркестанского края. М., 2012. С. 33.

Для написания книги «Ташкентский текст в русской культуре»<sup>1</sup> был проведен опрос на предмет перечисления паттернов – слов/понятий/артефактов и проч., с которыми ассоциируется топоним «Ташкент», чтобы, собственно, проверить, существует ли в русском дискурсе ташкентский текст. Участниками опроса были люди, никогда не жившие в Ташкенте (что было важно). В ряду ответов были в немалом количестве названы гастрономические блюда, а именно *плов*. И начат этот путь тиражирования плова (а значит, складывания туркестанского текста) в произведениях Каразина: «...Там варили неизбежный плов для приезжих, для чего с вечера еще были зарезаны целых пять баранов»<sup>2</sup> («Рахмед-Инак, бек Заадинский»). Во всех фрагментах прозы Каразина, описывающих угощение, плов неизменен. Называются и другие блюда: «У стен под навесами были расположены кухни, вероятно, самого бека: громадные медные тазы, вмазанные в глиняные очаги, стояли рядами; некоторые были до половины наполнены остатками шурпы и плова»<sup>3</sup> («Ургут»). К *шурпе* и *плову* дается сноски – авторский комментарий: «Национальные блюда азиатов»; думается, что эти «артефакты» объяснены впервые – рассказ был напечатан в 1874 г. в журнале «Дело».

Экзотический продукт среднеазиатской гастрономии – *курт*, форма которого и отсутствие какого-либо эквивалентного аналога в других культурах породили немало анекдотов и комических нарративов<sup>4</sup>. Курт – небольшой, с грецкий орех, скатанный из сырно-творожной массы

белый шарик. Пока курт «обкатался» до собственно *курта*, был он поначалу для русского уха *крут* (процесс *метатезы*), что и отражено в прозе Каразина: «Один из тюркменов порылся в коржумах (переметных сумках), достал оттуда кусок сухого, твердого, как камень, овечьего сыра, называемого по-киргизски: *крут*; потом отделил от него часть и распустил в воде на дне кожаного ведра. – На, лакай! – сунул он мне ведро к самому лицу. ...Слабыми дрожащими руками подтянул я к себе ведро, чуть не опрокинул его... Захватил зубами за его край и всосал в себя кислотоватую, сильно пахнущую потом сырную гущу... Я почувствовал себя много свежее...»<sup>5</sup> («Страшное мгновение»).

В переизданном впервые после 1905 г. сборнике избранных произведений Н.Н. Каразина публикаторы отредактировали писателя, напечатав вместо *крут* – *курт*, и напрасно, так как *крут* встречается не у одного Каразина – такая была одна из форм огласовки слова в конце XIX в.: «...У киргизов готовится еще “*крут*” – род сыра из овечьего или другого молока»<sup>6</sup>. В XX в. на территории Карлага существовал Акмолинский лагерь жен изменников родины, или АЛЖИР. Однажды умирающих от голода женщин вдруг стали забрасывать камнями – через забор, со стороны местных жителей, казахов, – к иезуитской радости ВОХРы: «как же вас все ненавидят». Поначалу женщины уворачивались от небольших камней, затем принялись – пахло от них молоком. Эти «камни» оказались куртом, спасительными камушками от местных жителей<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См.: Шафранская Э.Ф. Ташкентский текст в русской культуре.

<sup>2</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Указ изд. Т. 9. С. 143.

<sup>3</sup> Там же. Т. 9. С. 105.

<sup>4</sup> См.: Шафранская Э.Ф. Ташкентский текст в русской культуре. С. 112, 152.

<sup>5</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 37–38.

<sup>6</sup> Уралов Н. На верблюдах. С. 42.

<sup>7</sup> Токаева А. История лагеря с экзотическим названием «АЛЖИР» и его узниц. Электронный ресурс] // URL: <http://>

Масло – один из базовых продуктов кулинарии любого народа, на нем готовят пищу. По тому, насколько частотна эта деталь в нарративе Каразина, можно делать вывод об удивлении писателя, или его этнографической находке. Если в XX в., в пору советского быта, основополагающим в среднеазиатской кулинарии было хлопковое масло, то, к удивлению многих читателей и опрошенных информантов, а также азиатских экскурсоводов, считающих хлопковое масло национальным «вечным» продуктом, в XIX в. хлопкового масла просто не существовало. Об этом пишет современный исследователь: «Среди местного населения в годы советской власти укоренилось твердое убеждение, что хлопковое масло исстари употреблялось их предками для приготовления плова и других блюд национальной кухни. Однако исторические документы убедительно свидетельствуют о том, что жители Средней Азии издавна и практически до конца XIX века пользовались либо кунжутным (кунжут мой), либо льняным (зигир мой) маслами. Извлекаемое же вручную из семян хлопчатника незначительное количество масла шло исключительно на технические нужды и вовсе не употреблялось в пищу. По существу, использование его как пищевого продукта началось в Туркестанском крае лишь на рубеже XIX и XX столетий. ...В 1905 году туркестанские власти пригласили в Среднюю Азию талантливый инженер-технолог В.Г. Гофмейстера и поручили ему изучить постановку хлопково-маслобойного дела в крае»<sup>1</sup>. Однако эта запись – постколониальная рецепция. В XIX в. развитие хлопководства вы-

глядело только как начинание. (Об этом пишет, в частности, Г.П. Федоров: генерал-губернатор К.П. фон Кауфман как прозорливый политик понимал значение хлопководства в крае. Он отправил для обучения в Техас двух образованных людей – Бродовского и Самолевского. Привезенные ими предложения и соображения о развитии хлопкового дела были немедленно реализованы: устроена хлопковая ферма, опытное поле, где стали высевать сорта американского и египетского хлопчатника. По распоряжению Кауфмана всем дехканам безвозмездно выдавались семена американского хлопка. Хлопковое дело стало развиваться. В Туркестанском крае были построены сотни хлопкоочистительных заводов, сотни тысяч десятин земли засеяны хлопчатником<sup>2</sup>. Однако в то время, которое описывает Каразин, Кауфман занят был не хлопковыми, а военными проблемами.)

В историческом романе Абдуллы Кадыри «Минувшие дни» (1920-е), о туркестанских событиях середины XIX в., тоже упоминается среднеазиатский кулинарный ингредиент: «...этот холодок хоть и не доставлял особого беспокойства, но все же доносившийся откуда-то запах перекаливаемого льняного масла был противен до тошноты»<sup>3</sup> – таким образом, и льняное масло использовалось в приготовлении пищи, наряду с кунжутным, но отнюдь не хлопковое – это важно для разрушения стереотипа о хлопковом масле как паттерне среднеазиатской культуры.

Наблюдательный писатель приходит к заключению: кунжутное масло – основа среднеазиатской кухни: «От мясных лавок несло падалью,

rus.azattyq.org/content/gulag\_camp\_kazakhstan/24179843.html (дата обращения: 20.06.2017).

<sup>1</sup> Назарьян Р.Г. Самаркандская старина: Документальные очерки. Кн. 1. СПб., 2010. С. 48–49.

<sup>2</sup> Федоров Г.П. Моя служба в Туркестанском крае (1870–1906 года) // Исторический вестник. 1913. Октябрь. С. 39–40.

<sup>3</sup> Кадыри А. Минувшие дни. С. 241.

из-под навесов, где поместились туземные повара, приготовляющие на продажу пельмени и жареную рыбу, несло *кунжутным маслом* и подгорелым салом»<sup>1</sup> («В камышах»).

И еще много раз Каразин фиксирует эту продуктовую деталь. Когда был взят Ургут, кроваво и жестоко, русские солдаты стали мародерствовать: «...Нашли чан с *кунжутным маслом*, туда лезут с ногами, чтобы несколько размякли заскорузлые от солнца и пыли сапоги»<sup>2</sup> («Ургут»); такая же картина – результат захвата туземного поселения – нарисована Каразиным в «Зарабулакских высотах»: «Весь дворик мельницы был в ужаснейшем беспорядке: дверки в сакле были выбиты, разная домашняя утварь разбросана по всему двору, на самой середине лежал на боку разбитый кувшин с *кунжутным маслом*, ведра в чetyре вместительности; темно-зеленая лужа масла распространяла свой характерный запах...»<sup>3</sup>

В романе «Гнет» (1950-е гг.) А. Алматинская (знарок прозы Каразина) преподносит хлопково-масляную эпопею Туркестана как поступательный историко-культурный процесс: «Уж куда как хорошо масло-то, – проговорила она, ставя бутылку на стол. – Чисто мед, – похвалил Силин, – откудова?... – Здешнее. Из хлопка давленное... – Из хлопка? Здесь больше *кунжутное* народ потребляет. Так то черное, с зеленью, да и вонючее. – Это наш капитан все опыты ставит, – объяснил Хмель. – Неужто из хлопка? – Силин понюхал масло. – Чудеса. Как же он его гонит? – А Евсеев – башковитый хозяин. Надумал – поставил заводик, гонит масло, а шелуху, жмых – скотине»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 75.

<sup>2</sup> Там же. Т. 9. С. 108.

<sup>3</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>4</sup> Алматинская А.В. Гнет. С. 289.

Детали художественных текстов находят подтверждение в среднеазиатских травелогах и мемуарной литературе. Так, Н.А. Варенцов вспоминает о 1890-х гг.: «...К.М. Соловьев, как ловкий и смекалистый человек, выстроил хлопкобойный завод и стал гнать масло из хлопковых орешков...»<sup>5</sup>

К этнографическим наблюдениям Каразина можно отнести тему питья в Туркестанском крае.

О содержащемся в Коране запрете употреблять алкоголь известно не только мусульманам – это знание транслируется и в немусульманской повседневности. «И хочет Сатана азартом и вином / Вражду и ненависть средь вас посеять / И уклонить от поминания Аллаха и молитвы, / Ужель вы не сумеете сдержаться?»<sup>6</sup> (Коран, 5:90–91).

Процесс колонизации – любой территории – несет как благо, так и разрушение исконных традиций. Вот впечатления русского востоковеда рубежа XIX–XX вв. – автор беспристрастно фиксирует «блага», привнесенные русской экспансией: «...Мужчины толпами шли в открывавшиеся нами питейные заведения»<sup>7</sup>; «Пьянство среди туземного населения стало доходить до невероятных размеров. В праздничные дни нельзя было выйти на улицу, не наталкиваясь почти ежеминутно на пьяных и подгулявших туземцев, носившихся по русским и туземным городам, развалившимся в извозчичьих экипажах, с громкими и не всегда пристойными песнями, очевидно, в подражание русским пьяным мастеровым и солдатам. Те же пьяные валялись на скамейках городских бульваров»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Варенцов Н.А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. С. 290.

<sup>6</sup> Коран / пер. смыслов и коммент. Иман Валерии Пороховой. М., 2004. С. 152.

<sup>7</sup> Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь. С. 86–87.

<sup>8</sup> Там же. С. 125.

Как происходило внедрение колониального алкогольного продукта в среднеазиатскую повседневность, можно проследить по отдельным фрагментам каразинской прозы, которая фиксирует процессы, происходившие в Средней Азии с начала прихода туда русских: «Я к тебе сегодня приду в гости... там и говорить будем. Я к полудню приду к тебе, а ты мне вашего вина приготовь... я ведь теперь пью. Что же, это можно! – Вот как! – Да, знаешь, казы старый третьего дня тихо приезжал сюда. Ну, я стерег, чтобы кто не увидал. Ведь сам казы!.. Так вот он сам пил; я тихонько подошел и видел: выпил чашку, другую попросил, а перед тем все отнекивался, ха, ха!.. Ну, думаю, коли казы сам пьет ваше вино, так нам и подавно греха пить нет. Мне теперь не страшно его пить, а прежде все боялся, – ух, как боялся!»<sup>1</sup> («Ак-Томак»);

«Мусульманин тоже называется, а сам... Я ведь знаю, что он с русскими вино пьет»<sup>2</sup> («Тьма непроглядная»);

«...Натура моего спутника была такова, что он совершенно покойно прошел бы мимо целой кучи разбросанного золота, но не пропустил бы случая воспользоваться плохо стоящей бутылкой»<sup>3</sup> («Кочевья по Иссык-Кулю»).

Современник Каразина выносит «ориенталам» категоричный вердикт, который вряд ли объективен, скорее, объясним жесткой позицией по отношению к Востоку как дикому краю: «Но если ориенталы небольшие гастрономы, то они, во всяком случае, более жестокие пьяницы, чем европейцы, и магометанское запрещение вина давным-давно уже превратилось в пустую формальность. ...Вообще средние и высшие классы

Востока пьют ужасно, и множество султанов, шахов, министров кончают свою жизнь в белой горячке»<sup>4</sup>, – анонимный нелюбитель Востока страсть к питию «ориенталов», как видим, никак не увязывает с русской экспансией, а считает ее их органической чертой.

Курительный наркотик, по наблюдениям Каразина, был обыденным в жизни туземцев. Каразинский рассказчик откровенно признается об экспериментах над собой: «...Это было в Ходженте, в одной из тамошних опиумных лавочек. Путешествуя по Центральной Азии, изучая местные нравы, я, между прочим, делал над собою опыты отравления гашишем...»<sup>5</sup> («Тигрица»).

Каразин неоднократно упоминает наркотическое средство, применяемое для храбрости туземными воинами: «Бессознательно выпучив помертвелые глаза, с искаженными чертами лица, с открытыми ртами, бухарцы как-то странно, почти машинально махали своими дрянными ружьями; они, по-видимому, не сознавали, где они и что делают. ...Они находились под влиянием паров опиума, усиленных палящими лучами, почти вертикально над головою стоящего солнца, – до размеров кровавого кошмара. Это их с утра угостили так, по приказанию эмира, для возбуждения храбрости. Теперь понятен был тот, озадачивший нас всех сначала, прилив необычайной отваги, с которою бухарцы встретили нашу атаку, а не бежали, как всегда, при первом ее начале»<sup>6</sup> («Зарабулакские высоты»).

Повествователь в романе «Наль» отмечает, что туземцы, повстанцы против новой русской власти, находились в наркотическом опьяне-

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 140.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. Т. 12. С. 24.

<sup>4</sup> Рец. на кн.: Вамбери Герман. Очерки жизни и нравов Востока. 1876 г. // Дело. 1877. № 2. С. 100.

<sup>5</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 144.

<sup>6</sup> Там же. Т. 9. С. 57.





Рис. 5. Атака собак под Ургутом. Рис. Н. Каразина, грав. И. Матюшин.  
Рисунок опубликован на первой странице журнала «Нива», 1872, № 38

нии, побывав «у “кукнарчи”<sup>1</sup>, духу набрались, – словно очумелые, готовы лезть на русских»<sup>2</sup> (Рис. 5).

Еще один специфический допинг, подмеченный Каразиным, – легальный насвай<sup>3</sup>: «Выбрался таджик на берег... Достал он из-за пазухи маленькую тыкву-горлянку, ототкнул пробочку, насыпал себе на ладонь изрядную горстку темно-зеленого тертого табаку, понюхал, потом все в рот высыпал, поправил языком и задумался»<sup>4</sup> («На далеких окраинах»); «...Другой... перетирает между мозолистыми ладонями горстку

зеленого табаку для жвачки (насвай. – Э. Ш.)»<sup>5</sup> («Страшное мгновение»).

Общие место туркестанского текста – гостеприимство. Однако не все однозначно: для представителей инокультуры, в частности пришедших русских, стало очевидно, что формы приветствия и благорасположения лишь формальность, церемониальный этикет: «“Что за дьявол?” – думают они. А те опять: – “Аман-сыз?” (здоровы ли вы? – значит). Да ладно, говорят, ничего, слава те, Господи! Откедова? – Те опять за свое: “Джаныгыз-аман-ба?” (скот и душа здоровы ли ваши?)»<sup>6</sup> («С севера на юг»); «...Саид-Азим... с видом человека, которому положительно спешить некуда, спросил Лопатина о состоянии его здоровья и здоровья его домашних...»<sup>7</sup> («Погоня за наживой»).

<sup>1</sup> Торговца опиумом (комментарий Каразина). Кукнарчи – от «кукнар» (кўкнор): перемолотые маковые головки, из которых уже сделана опиная вытяжка; из этой перемолотой массы заваривают напиток, имеющий наркотическое действие (кўкнори – наркоман).

<sup>2</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 50.

<sup>3</sup> О насвае см.: Шафранская Э.Ф. Ташкентский текст в русской культуре. С. 155–156.

<sup>4</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 72.

<sup>5</sup> Там же. Т. 9. С. 72.

<sup>6</sup> Там же. Т. 7. С. 256.

<sup>7</sup> Там же. Т. 3. С. 227.

Каразин зафиксировал слово из обиходной лексики русских Средней Азии – *малай*, *малайка*. «Кличка всякого работника-туземца»<sup>1</sup> – из примечаний Каразина («С севера на юг»).

Частота приводимых примеров из текстов Каразина (здесь и выше) – свидетельство неслучайности вовлеченных в этнографический контекст явлений и слов, а также иллюстрация к существованию в русской культуре и литературе туркестанского текста. Любой локальный текст (здесь: туркестанский) является фольклорно-мифологическим срезом, состоящим из образов, особенностей ландшафта, культовых мест, характерных артефактов, афоризмов и прочих прецедентных языковых клише, тиражируемых, помимо устной речи, литературными текстами (художественными и публицистическими). В эту совокупность слагаемых локального текста входит и слово *малайка*, мальчик на побегушках.

«В неделю все для похода было слажено. “Малайки” к выючным лошадям были договорены и явились на место...»<sup>2</sup> («Джигитская честь»). (Каразин пишет это слово то в кавычках, то со строчной, то с прописной буквы – в любом случае акцентирует на нем внимание читателя.) «Эй, Малайка, сбегай к Салтыку в аул...»<sup>3</sup> («С севера на юг»);

Н.А. Варенцов в своих воспоминаниях описал Среднюю Азию, где он бывал не раз по предпринимательской надобности – его мемуары изобилуют упоминанием разного рода малаек, что звучит в унисон с художественными текстами Каразина: «Мы ехали в двух экипажах: в одном сидел я с Любарским... и в другом В.А. Капустин с поваром и *малайкой*, взятыми для изго-

товления нам обеда»<sup>4</sup>; «Как только усаживались, *малайка* подавал кальян, и сейчас же ставился поднос с дастарханом...»<sup>5</sup>; «Уже в конце обеда, когда публика повеселела от выпитого шампанского, *малайки* спешно расстелили ковер перед музыкантами...»<sup>6</sup>

Слово *малайка* (*малай*) – из лексики русских, причастных к культуре Средней Азии, а также проживающих там, оно дожило (как следует из опроса информантов) до 1970-х гг. На просьбу что-то сделать, выполнить, часто можно было слышать в ответ: «*Малаи* были при Николае». Ныне, как показал опрос, слово ушло из речи.

В журнале «Нива» за 1872 г. опубликован этнографический очерк Каразина «Мальчики-пращники», где речь идет о специфическом способе охраны садов-огородов от птиц-вредителей. «Всюду на полях, на расстоянии полета камня один от другого, стоят невысокие, глиняные столбики. На верхней площадке этих наблюдательных постов удобно может поместиться мальчик; даже другой может к нему присоединиться, если им захочется потесниться, – и отсюда дети наблюдают за вверенным им участком, пуская в дело свою пращу при каждом удобном случае. ...С самого раннего утра, едва только загорится на востоке золотая лента и проснутся хоры пернатых, мальчики с пращами уже на своих местах и уходят домой только с вечерней прохладой...»<sup>7</sup> (Рис. 6).

Об этом этнографическом наблюдении говорится и в художественном тексте: «Старый голый таджик давал инструкцию двум мальчуга-

<sup>4</sup> Варенцов Н.А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. С. 271.

<sup>5</sup> Там же. С. 276.

<sup>6</sup> Там же. С. 305.

<sup>7</sup> Каразин Н.Н. Мальчики-пращники // Нива. 1872. № 8. С. 124.

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. Т. 9. С. 186.

<sup>3</sup> Там же. Т. 7. С. 258.



Рис. 6. Мальчики-пращники. Рис. Н. Каразина, грав. И. Матюшин. Рисунок опубликован в журнале «Нива», 1872, № 8.

нам, взлезшим на глиняные столбики со своими пращами и подолами рубашек, наполненными маленькими комочками глины. Мальчики собирались стеречь посев джугары (китайского проса) от целых стай крылатых воришек, шумными обществами перелетающих от одного поля на другое»<sup>1</sup> («Ак-Томак»).

Праца и камень вошли в образный арсенал туземной словесности: «Вдруг все его усилия похожи на пращу, которую он раскрутил уже после того, как птица улетела?»<sup>2</sup>, используемый также для художественной аутентичности при описа-

нии по-восточному иносказательного диалога между азиатами: «Эй, палван, ты пел, как ширазский соловей, сердце замирало. Только прошу, в следующий раз, когда захочешь петь, то раньше из пращи своего вдохновения выкинь меня подальше»<sup>3</sup>.

Эта местная особенность – камнем по птицам – успешно работала и в отношении любых нежелательных пришельцев, непрошенных гостей (в частности, колонизаторов, – каковыми в Туркестане воспринимались русские): «Мимо самых ушей его просвистал пущенный из пращи камень. ...С каким страшным, фанатическим озлоблением относились жители к бедному Нурмеду (служившему русским. – Э. Ш.)... Особенно женщины отличались на этом поприще; они, как разъяренные кошки, кидались на конвой, пытались пробиться к Нурмеду; приподняв свои покрывала, они плевали ему в лицо, швыряли кусками грязи и даже камнями...»<sup>4</sup> («Ургут»);

«Откуда-то из чащи со свистом вылетел маленький камешек, шелкнулся о дорогу перед самими ногами чалого и поскакал дальше, рикошетируя по пыльной дороге. Перлович погнал шибче. – Экие скоты, – подумал он, – вот этак попадись к ним в руки: живой не выскочишь»<sup>5</sup> («На далеких окраинах»);

«...Я... чуть не вылетел из седла, так неожиданно шархнул мой Орлик. Большой камень, видимо направленный в меня, с глухим стуком ударился об стену, отскочил и покатился вниз, под гору, разбрасывая жидкую грязь по дороге»<sup>6</sup> («Ак-Томак»).

<sup>3</sup> Алматинская А.В. Гнет. С. 400.

<sup>4</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 88–89.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 17–18.

<sup>6</sup> Там же. Т. 6. С. 100.

<sup>1</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 143.

<sup>2</sup> Кадыри А. Минувшие дни. С. 125.

Вероятнее всего, побитие камнями – естественная реакция как на людей, так и на их поступки, которые не вписывались в аксиологию картины мира среднеазиатских народов, о чем неоднократно упоминает В.П. Наливкин: «Несколько лет назад в Бухаре, по постановлению казиев, был казнен через *побиение камнями* туземец, уличенный в оскорблении словом мусульманской религии»<sup>1</sup>; всевозможные нарушения правил общежития, предписанных шариатом, карались в том числе и “*побиением камнями*”<sup>2</sup>. Такие же наблюдения сделал А. Вамбери: «Достаточно было бросить взгляд на женщину под покрывалом, чтобы человека казнили по обряду “реджм”, как велит религия. Мужчину вешают, женщину закапывают вблизи виселицы в землю по грудь и *побивают камнями*, а так как в Хиве нет камней, то бросают кесек (твердые комья глины)...»<sup>3</sup>

В романе «На далеких окраинах», первом туркестанском произведении Каразина, заглавие которого стало прецедентной лексической единицей туркестанского текста, есть такой диалог:

«Где-то далеко на Востоке открылась какая-то страна. Туда нужны люди, туда их ищут и зовут, льготы разные обещают: уж не махнуть ли?..

– А что, тебе не страшно будет в такую даль?

– Чего же мне бояться? Ведь едут же люди.

– Но все-таки, ведь это так далеко: необозримые степи, верблюды, тигры, скорпионы, возвратные горячки... там головы режут и выставляют на копья, там...»<sup>4</sup>

Собственно, в этом диалоге и сосредоточены почти все паттерны туркестанского текста, все те этнографические и ландшафтные диковины, которые будоражили взгляд русского человека, а впоследствии стали бесконечно повторяться в устной и письменной речи, в изобразительном искусстве. Для русского просвещенного читателя рубежа XIX–XX вв. вновь завоеванные Российской империей земли ассоциировались с писателем Николаем Каразиным.

«Завтра в Самарканд. Тесно и душно в товарном вагоне. Перебрались на крышу. Вокруг выжженный, желтый простор и горы синевшей каймой опоясывают горизонт. Каразин! Азия!»<sup>5</sup> (вспоминал художник Виктор Уфимцев, в 1920 г. отправившийся из Омска в Туркестан).

<sup>1</sup> Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>3</sup> Вамбери А. Путешествие по Средней Азии / пер. с нем. З.Д. Голубевой; под ред. В.А. Ромодина; предисл. В.А. Ромодина. М., 2003. С. 107.

<sup>4</sup> Каразин Н.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 59.

<sup>5</sup> Уфимцев В.И. Говоря о себе: Воспоминания. М., 1973. С. 45.



**Татьяна Котюкова**  
**«ТАШКЕНТ И ЕГО ОБИТАТЕЛИ»,**  
**ИЛИ «УХОДЯЩАЯ НАТУРА»...**  
**ОБРАЗЫ РУССКОГО ТУРКЕСТАНА В ВОСПОМИНАНИЯХ**  
**ЕЛИЗАВЕТЫ НИКОЛАЕВНЫ МАЛЛИЦКОЙ<sup>1</sup>**

**К**о мне часто обращаются, порой совершенно незнакомые люди, с просьбой помочь найти генеалогическую информацию о своих родственниках, бывших в свое время чиновниками или служащими в администрации Туркестанского генерал-губернаторства.

Но официальные документы – это очень сухие документы, которые редко дают представление о характере человека, его привычках, они не передают эмоциональной стороны жизни. А ведь потомкам прежде всего хочется узнать – каким человеком был их предок, что любил, а что ненавидел.

Значительно интересней по сохранившимся воспоминаниям и описаниям современников попытаться представить образы людей и атмосферу туркестанской повседневности, в особенности столицы края – Ташкента, на рубеже XIX – в начале XX в.

В этот период в жизни всех древних городов края произошли изменения, не заметить которые было невозможно. Сильнее всего они были ощутимы в Ташкенте. «Новый», или «русский», город соседствовал бок о бок со «старым» Ташкентом. «Старый город» или «эски шахар» с лабиринтом кривых и узких улочек... За его глино-

битными дувалами, как за плотно закрытой дверью, скрывалась частная жизнь мусульманской семьи. Даже во времена моего детства, в 80-е гг. XX столетия, они сохраняли свое очарование и удивляли самобытностью другого, исчезающего мира...

Не могу не согласиться со своей землячкой Галиной Николаевной Успенской, – «страстным и пристрастным жителем Ташкента», – чьи воспоминания о Ташкенте 1920-х – 1960-х гг., прекрасно передают атмосферу уже советской эпохи. Есть три удивительных по своей самобытности города: Одесса, Тбилиси и Ташкент. Одессе и Тбилиси повезло – о них много писали. А Ташкент оказался городом, про который промолчали...<sup>2</sup>

Первое, что практически сразу приходит в голову, где бы и кто бы ни произносил слово «Ташкент», крылатая фраза, ставшая знаменитой – «город хлебный». Это словосочетание, как воплощение простой человеческой мечты найти райский уголок на Земле, ставшее названием книги Александра Неверова, с 1920-х гг. навсегда стало самым устойчивым, но нужно признать, не самым плохим, стереотипом восприятия Ташкента<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17-01-00504 «Воспоминания В.В. Стратонова «По волнам жизни» как источник по истории Российской империи и Советской России (научное комментирование)».

<sup>2</sup> Успенская Г.Н. Ташкент – прекрасная эпоха. СПб., 2008. С. 6.

<sup>3</sup> Неверов А. Ташкент – город хлебный. М.–Л., 1925.

В 1877 г., чтобы смягчить возможные негативные последствия от принятого единоличного решения о введении городского самоуправления в Ташкенте, генерал-губернатор К.П. фон Кауфман сделал «ход конем». Он предложил переименовать Ташкент в Александроград<sup>1</sup>, но древнему городу все же решили сохранить историческое имя.

После 1865 г. появилось большое количество описаний Ташкента и других городов Туркестана, оставленных военными. Офицер А.П. Хорошихин в очерке о Ташкенте отмечал, что сады окружают его со всех сторон лентой шириной в несколько верст. Однако их вырубают на постройки и на дрова, так как с основанием русского квартала в этом возникла большая необходимость<sup>2</sup>.

Участник Туркестанских походов, художник-баталист, писатель Н.Н. Каразин, в своих произведениях погружавший читателя в реалии туркестанской жизни, описывая, как строился тот Ташкент, который станет впоследствии признанной столицей всей Средней Азии. «Красивые одноэтажные белые домики окаймлялись аллеями молодых, недавно посаженных тополей. ... На шоссированных, прямых и широких улицах кипела жизнь: сновали экипажи, всадники и пешеходы. Днем все живое пряталось от невыносимой жары, зато вечером, когда зной сменялся живительной, полной аромата прохладой, все, что только могло двигаться, выходило на улицы. Просторно и широко раскинулся новый, словно из земли выросший город, но все в нем, на что

только вы ни обращали внимание, поражало своей недоконченностью. Это город-лагерь, и долго еще на нем будет лежать эта своеобразная печать...»<sup>3</sup>

Маленький Саша Керенский впервые увидел Ташкент, куда на должность Главного инспектора училищ Туркестанского края был назначен Ф.М. Керенский, майским солнечным днем 1889 г., проделав долгий путь из Симбирска по Волге, Каспийскому морю, по железной дороге и на лошадях.

В памяти навсегда сохранилось впечатление, что в отличие от Симбирска, расположенного на холме, Ташкент стоял на плоской равнине, а вдали белели снежные шапки горных вершин. Керенский в мемуарах называет их Памиром, но это, конечно, отроги Большой Чимган, отроги Чаткальского хребта. «Улицы города, пишет Керенский, – являли причудливое сочетание Европы и Азии. ... Ташкент делился на два непохожих, но тесно связанных между собой города. Новый город... представлял собой один огромный сад. Он был распланирован с большим размахом, и особую прелесть его широким улицам придавали тополя и акации. В буйной зелени деревьев и кустов прятались большие и маленькие дома. Старый город... состоял сплошь из лабиринта узеньких улочек и проулков. Высокие глинобитные стены домов без единого окна скрывали от любопытного взора все, что происходило внутри. Сердцем старого города, средоточием его торговой и общественной жизни, был огромный крытый базар»<sup>4</sup>. В Ташкенте Александр Керенский прожил без малого 10 лет. Здесь прошли его гимназические годы, но в мемуарах он до обид-

<sup>1</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 520. Л. 4 об.

<sup>2</sup> Коканд, Ташкент, Самарканд в описании А.П. Хорошихина (60–70-е годы XIX в.) // История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е годы XIX в.) / сост. Лунин Б.В. Ташкент. 1990. С. 170.

<sup>3</sup> Каразин Н.Н. На далеких окраинах. СПб., 1904. С. 18.

<sup>4</sup> Керенский А.Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары. М., 1993. С. 7.

ного мало пишет о Туркестане вообще и о Ташкенте в частности. Но те десять страниц, которые отведены краю, очень ценны для исследователя. Керенский, который видел Ташкент через полтора десятка лет после Каразина уже не чувствовал себя в «городе-лагере». Напротив: «...собираясь в дальнюю дорогу из Симбирска, мы ни на мгновение не допускали мысли, что будем жить в «оккупированной» стране. Ташкент был просто-напросто далекий уголок России»<sup>1</sup>.

Приехавший в край в 1910 г. чиновник Министерства земледелия А.А. Татищев так передавал свои первые впечатления о Ташкенте: «Как и в остальных городах Туркестана, “русский Ташкент” вырос рядом с туземным городом, и в мое время оба города по численности почти сравнялись, причем “русский Ташкент” продолжал расти и шириться. Надо сказать, что для нас туземный город как бы не существовал. Линия трамвая останавливалась почти в самом начале его лабиринта узких кривых улиц без единого окна на улицу, так как все сартовские дома строятся окнами во двор, улицы же тянутся вдоль нескончаемых земельных стен, окружающих внутренние дворы сартовских усадеб... Этот город жил своей замкнутой жизнью, хотя и поставлял, кажется, половину членов городской Думы»<sup>2</sup>.

Путешественники не раз в своих путевых заметках описывали «новый» город. «“Новый” Ташкент – это Ташкент русский, – пишет в «Очерках нового Туркестана» В.П. Воцинин, – с дворцом генерал-губернатора, собором, домиком Черняева, памятником Кауфману, огром-

ными магазинами, театрами, кинематографом “Хива” и проч.»<sup>3</sup>.

Особенности климата формировали стиль городской архитектуры «нового» Ташкента: «Дома были все одноэтажные (двухэтажных было, может быть, десяток на весь город), сложенные на каменном фундаменте из сырцового, то есть необожженного, кирпича. Поэтому летом в домах было всегда прохладно, зимой же, правда, чувствовалась сырость...»<sup>4</sup>

Великосветскую даму княгиню Марию Бярятинскую в 1910 г. в первый момент очень расстроил внешний вид ее дома: «Наш дом имел форму простого квадратного ящика, но с маленькими окошками, и он был одноэтажным – фактически что-то вроде бунгало серо-грязного цвета. Он был построен целиком из глины, так что жара не проникала внутрь, и частые здесь землетрясения не могли бы его разрушить»<sup>5</sup>.

Крупный московский предприниматель Н.А. Варенцов, бывавший в разных городах края, как ни странно, положительно отзывался о ташкентских дорогах в 1890-е гг.: «Тройка быстро неслась по широким дорогам, хорошо содержавшимся, на углах которых стояли парные извозчики»<sup>6</sup>.

Варенцову вторит Варвара Федоровна Духовская, описывая, как коляска, в которой она с мужем, только что заступившим в должность генерал-губернатора, быстро неслась по широким ташкентским улицам<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Воцинин В.П. Очерки нового Туркестана. Свет и тени русской колонизации. СПб., 1914. С. 11.

<sup>4</sup> Татищев А.А. Земли и люди: в гуще переселенческого движения (1906–1921). С. 158.

<sup>5</sup> Бярятинская М. Моя русская жизнь. Воспоминания великосветской дамы. 1870–1918 гг. М., 2006. С. 170.

<sup>6</sup> Варенцов Н.А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. М., 2011. С. 297.

<sup>7</sup> Духовская В.Ф. Туркестанские воспоминания. СПб., 1913. С. 18.

<sup>1</sup> Керенский А.Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары. М., 1993. С. 9.

<sup>2</sup> Татищев А.А. Земли и люди: в гуще переселенческого движения (1906–1921). М., 2001. С. 157.

Были и проблемы, а где их не было и нет?

«Ташкент, к стыду нашему, – вспоминал дипломатический чиновник при туркестанском генерал-губернаторе С.В. Чиркин, – несмотря на более чем 50-летнее наше владение, скажем прямо, выглядел очень провинциально. Утопая в садах, он не имел водопровода... Только при немногих домах был домашний водопровод, где ручной помпой накачивали воду из колодцев для хозяйственных надобностей, причем трубы часто засорялись и насосы не действовали»<sup>1</sup>.

Некачественное водоснабжение было причиной серьезных инфекционных заболеваний. Чиркин вспоминает: «Особенностью каждого ташкентского дома были находившиеся на дворе купальни, снабжаемые проточной водой из городских оросительных каналов (арыков): купальня представляла собой расширенную среди арыка яму. В ней можно было мыться, но не плавать... Но я еще в Петербурге был предупрежден против этих купален как рассадников всяких болезней. Текущая вдоль обеих сторон улицы вода загрязнялась самым разнообразным способом и более всего – мытьем грязного белья...»<sup>2</sup>

Княгиня Бярятинская, приехав в Ташкент и испытав сильное разочарование от увиденного после Петербурга, отмечает, что в Ташкенте не было уличного освещения, за исключением фонарей на центральной улице<sup>3</sup>. Зато княгиня увидела в первый же день на улице караван верблюдов, и у нее вырвалось: «Они просто прелесть!» Увидеть верблюдов в самом центре столицы Туркестанского края Бярятинская не ожидала<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Чиркин С.В. Двадцать лет службы на Востоке: Записки царского дипломата. М., 2006. С. 240.

<sup>2</sup> Там же. С. 243–244.

<sup>3</sup> Бярятинская М. Моя русская жизнь. С. 169.

<sup>4</sup> Там же. С. 170.

Но были и очевидные победы!

«Сам Ташкент и бульвары тополей, – вспоминал С.В. Чиркин, – вдоль широких немощеных улиц с журчащими параллельно линии тополей арыками производили впечатление большого тенистого сада, так как с тополем перемешивались плющ, карагач и другие породы»<sup>5</sup>.

С С.В. Чиркиным соглашается А.А. Татищев: «Прелесть города заключалась в обилии растительности. Действительно, большинство улиц было окаймлено арыками, по обе стороны которых были посажены карагачи, деревья со столь густой листвой, что не только луч солнца не проникал сквозь нее, но в дождь можно было стоять под деревом, не ощущая на себе ни одной капли»<sup>6</sup>.

«...Дома тонут в зелени, – подхватывает Варвара Духовская, – растительность богатышная»<sup>7</sup>.

На депутата Государственной думы князя И.С. Васильчикова, приехавшего в Туркестан в составе ревизионной комиссии графа К.К. Палена в 1908 г., Ташкент произвел самое приятное впечатление. Кроме зелени и арыков он заметил хорошие магазины на главных улицах, несколько небольших, но вполне приличных гостиниц и ресторанов. «Его можно было принять за красивый южный русский губернский город, – вспоминал Васильчиков спустя много лет в эмиграции, – если бы не встречающиеся на улицах туземцы в пестрых халатах и их женщины в одноцветных, преимущественно черных, одеяниях, напоминающих чехлы, и совершенно их закрывающих, причем не видно

<sup>5</sup> Чиркин С.В. Двадцать лет службы на Востоке. С. 238.

<sup>6</sup> Татищев А.А. Земли и люди: в гуще переселенческого движения (1906–1921). С. 157–158.

<sup>7</sup> Духовская В.Ф. Туркестанские воспоминания. С. 18.



даже глаз, прикрытых густой сеткой из конского волоса»<sup>1</sup>.

Не смогла остаться равнодушной к «ферадже» и Варвара Духовская. Этот элемент традиционного женского туалета ей очень не понравился, и она наградила его самыми нелестными эпитетами<sup>2</sup>.

Коммерсант Варенцов, как и положено коммерсанту, обратил внимание на ташкентские магазины в центре Нового города: «Ближе к центру города... начали появляться отличные магазины с разными товарами, красиво выставленными на окнах»<sup>3</sup>.

Разительный контраст с «новым» городом представлял город «старый». Воспоминания побывавших в Ташкенте, передают это ощущение: «Это скученная масса глинобитных плоскокрыших невысоких домов с такими же стенами, окружавшими внутренние двory. Улочки чрезвычайно узки, так что двум арбам трудно разъехаться. Ближе к базарной центральной площади в каждом доме открытая с улицы лавка или ремесленная мастерская, в которой на глазах у проходящих исполняются все работы... Много харчевен, где тут же на глазах варится и жарится всякая туземная снедь, и местных чайных домов “чай-хане”, любимого местопребывания туземцев...»<sup>4</sup>

Таким был Ташкент на рубеже веков. О его коренных жителях, сартах, до нас дошло большое количество свидетельств и этнографических описаний. А какими были его новые обитатели, европейцы? Походили ли они на ставших хре-

стоматийными «господ ташкентцев» описанных М.Е. Салтыковым-Щедриным в его одноименном романе?

В Центральном государственном архиве Республики Узбекистан (ЦГА РУз) хранится много уникальных документов, способных оживить образы «уходящей природы» рубежа XIX–XX вв. под названием «Русский Туркестан».

В личном фонде географа, историка, краеведа, главы городского самоуправления Ташкента – Николая Гурьевича Маллицкого (**Рис. 1**) сохранились воспоминания его дочери Елизаветы Николаевны Маллицкой (**Рис. 2**).

Воспоминания Елизаветы Николаевны посвящены целому ряду выдающихся личностей дореволюционного Туркестана, окружавших семью Маллицких. Но все ли могла позволить себе вспомнить о родных, близких и просто знакомых или запомнившимся людях Елизавета Николаевна в 70-е гг. XX в.? При этом не стоит забывать и о таком немаловажном нюансе как возраст. В 1977 г. Елизавете Николаевне (1897–1986) было восемьдесят (**Рис. 3**).

А выдающийся русский астроном В.В. Стратонов, работавший на рубеже XIX–XX вв. в Ташкентской обсерватории, свои мемуары писал в 1930-е гг. в эмиграции. Посетив Ташкент уже после революции в 1921 г., Стратонов узнал об отчаянном положении супругов Маллицких: «она (Ольга Николаевна Маллицкая. – Т. К.) постепенно слепла, а он, лишенный всего, нес на себе непосильную работу»<sup>5</sup>.

Супруга Николая Гурьевича и мать Елизаветы Николаевны, Ольга Николаевна Маллицкая, (**Рис. 4**) выпускница Бестужевских курсов, была дочерью известного в Туркестане и далеко за его

<sup>1</sup> Васильчиков И.С. То, что мне вспомнилось... М., 2002. С. 61.

<sup>2</sup> Духовская В.Ф. Туркестанские воспоминания. С. 21.

<sup>3</sup> Варенцов Н.А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. С. 297.

<sup>4</sup> Васильчиков И.С. То, что мне вспомнилось... С. 61.

<sup>5</sup> ДРЗ АС. Ф. 74. Оп. 1. Д. 1. Л. 173 об.–174.



**Рис. 1.** Николай Гурьевич Малицкий, студент-выпускник Петербургского педагогического института. С.-Петербург. Апрель 1895 г. ЦГА РУз



**Рис. 2.** Елизавета Малицкая. Надпись на обороте «В тот год, когда я изучала латинские премудрости». Ташкент. 10 марта 1916 г. ЦГА РУз



**Рис. 3.** Елизавета Николаевна Малицкая. Ташкент. 1977 г. ЦГА РУз

пределами педагога, востоковеда и исламоведа Николая Петровича Остроумова<sup>1</sup>.

Ольга Николаевна оставила после себя богатое наследие – мемуары и дневники. В них также оживают образы выдающихся представителей Русского Туркестана<sup>2</sup>. У Ольги Николаевны было три сестры и один брат. Старшая из сестер Остроумовых – Александра, вышла замуж за Владимира Николаевича Жемчужни-

<sup>1</sup> Н.П. Остроумов оставил большой архив, хранящийся также в ЦГА РУз.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Лунин Б.В.* Счастливая судьба женщины // *Звезда Востока*. 1877. № 8. С. 140–147; *Германов В.А.* Восточный фронт // *Восток*. 1996. № 3. С. 115–137; *Флыгин Ю.С.* Православный идеалист Ольга Остроумова: «Больше любви, и тогда приблизишься к подвигу» // *Бородинские чтения–2010*. Ташкент, 2010. С. 221–227; *Пуговкина О.Г.* Чимкентские дневники О.Н. Малицкой: размышление о времени, о людях, о себе // *Российская интеллигенция в условиях цивилизационных вызовов: сборник научных статей*. Чебоксары. 2014. С. 330–336; *Она же.* «Все, все когда-нибудь будет известно»: эпоха, судьба страны и русской интеллигенции в дневниках О.Н. Малицкой // *Личность и время*. Николай Остроумов: востоковед, просветитель, летописец эпохи. Ташкент, 2017. С. 146–152.



**Рис. 4.** Ольга Николаевна и Елизавета (стоит) Малицкие перед отправкой на фронт лазарета ТуркВО. Ташкент. Октябрь 1914 г. ЦГА РУз



**Рис. 5.** Внуки Н.П. Остроумова: Елизавета Маллицкая, четверо Жемчужниковых, двое Остроумовых, Елена Ошанина. Ташкент. 1913(?) г. ЦГА РУз

кова, племянника Льва Николаевича Толстого<sup>1</sup> (Рис. 5).

Елизавета Николаевна Маллицкая не могла не написать воспоминаний о семье Остроумовых. И если о Николае Петровиче в советской и современной российской и узбекской историографии написано много, о его жене, Ольге Дмитриевне, практически ничего не известно. А между тем она была интересной личностью. Ее называли «маленькая женщина с большим сердцем» или «золотое сердце». Она активно занималась благотворительностью и даже сумела в начале XX в. на собранные деньги построить столовую. Сама с поваром ездила за продуктами, сама следила за обедами.

В 1979 г. вспоминая о деде, Елизавета Николаевна ограничились всего одним предложением: «Николай Петрович оставил большой архив и вообще он человек известный».

И, не смотря на то, что Николай Петрович был в Ташкенте и Туркестане действительно человек очень известный и оставил после себя

действительно большое архивное наследство, В.В. Стратонов запомнил, а потом вспомнил целый ряд интереснейших подробностей из его жизни, в том числе и те, о которых внучка, несомненно, знала, но не решилась рассказать даже на склоне лет.

Стратонов пишет и о сложных отношениях с главным инспектором народных училищ Ф.М. Керенским, заместителем которого был Остроумов. В частности, описывает историю, которая, видимо, «гуляла» по дореволюционному Ташкенту, о том, как Николая Петровича, директора мужской гимназии в Ташкенте, обманывал делопроизводитель этой гимназии. Давая подписывать формуляр на 50 руб., делопроизводитель располагал текст так, чтобы слово «пятьдесят» начиналось с новой строки. После же подписи Остроумовым, он приписывал в конце предыдущей строки слово «сто». Получив в казначействе 150 руб., он клал 100 в карман, а 50 сдавал в гимназию. Пока это обнаружилось, делопроизводитель успел похитить порядка 15–18 тыс. руб. Его судили, приговорили к нескольким годам тюремного заключения. Однако Остроумову при-

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://baza.vgdru.com/post/1/20532/p238640.htm>? (дата обращения: 28.02.2018)

шлось покрывать растрату из личных средств. В результате Керенский, сводя счета с подчиненным, перевел Остроумова обратно, с понижением, директором учительской семинарии. Как подчеркивает Стратонов, наказание Остроумов принял с христианским смирением<sup>1</sup>.

Главной мечтой, одухотворявшей Остроумова была цель приобщения местного населения к русской культуре. Он делал это, по мнению Стратонова, идейно и добровольно. Поэтому для краевой администрации он являлся почти незаменимым человеком, и это мешало Керенскому, «его съесть до конца». О его жене, Ольге Дмитриевне, бабушке Е.Н. Маллицкой, Стратонов отзывается, впрочем, как и сама Маллицкая, как о скромной, хорошей и любвеобильной, смотревшей на мужа немного снизу вверх.

Не могла Елизавета Николаевна описать и сложную коллизию, связанную с отъездом деда после революции из Туркестана, и попытками вернуться обратно.

В 1920 г. пребывавший в Москву организационный комитет по устройству университета в Туркестане отправлял в Ташкент первый эшелон профессуры и их семей, для чего раздобыли целый поезд. Оргкомитет получил просьбу Остроумова о том, чтобы его так же этим поездом довели до Ташкента.

Но перед самым отправлением была получена правительственная телеграмма из Ташкента, в которой говорилось: «В виду имеющихся сведений о том, что с поездом профессуры должен прибыть известный русификатор бывший директор Остроумов, правительство предупреждает, что в пределы Туркестанской республики Остроумов впущен не будет»<sup>2</sup>.

По мнению Стратонова, причина такой позиции была совсем не классовой, а, увы, вполне человеческой. Туркестанское правительство тогда состояло из представителей коренных национальностей бывших семинаристов Ташкентской учительской семинарии, частью успевших окончить курс, частью освободившихся от учебы прямым переходом со школьной скамьи на роль советских сановников. Они посчитали ситуацию очень удобной для сведения счетов со своим бывшим директором.

К счастью, спустя несколько лет Николаю Петровичу разрешили вернуться в Ташкент.

Семья Остроумовых обычно проводила выходные и летние месяцы на даче совместно с семейством Ошаниных. Еще одна из дочерей Николая Петровича Остроумова, Наталья Николаевна, Атасенька, как ласково называли ее родные, была замужем за Львом Васильевичем Ошаниным. Известный советский антрополог, организатор кафедры антропологии в Ташкентском университете, сын знаменитого путешественника Василия Федоровича Ошанина, после окончания Военно-медицинской академии в Петербурге и спустя несколько месяцев после рождения дочери отправляется на год в Мервский уезд Закаспийской области в составе противочумного отряда. Лев Васильевич стоял у истоков создания медицинского факультета Ташкентского университета. Одно время был его деканом, а с началом двадцатых годов полностью посвящает себя антропологии, став первым антропологом в Узбекской ССР. Наталья Николаевна, супруга Льва Васильевича, как и ее сестры, выпускница Бестужевских курсов, до конца своих дней прожила в Ташкенте и всю свою жизнь проработала школьной учительницей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ДРЗ АС. Ф. 74. Оп. 1. Д. 1. Л. 166 об.

<sup>2</sup> Цит. по: ДРЗ АС. Ф. 74. Оп. 1. Д. 1. Л. 167 об.

<sup>3</sup> Фетисов В. Ошанины. [Электронный ресурс] // URL: <http://pashalidi.blogspot.ru/2016/04/blog-post.html> (дата обращения: 28.02.2018).

Другие воспоминания Елизаветы Николаевны Маллицкой посвящены известному ташкентскому миллионеру Ариф-ходже Азизходжинову. В 1907 г. он баллотировался в кандидаты в депутаты Государственной думы второго созыва от коренного населения Ташкента. За депутатский мандат в «старом городе» развернулась острейшая борьба.<sup>1</sup> Выбранный в первый день единогласно Азизходжинов от этого звания отказался, сославшись на болезнь жены и коммерческие дела, которые не может оставить. Поэтому на следующий день состоялись перевыборы, на которых баллотировались два депутата: Абдувахид-кары Абду-Рауф Кариев – мударрис при медресе в мечети Мирза Абдулла и Саидгани Сеидазимбаев – гласный Ташкентской городской думы.

Отказавшийся от звания депутата Ариф-ходжа в день жеребьевки всячески агитировал wyborщиков за кандидатуру Саидазимбаева, аргументируя это его прекрасным знанием русского языка. Сам Саидазимбаев указывал, что его соперник не соответствует званию депутата, так как очень плохо владеет русским языком, и призывал Кариева в «интересах общего народного дела» не дожидаться жеребьевки<sup>2</sup>.

Однако оба кандидата получили по равному числу голосов и на следующий день между ними была проведена жеребьевка<sup>3</sup>. Волей судьбы, жребий пал на Кариева.

Согласно документам, приводимым Камилем Икрамовым в книге «Дело моего отца», после роспуска Думы Кариев сам признавался в том, что «не знал русского языка»<sup>4</sup>.

Кариев исправно ходил на заседания в Таврический дворец, но ни разу не выступил и не принимал участия в работе ни одной думской комиссии. Не откажись Ариф-ходжа от участия в выборах, кто знает, возможно, голос жителей «старого» Ташкента прозвучал бы в стенах Таврического дворца<sup>5</sup>. Но история, как всем известно, не терпит сослагательного наклонения...

В 1909 г. Кариева арестовали. Ему инкриминировали антиправительственную деятельность. А в 1911 г. был обвинен в мошенничестве. Маллицкая вспоминает, что коренное население Ташкента сразу придумало ему прозвище – “турмачи” (тюремщик). Адвокат М.И. Буковский защищавший Ариф-ходжу, выиграл в конце концов дело, за что Ариф-ходжа построил ему роскошный дом, стоимостью в полмиллиона рублей.

Этим красивым, одним из немногих сохранившихся в центре Ташкента, зданием, построенным по проекту архитектора Г.М. Сваричевского можно полюбоваться и сейчас. Оно находится напротив Дворца творчества молодежи у станции метро «Мустакиллик». Когда-то в здании располагался Дом приемов МИД УзССР. В начале 1990-х гг. в нем находилось узбекское Общество дружбы и культурных связей с зарубежными странами. Сейчас здание отреставрировано и принадлежит банковскому комплексу, как и примыкающее к нему Казначейство<sup>6</sup>.

Семья известного в Туркестане педагога, инспектора народных училищ Сырдарьинской области, востоковеда и общественного деятеля

<sup>1</sup> Среднеазиатская жизнь. 1907. 30 января.

<sup>2</sup> Там же. 7 февраля.

<sup>3</sup> Туркестанский сборник. Т. 417. Ташкент, 1907. С. 85–177.

<sup>4</sup> Икрамов К. Дело моего отца. М., 1991. С. 69.

<sup>5</sup> Котюкова Т.В. Окраина на особом положении... Туркестан в предверии драмы. М., 2016. С. 251.

<sup>6</sup> Склярёвский Е. Где в Ташкенте десю-де-порт? [Электронный ресурс] // URL: <http://repost.uz/all/main/gde-v-tashkente-desyu-de-port/> (дата обращения: 28.02.2018).

Сергея Михайловича Граменицкого тоже была дружна с семейством Маллицких.

В 1881 г. по окончании отделения естественных наук Санкт-Петербургского университета Сергей Михайлович был назначен в Туркестан на должность учителя математики, физики и естественных наук в Ташкентскую мужскую гимназию. Когда по совету врачей из-за болезни горла С.М. Граменицкий оставил преподавательскую работу, он был вначале назначен инспектором (1892–1900), а с 1900 г. – директором народных училищ Сырдарьинской области<sup>1</sup>.

Основным педагогическим кредо Граменицкого была идея так называемого натурально-го (наглядно-звукового) метода преподавания русского языка в русско-туземных школах. Его педагогическая концепция опиралась на два важнейших постулата: взаимодействие слова и изображения предмета плюс постоянная разговорная практика. В 1897 г. он подготовил новые программы для русско-туземных школ на основе этого метода без использования родных языков населения Туркестана. Метод Граменицкого спорил с переводным методом Н.И. Ильминского. Неоднократно обследуя русско-туземные школы Туркестана, Граменицкий пришел к выводу о неэффективности обучения детей местных национальностей русскому языку по методу Ильминского, использовавшемуся при обучении классическим и новым иностранным языкам в школах Центральной России<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Беленчук Л.Н.* С.М. Граменицкий: просветительская деятельность в Туркестанском крае на рубеже XIX–XX вв. // Москва: Научная цифровая библиотека PORTALUS.RU. [Электронный ресурс] // URL: [http://portalus.ru/modules/shkola/rus\\_readme.php?subaction=showfull&id=1192110929&archive=1196815384&start\\_from=&ucat=&](http://portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1192110929&archive=1196815384&start_from=&ucat=&) (дата обращения: 28.02.2018).

<sup>2</sup> *Беленчук Л.Н.* С.М. Граменицкий: просветительская деятельность в Туркестанском крае на рубеже XIX–XX вв.

«По выходным дням, особенно в теплое время года, – вспоминала Елизавета Николаевна, – собирались родные и друзья... Г.Н. Черданцев<sup>3</sup>, Л.В. Ошанин, А.В. Панков<sup>4</sup>, Д.С. Граменицкий<sup>5</sup>»<sup>6</sup>. У Граменицкого был прекрасный тенор, но из-за тяжелой болезни он не смог продолжить

<sup>3</sup> Глеб Никанорович Черданцев – выпускник Петербургского политехнического института, светский географ, экономист и картограф, доктор экономических наук, академик АН Узбекской ССР. С 1914 г. работал в Управлении земледелия и государственных имуществ Туркестанского края. В 1918 г. был избран первым ректором Ташкентского народного университета. В 1920-е гг. был председателем Госплана ХНСР, заместителем Председателя Госплана ТАССР, председателем Госплана БНСР. В 1924–1929 гг. работал в Госплане СССР. Одновременно преподавал в Московском межевом институте.

<sup>4</sup> Александр Васильевич Панков – историк и библиограф, был уроженцем Туркестанского края. В 1906 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета. Вернувшись в Ташкент, преподавал историю и географию в гимназиях. С 1912 г. – член правления, в 1914–1922 гг. – секретарь Туркестанского отделения РГО. Один из инициаторов создания в 1918 г. Туркестане народного университета. В 1918–1931 гг. преподавал в Туркестанском народном университете и Туркестанском Восточном институте. В мае 1931 г. в числе 11 человек профессоров и преподавателей Востфака САГУ (в том числе – Н.Г. Маллицкий) арестован ГПУ. По возвращении преподавал в Ташкентском педагогическом институте. С 1944 г. до конца своей жизни, плодотворно работал в Фундаментальной библиотеке САГУ, где трудился в отделе библиографии: Люди и судьбы: библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / изд. подг. Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб., 2003. [Электронный ресурс] // URL: <http://memory.pvost.org/pages/pankov.html> (дата обращения: 28.02.2018).

<sup>5</sup> Даниил Сергеевич Граменицкий – сын С.М. Граменицкого, уроженец Ташкента, выпускник Московского историко-филологического института. Возвратившись в Туркестан, преподавал в Ташкентской мужской гимназии. В 1920-е гг. работал доцентом Восточного факультета САГУ. В мае 1931 г. был арестован по делу 11 профессоров и преподавателей востфака САГУ: Люди и судьбы: библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). [Электронный ресурс] // URL: <http://memory.pvost.org/pages/gramenitskij.html> (дата обращения: 28.02.2018).

<sup>6</sup> *Маллицкая Е.* «Люди всегда вставали, здороваясь с ним...» // Звезда востока. 1997. № 4. С. 201.

творческую карьеру. В конце мемуарного очерка, посвященного семье Граменицких Елизавета Николаевна в постскрипуме напишет: «Мало и скучно написала я о жизни талантливого человека – одного из просветителей края».

Немного перефразируем и согласимся: «Как мало написано о жизни талантливых людей, сформировавших уникальную, но так мало изученную общность как “русские туркестанцы”» (Рис. 6, 7).

Политическая и торговая элита в главном зале ресторана «Регина» устроили пышный банкет в честь приехавших в край депутатов Государственной думы А.Ф. Керенского и К.Б. Тевкелева. Между прочим, Александр Керенский тоже был «туркестанцем». На банкете присутствовали городской голова Н.Г. Маллицкий, директор народных училищ Сырдарьинской области С.М. Граменицкий, местный коммерсант Арифходжа Азисходжинов, директор гимназии Н.П. Остроумов<sup>1</sup>. Иными словами – все герои небольших очерковых мемуарных записок Елизаветы Николаевны Маллицкой. Возможно, это был один из последних случаев, когда они собирались все вместе при жизни.

Но им было суждено встретиться вновь в 70-е гг. прошлого века на пожелтевших страничках ученических тетрадей, ожив в памяти двух немолодых женщин, как «уходящая натура», как образы Русского Туркестана...

### Воспоминания о семье Остроумовых Е.Н. Маллицкой

*Семья моей матери, Ольги Николаевны Маллицкой (урожденной Остроумовой). Родители моей матери Николай Петрович и Ольга*

<sup>1</sup> Туркестанский курьер. 1916. 1 сентября.



**Рис. 6.** (слева на право) И.Д. Ягелло, А.А. Семенов, Н.Г. Маллицкий, Гонгоренко, Волков (преподаватель французского языка), Муталипов (Восточный институт), А.В. Папков. Подписи сделаны Н.Г. Маллицким. 1927 г. ЦГА РУз



**Рис. 7.** (на переднем плане) М.Г. Массон (второй слева), Н.Г. Маллицкий (третий слева), Н.П. Остроумов (первый справа) (др. фамилии неразборчиво), конец мая 1927 г. Надпись на обороте, сделанная Н.Г. Маллицким 1 марта 1947 г. «Мне нужно прожить еще три года, ради девочек, т.е. до 1/III 50 г.». ЦГА РУз

Дмитриевна Остроумовы. Николай Петрович оставил большой архив и вообще он человек известный. А про Ольгу Дмитриевну знают мало. А между тем она была интересная личность. Ее называли «маленькая женщина с большим сердцем» или «золотое сердце». Ее знали и любили и в «новом» и в старом городе.

У Остроумовых в доме двери были открыты для друзей и знакомых, званых и незваных, особенно в воскресенье. Бывали учителя русские, узбеки очень многие. Ее ласковое внимание сказывалось на всей обстановке дома. Еще она активно занималась благотворительностью. Сумела на собранные деньги построить столовую, здание находится в современном квартале Ц-4, в нем Дом пионеров Кировского района. Она сама с поваром ездила за продуктами, сама следила за обедами. Это было в начале девяти-сотых годов.

Торговцы на базаре считали, что у нее «легкая рука» поэтому зазывали купить продукты, делали ради ее «легкой руки» скидку. Скончалась она от рака груди и печени пятидесяти шести лет. Хоронил ее весь город, многие искренне плакали. Было тринадцать венков от разных лиц и учреждений. Один из них – от бедняков которые посещали столовую.

Их дети: Александра Николаевна, Ольга Николаевна, Надежда Николаевна, Николай Николаевич, Наталья Николаевна.

Александра Николаевна Жемчужникова. Была замужем за Владимиром Николаевичем Жемчужниковым. Талантливая учительница, работавшая с 1907 г. почти до конца жизни. Имела звание заслуженного учителя.

Ольга Николаевна Маллицкая, с третьего курса Бестужевских высших женских курсов (в Петербурге) вышла замуж за Николая Гурье-

вича Маллицкого. Он в то время уже был учителем в Ташкенте.

Надежда Николаевна Остроумова, с детства больная сердцем, после окончания гимназии стала очень плохо слышать, скончалась инвалидом II группы.

Николай Николаевич Остроумов получил юридическое образование в Ярославле. Женат на Татьяне Федоровне Егарминой (учительнице русского языка).

Наталья Николаевна Ошанина (Остроумова), жена Льва Васильевича Ошанина, мать Майской Елены Львовны<sup>1</sup>.

Все дети Остроумовых учились в гимназии на «казенный счет», так как дети всех служащих Министерства народного образования учились бесплатно.

Январь 1979 г.

Е. Маллицкая

ЦГА РУз. Ф. Р-2231. Оп. 2. Д. 47. Л. 1–5.

### Ариф-ходжа – ташкентский миллионер

Ариф-ходжа, по рассказам старых ташкентцев, мальчиком служил при лошадях Саид-Камал-хана. Он держал стремя и лошадь Саид-Камала, когда тот бывал в гостях или мечети. Иногда это продолжалось часами. Но у него оказались необыкновенные коммерческие способности. Уже

<sup>1</sup> Елена Львовна Майская (Ошанина) – после окончания школы в 1928 г. уезжает в Ленинград, где поступает на романо-германский факультет Ленинградского университета. Ее муж, Петр Михайлович Майский, этнограф по образованию, занимался изучением Памира. В 1937 г. он был репрессирован и расстрелян. Вместе с новорожденной дочерью Елена Львовна в тот же год вернулась из Ленинграда в Ташкент. Здесь, в САГУ (ТашГУ) она проработала до 1987 г. Преподавала английский язык, затем более двух десятков лет возглавляла кафедру. [Электронный ресурс] // URL: <http://pashalidi.blogspot.com/2016/04/> (дата обращения: 28.02.2018).



в молодости он стал обогащаться на подрядах (совсем по-американски). Ему очень хотелось быть гласным в Городской думе, но его не выбирали, так как в старом городе его не любили и не уважали. Дума также не доверяла ему и не давала ему подрядов, которых он пытался добиться (на постройку и ремонт мостов, дорог, школ, больницы).

Но государственные подряды он получал и разбогател на них. В 1911 г. он был разоблачен и предан суду за мошенничество. В старом городе его заранее прозвали «турманчи» – «тюремный арестант». Узбеки умеют и любят пошутить.

В отчаянии Ариф-ходжа бросился к известному адвокату Буковскому. Буковский согласился взяться за это дело с условием: в случае если дело будет выиграно, Ариф-ходжа должен построить Буковскому огромный дом, по заранее заказанному архитектору плану. Год или больше продолжался этот процесс. Буковский дело выиграл. Ариф-ходжа построил дом. Дом этот стоил полмиллиона.

Этот дом стоит и сейчас. После революции там поместили Министерство иностранных дел. Сам Ариф-ходжа жил с семьей на улице Ленинградской (бывшей Петербургской). Дом его стоял напротив бывшей гостиницы Регина, на высоком фундаменте, окнами на улицу. В окнах его дома я иногда видела двух его дочерей. Он затруднялся выдать их замуж, так как почетные безупречные семьи не хотели с ним родниться. Сын его, говорят, очень красивый, был наркоманом и погиб на Урде в чайхане, как-то зимой. Воспоминания о неудавшемся «турманчи» многие годы увеселяло старый город.

Ариф-ходжа был художавым человеком, высокого роста.

8 декабря 1978 г.

Е. Маллицкая

ЦГА РУз. Ф. Р-2231. Оп. 2. Д. 44. Л. 1–4.

## Воспоминания о С.М. Граменицком и П.А. Граменицкой

Сергей Михайлович Граменицкий родился в 1859 г. в семье сельского священника Владимирской губернии.

Отец умер когда они с братом Дмитрием были еще маленькие. На похороны приехал архиепископ Савватий – друг детства покойного, многим ему обязанный. Архиепископ взял на себя воспитание старшего – Дмитрия (епархия его была в Сибири). Он отдал Дмитрия в гимназию, а по окончании – в университет, на юридический факультет. Дмитрий Михайлович получил назначение в Ош. Сергей Михайлович в это время учился в семинарии в г. Владимире, а потом поступил в Петербургский университет на физико-математический факультет.

В университете за образование надо было платить. Деньги посылались так: на готовом конверте после адреса была надпись «со вложением 50 руб.» и наложены были сургучные печати. А деньги на существование Сергей Михайлович зарабатывал, давая уроки в свободное от занятий время, «бегая по урокам». В Ташкент приехал после окончания университета в 1881 г. на должность учителя физики в Ташкентской мужской гимназии.

Из-за болезни горла (у него был прекрасный тенор, который нужно было беречь) он перешел на должность инспектора народных училищ. А с 1990 г., когда открылась дирекция, он был назначен директором народных училищ Сырдарьинской области. Просветительская его деятельность, чуткое отношение к народным – городским и сельским учителям и к детям, талантливые учебники, открытые им русско-туземные школы, все это известно по документам. Я же вспоминаю его как человека (долгие годы наши дома были рядом). Их дом стоял на улице Пушкинской, а наш

за углом, на улице Каблукова (прежде Новой). Когда он бывал не в отъезде, сидит бывало в кресле с газетой за большим овальным столом, тут же сидит и его жена, Клавдия Александровна, урожденная Свиридова, дочка священника-писателя (он собрал по летописям «Историю русской церкви»). Кругом стола дети учат уроки, часто и я среди них. Я дружила с девочками Граменицкими. Время от времени Сергей Михайлович вставал и обходил кругом стола, останавливаясь за каждой спиной и заглядывая в тетрадь. Иногда пройдет молча, а иной раз задает наводящий вопрос, от которого в голове проясняется.

Разъезжал Сергей Михайлович во всякую погоду в тарантасе по своей области, по школам, очень часто его приглашали в город Верный (Алма-Ата), Семиреченской области.

У Сергея Михайловича, как уже было сказано выше, был чудесный задушевный голос. В общественных местах он не пел. Пел он дома, или в Чимгане, один, или заставлял петь всю семью и близких друзей хором.

Когда я была маленькой, то, помню, пели под балалайку Александра Арсеньевича Новикова – инспектора по учебной части мужской гимназии. Позднее стала аккомпанировать отцу на рояле старшая дочь Женя – отличная музыкантша. Пелись русские народные песни, старинные романсы «Вниз по матушке по Волге», «Тройка», «Среди долины ровныя», «Ночевала тучка», «На севере диком» и др.

Сергей Михайлович болел астмой. Это случилось часто после очередной поездки по школам. Дом тогда затихал.

Р.С. Сергея Михайловича, как талантливого педагога очень ценил главный инспектор Керенский Федор Михайлович (отец Александра).

Возможно, что некоторая эта близость привела к тому, что к нему нечутко отнеслись после Октябрьской революции. Канцелярию его (соответствующую теперешнему методическому кабинету) со всеми ее учебными пособиями, закрыли и разобрали.

С ним случился новый сильнейший приступ астмы, после которого он не оправился и скончался 5 февраля 1919 г. (другими чернилами).

Р.С. Мало и скудно написала о жизни талантливого человека – одного из просветителей края. Образ его так ясно стоит перед глазами моими – доброжелательный ко всем, имевший много друзей человек, но некому писать.

2 декабря 1978 г.

Е. Маллицкая

Последнее слово Сергея Михайловича Граменицкого (со слов дочери его Марии С. Граменицкой): «Я ни к одной партии не принадлежал, но я любил народ и для народа трудился».

9 июня 1977 г.

Е. Маллицкая

У Граменицких было 4 детей Даниил, Женя, Маша, Люся.

ЦГА РУз. Ф. Р-2231. Оп. 2. Д. 42. Л. 1–9.



Светлана Горшенина

## ПЕРВЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ «ТУЗЕМЦЕВ» – «ЛЮБИТЕЛЕЙ АРХЕОЛОГИИ» В РОССИЮ: ЕВРОПЕЙСКИЕ ПРАКТИКИ ПАТРИМОНИЗАЦИИ И КОЛОНИАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ<sup>1</sup>

**В**ведение. Начало археологических работ в Туркестанском генерал-губернаторстве вполне вписывается в общую для всех империй XIX–XX вв. схему открытия археологических памятников в контексте колониальной ситуации, согласно которой якобы «более цивилизованные» европейцы «вынуждены были» взять под свою защиту «древние развалины», уничтожаемые «не понимающими их ценности» «примитивными туземцами»<sup>2</sup>. Эта схема, вполне оформившаяся в *топос* к концу царского периода, была принята первыми советскими историками археологии Средней Азии вне всякой критики. Появление у них интереса к изучению роли местных «любителей археологии» было связано с разработкой начиная с 1940-х гг. тезиса о «положительной» роли российского завоевания Туркестана, предлагавшего детальный анализ «прогрессивной» деятельности российских интеллигентов в Туркестане. По словам первого исследователя этого сюжета – Григория Н. Чаброва, «появление глубокого интереса к

памятникам родной старины и стремление к их изучению и составлению нумизматических и археологических собраний – одно из прогрессивных последствий присоединения Средней Азии к России, одно из характерных явлений, свидетельствующих о тесном общении передовых представителей узбекского народа с деятелями русской науки»<sup>3</sup>.

Еще более выхолощенными, лишенными намека на какую-либо неоднозначность или тем более конфликтность, оказались исследования Бориса В. Лунина, в которых взаимоотношения российских археологов и местного населения трактовались в рамках схемы «просвещения “туземцев” / прогрессивных представителей народов Средней Азии» и их «приобщения к европейской науке», в частности благодаря контактам с «передовой русской интеллигенцией»<sup>4</sup>.

Вместе с тем соотношение сил не было столь прямолинейным, как то представляют немногочисленные истории археологии в Средней Азии. Целью этой краткой статьи является показ лишь одного из аспектов неоднозначных и сложных

<sup>1</sup> Данная статья является частью более детального исследования, которое будет опубликовано в 2019 г. в: Gorshenina S., Bornet Ph., Rapin Cl., Fuchs M. (éd.), “Masters” and “Natives”: Digging the Others’ Past. Berlin. Serie: Worlds of South and Inner Asia.

<sup>2</sup> Swenson A., Mandler P. (eds.). From Plunder to Preservation. Britain and the Heritage of Empire, c. 1800–1940. Oxford, 2013. P. 6–12; Swenson A. The Rise of Heritage: Preserving the Past in France, Germany and England, 1789–1914. Cambridge, 2013. P. 5–7.

<sup>3</sup> Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана // Звезда Востока. 1957. № 1. С. 144–146. Просмотрено в ЦГА РУз. Ф. Р-2681. Оп. 1. Д. 62. Л. 1.

<sup>4</sup> Лунин Б.В. Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари // Общественные науки в Узбекистане. 1963. № 6. С. 33; Он же. Самаркандский любитель древностей и каллиграф Абу Саид Махзум // ИМКУз. Ташкент, 1966. С. 176.

отношений между российскими археологами Центра и местными «любителями археологии», которых пренебрежительно называли «туземцами». Отталкиваясь от идеи, что археологические исследования в Туркестане были составляющей большого проекта по созданию культурного наследия Российской империи<sup>1</sup>, я постараюсь показать, каким образом путешествия местных «любителей археологии» в метрополию способствовали переходу их к европейскому пониманию ценности прошлого и задач археологии. Несмотря на частный характер избранного примера, он представляется важным, ибо в контексте, наполненном негативными предубеждениями российских деятелей в отношении местного населения, переход от «безответственных туземцев» к «любителям древностей» мог совершаться только в ходе критического пересмотра «традиционно-среднеазиатского» отношения к «памятникам» и через принятие «просвещенных российско-европейских» правил анализа и охраны «древностей». Подобная эволюция могла произойти исключительно при непосредственном контакте «туземцев» с российскими исследователями и учреждениями занятыми изучением «древностей», большая часть которых располагалась в столице Российской империи.

**Путешествия в метрополию.** Важным инструментом такой «конвертации» были путешествия «туземцев» в метрополию и последовавшие за ними публикации воспоминаний о поездке. Н.П. Остроумов, востоковед, директор Ташкентской гимназии и редактор *Туркестанской туземной газеты*, прилагал массу усилий

для их распространения, публикуя на страницах руководимой им газеты и воспроизводя в своем итоговом исследовании о «прогрессивном» изменении «туземцев» при русской власти. Подчеркивая при этом «цивилизационную» значимость путешествий, он сравнивал путешествия туркестанцев с путешествиями русских в Европу при Петре Первом<sup>2</sup>.

В собрании Остроумова одним из первых примеров приобщения «туземцев» к «русской цивилизации» благодаря путешествиям был опыт его ближайшего сотрудника Саттар-хана Абдул-Гафарова, бывшего кокандского казиза (до 1881 г.), служившего затем в качестве коллежского регистратора, переводчика Сырдарьинской поземельной комиссии и *Туркестанской туземной газеты* и завершившего свою карьеру народным судьей г. Чимкента.

В августе 1876 г. Саттар-хан Абдул-Гафаров наряду с другими «туземцами» был послан Кауфманом на съезд ориенталистов в Санкт-Петербург<sup>3</sup>. Посещение по дороге в столицу многих населенных пунктов Российской империи дало ему возможность говорить в своих воспоминаниях о разнообразии и красоте российских городов, а присутствие на заседаниях съезда и разговоры с учеными вылились в очень положительную оценку организации европейской науки, с характерным, как ему показалось, для нее открытым обменом информацией в ходе конгрессов и при публикации научных фактов. Посещение музеев и библиотек с «различными редкими предметами, касающихся восточных народов», «многочисленны[ми] восточны[ми] рукопис[ями]» и «старинны[ми] географически[ми] карт[ами]

<sup>1</sup> Gorshenina S. «Les faiseurs de patrimoine»: Transformation des vestiges en «monuments historiques» en situation coloniale, le cas du Turkestan russe (années 1860–1910). Habilitation à diriger des recherches. Paris: INALCO, 2016.

<sup>2</sup> Остроумов Н.И. Сарты: этнографические материалы (Общий очерк). 3-е изд. Ташкент, 1908. С. 201.

<sup>3</sup> Там же. С. 140.

азиатских стран» произвели на него самое глубокое впечатление: «Ничего подобного я раньше не видел и с уважением отнесся к собиранию и хранению русским правительством разных древних предметов»<sup>1</sup>.

Новые впечатления послужили почвой для критического вывода: признавая, что «...до завоевания Туркестана русскими мы, туркестанские мусульмане, жили обособленно, в отчуждении от образованных европейских народов; но, по воле Божией, теперь мы, при посредстве русского народа, можем вступить в общение с европейскими народами и сделаемся, таким образом, участниками общечеловеческой жизни и научного прогресса. [...] думали, что лучше, умнее и сильнее нас никого нет на свете. От такого взгляда на себя у нас являлось сомнение, а сомнение вело к застою. И мы оказались в положении чулки не малых детей»<sup>2</sup>.

В похожую схему укладывается и следующее путешествие, опубликованное Остроумовым оригинальным текстом и в виде перевода<sup>3</sup>. Мирза Абдулла Бухари (Мирза Бухарин Мирза Абдусаматов, 1848–1893), торговец второй гильдии, владелец фабрики по производству шелка, хлопка и шерсти в Самарканде<sup>4</sup>, уже был изве-

стен российским специалистам как собиратель «древностей». Именно он продал Веселовскому во время его первой поездки в Туркестан в 1883 г. 1202 предмета<sup>5</sup> и в том же году, в ноябре, передал важные археологические коллекции в ташкентский музей<sup>6</sup>, а позднее регулярно информировал представителей российской власти об археологических находках. Подобное поведение ставилось Остроумовым в пример другим туркестанцам: «Туркестанская туземная газета», которая стала рупором по донесению указаний Императорской археологической комиссии (ИАК) до «туземцев», ссылаясь на опыт Мирзо Бухари, призывала не скрывать древние предметы, а «объявлять» о них, «как недавно сделали это почетный самаркандский купец Мирза Бухари и Шакирджан Ишаев»<sup>7</sup>.

Мирзо Бухари, желая принять участие в сельскохозяйственной Харьковской выставке 1887 г., сам выступил инициатором своей поездки в Россию, в ходе которой он не только посетил Москву и Санкт-Петербург, включая крупнейшие музеи двух столиц (в Москве – Кремль, Грановитую палату, Третьяковскую галерею, Политехнический и Румянцевский музеи и в Петербурге – Эрмитаж), но был и удостоен 18 декабря приема у императора в Гатчинском дворце<sup>8</sup>.

Среди увиденного Мирзо Бухари выделил то, что ему было близко: в коллекциях Политехнического и Румянцевского музеев он отметил, что

<sup>1</sup> Остроумов Н.И. Сарты: этнографические материалы (Общий очерк). 3-е изд. Ташкент, 1908. С. 142.

<sup>2</sup> Там же. С. 142–146.

<sup>3</sup> Написанные по возвращении воспоминания Бухари были опубликованы в «Туркестанской туземной газете» (Мирза Бухари. Письма из Самарканда // Туркестанская туземная газета. № 19, 14 мая 1888; та же публикация на «сартском» в: Туркестанская туземная газета. № 4–7, 1888), благодаря ее редактору Н.П. Остроумову, будущему вице-президенту Туркестанского кружка любителей археологии, который опубликовал в этой же газете русский перевод этих записок, а впоследствии воспроизвел его в своей книге (Остроумов Н.П. Сарты. С. 192–200).

<sup>4</sup> Лукин Б.В. Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари // Общественные науки в Узбекистане. 1963. № 6. С. 32–40.

<sup>5</sup> Лукин Б.В. Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари. С. 35. В числе этих предметов было 11 золотых монет, 77 серебряных и 951 медная монета, 13 медных серег, 3 «идольчика» (медный, каменный и глиняный), 18 печатей и 6 гравированных камней.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Аноним. [Заметка]. Туркестанская туземная газета. 1887. Цит. по: Лукин Б.В. Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари. С. 35.

<sup>8</sup> Остроумов Н.П. Сарты. С. 193, 200.

среди прочих народов России, «из нашего Туркестанского края там есть изображение сарта с женой», а в Третьяковской галерее обратил внимание на картины, «на которых очень хорошо и натурально нарисованы мадраса, туркестанский базар [...] Удивительно, как хорошо нарисовано, – точно все живое стоит перед глазами»<sup>1</sup>.

Не упоминая, скорее всего по незнанию, имени автора этих картин – В.В. Верещагина, Мирзо Бухари подчеркнул материальную составляющую коллекций: «одна картина стоит 50 тысяч рублей. Вся картинная галерея Третьякова стоит три миллиона»<sup>2</sup>. Рассматривая царские коллекции Оружейной палаты, Мирзо Бухари не мог удержаться от сравнения российских и среднеазиатских практик в отношении «древностей»: «[...] в Оружейной палате я видел разные старинные и драгоценные вещи прежних государей [...] Есть что рассказать теперь моим единомышленникам-туземцам [...] С древнейших времен у русских сохраняются бережно все достопримечательные вещи; у нас же от ханских времен ничего подобного не сохранилось для памяти; по смерти ханов разные вещи переходили в частные руки, и никто не заботился о сохранении этих предметов для будущего времени...»<sup>3</sup>

По приезде в Санкт-Петербург Бухари сразу отправился к профессору восточной истории Санкт-Петербургского университета Н.И. Веселовскому: «Я заходил к нему часто, и он показывал мне замечательные в Петербурге здания и находящиеся в них редкости»<sup>4</sup>. По поводу Исаакиевского собора, поразившего роскошью своей отделки, Мирзо Бухари писал, что его «строи-

ли сорок лет, и стоил он двадцать три миллиона рублей»<sup>5</sup>. Другим сильным впечатлением был Эрмитаж, куда он ходил три дня подряд в сопровождении того же Веселовского и графа И.И. Толстого: «в один день нельзя осмотреть хранящиеся там многочисленные предметы. [...] Там есть разная посуда древних народов, разная одежда, разные картины, разные статуи, разные золотые и серебряные монеты и медали всех стран и народов, а также разные древние предметы, полученные из земли во время раскопок. Есть в Эрмитаже много мраморных статуй, необыкновенно дорогих [...] без их [Веселовского и Толстого] внимания ко мне, я никогда бы хорошо не рассмотрел все находящиеся в Эрмитаже многочисленные предметы и не понял бы их значения»<sup>6</sup>.

Врезался в память и визит в Публичную библиотеку, опять-таки в сопровождении Веселовского, где «хранится несколько сот тысяч древних, новых книг и рукописей разных народов»<sup>7</sup>, в том числе знаменитый Коран Османа, купленный за 100 руб. А.Л. Куном в 1869 г.: «хранится очень бережно, точно новый лежит, весь в золотой отделке, в футляре под стеклом»; «Удивительно, как русские собирают все древности и тщательно берегут их»<sup>8</sup>.

Бухари получил также возможность присутствовать в декабре на заседании Восточного отделения Русского археологического общества, что еще более усилило в нем чувство уважения к российским исследователям: «Очень приятно было мне слышать, как в отдаленном Петербурге русские ученые люди изучают историю преж-

<sup>1</sup> Остроумов Н.П. Саргы. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 196.

<sup>3</sup> Там же. С. 195–196.

<sup>4</sup> Там же. С. 197–198.

<sup>5</sup> Там же. С. 197.

<sup>6</sup> Там же. С. 197.

<sup>7</sup> Там же. С. 198.

<sup>8</sup> Там же. С. 198.

них наших ханов и знают, что происходило при них»<sup>1</sup>.

Это восхищение «западным» отношением к «древностям» эхом отдается в воспоминаниях мирзы Сираж Рахима (ум. 1914), который путешествовал по Европе в 1902 г., отмечая между прочим антикварные лавки и посещая музеи в Берлине, Париже и Вене, которые он называет *mūzahkhāna* или *antikkhāna*, восхищаясь там количеством вещей и их «чистотой»:

«В музеях Парижа я видел столько много старых вещей, что я был потрясен (*'aqdam māt šud*). Эти музеи содержали всевозможные вещи из каждого периода (*dawra*) каждого народа на земле, начиная с Адама до наших дней»<sup>2</sup>.

Десять лет спустя Фитрат, один из лидеров движения просвещения джадидов, весьма критично относившийся ко всем «среднеазиатским порядкам», писал по возвращении из Стамбула в 1913 г., что «Туркестан выглядит как другой мир в сравнении с миром европейцев. Нам не хватает знаний не только о других, но и о нас самих»<sup>3</sup>.

Судя по этим записям, идеологический принцип, лежащий в основе организации западных и российских музеев и основанный на классификации и прогрессивном развитии естественной истории, этнологии и геологии, не был отмечен среднеазиатскими посетителями ни как основной стержень музеологии, ни тем более как не-

гативный по отношению к ним самим. Однако сама манера представления «древностей», показывающая уважение к прошлому, и богатый набор «вещей» были соотнесены с принципами позитивного представления истории, в котором прошлое было прогрессивно связано с настоящим.

«Когда я возвращусь в свой край, домой, – писал Мирзо Бухари из Москвы, – то, конечно, будут спрашивать меня, и я расскажу, какие редкие и драгоценные вещи я видел. Я думаю, моему рассказу некоторые даже не поверят. Я сам, еще до поездки в Россию, много слышал о том, что во Внутренней России, особенно в городах Москве и Петербурге, много разных достопримечательностей, а теперь я уже видел сам лично и хочу употребить все силы свои, чтоб рассказать об этом туземцам»<sup>4</sup>.

Подобный пример признания российского опыта изучения прошлого был важен для российской администрации, ибо, признав несовершенство собственных традиций хранения «древностей», «туземцы» открыто принимали роль «учеников». Пример Мирзо Бухари был идеальной иллюстрацией для слов Остроумова, который в свою очередь приложил много усилий для популяризации этих записок: «[...] сарты, столкнувшись непосредственно с жизнью русских, вступили на неизбежный путь заимствований и подражания не только во внешних формах жизни, но отчасти и во взглядах, в нравах и в обычаях [...] как бы ни различались народные характеры, как бы ни были различны основные принципы и условия народной жизни, более высокая культура неизбежно оказывала влияние на низшую. Этому, конечно, много способствует мягкий ха-

<sup>1</sup> Остроумов Н.П. Сарты. С. 199.

<sup>2</sup> Wenneberg F. On the Edge. The Concept of Progress in Bukhara during the Rule of the Later Manghits. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iranica Upsaliensia, 2014. P. 103. См. также: Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles; London, 1999. P. 138–139.

<sup>3</sup> Цит. по: Wenneberg F. On the Edge. The Concept of Progress in Bukhara during the Rule of the Later Manghits. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iranica Upsaliensia, 2014. P. 75.

<sup>4</sup> Остроумов Н.П. Сарты. С. 196.

раक्टर русского народа, свикшегося в течение столетий с народами Азии и всей своей историей доказавшего свое предназначение вносить культуру в среду соседских азиатских народов»<sup>1</sup>.

**Санкт-Петербургские «наставники» и формирование локальных «коллекций древностей».** Результатом путешествий в метрополию было и установление более близких личных контактов между Санкт-Петербургскими исследователями и туркестанцами.

Для Мирзо Бухари его «наставником» становится Веселовский, с которым его связывает периодическая переписка (письма на русском языке под диктовку Мирзо Бухари писал для него приказчик В.Е. Жуков): через Веселовского Мирза Бухари дарит или продает «древности» в Эрмитаж, получает книги для чтения, выполняет его поручения в Самарканде<sup>2</sup>. Более близкое знакомство с Веселовским дает ему большую легкость в проведении коммерческих операций: после посещения Санкт-Петербурга, желая что-либо продать или же передать в дар российским музеям, Мирзо Бухари или по-прежнему действует через верхушку российской администрации в Туркестане, или же напрямую обращается к Веселовскому, в Императорскую археологическую комиссию (ИАК) или же в высшую царскую администрацию. Так, в 1888 г. он представляет одну из своих коллекций в административный отдел кабинета императора (в числе 43 предметов значились две золотые монеты, найденные в Самарканде и Бухаре)<sup>3</sup>, затем предлагает ИАК за вознаграждение 10 древних золотых монет, най-

денных в Самарканде в глиняном кувшине при работах во дворе туземца Бабаджана в квартале Махтуми Харазм<sup>4</sup>.

При этом сам он не спешит перейти от статуса собирателя и донатора к интерпретации собранных им археологических данных. Его наблюдения ограничены краткими описаниями вещей, с указаниями мест их находок, иногда в сопровождении собственного чтения надписей на монетах, как то можно увидеть в его статье «Письма из Самарканда», опубликованной в «Туркестанской туземной газете», где весной 1888 г. он описал вещи, найденные им на Афрасиабе<sup>5</sup>. Несмотря на лаконичность описания в нем угадывается влияние Веселовского, когда Мирзо Бухари упоминает «два древних зеркала, сделанные из меди, с письменами и узорами. В древнее время стекла не было, и зеркала делали из меди, полировали их, придавали им блеск и смотрелись в них. Такие зеркала я видел в Петербургском Эрмитаже, и почтенный профессор Веселовский много также рассказывал, когда я спрашивал у него об этом».

Эта статья привлекла внимание ИАК, которая просила через туркестанского генерал-губернатора в июне 1888 г. отправить ей на рассмотрение вещи. В ответ на просьбу ИАК ознакомиться с его археологической коллекцией Мирзо Бухари, без особых колебаний и не фиксируя заранее цену, отправляет 21 октября 1888 г. шесть ящиков с «древностями»: он «изъявил согласие передать эти находки в пользу казны за вознаграждение по усмотрению Комиссии», но при условии,

<sup>1</sup> Остроумов Н.П. Саргы. С. 93–94.

<sup>2</sup> Лунин Б.В. Самарканский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари // Общественные науки в Узбекистане. 1963. № 6. С. 36–37.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> Фазылов Ш., Фазылов Б., Абдухаликов Ф. Мирза Бухари. Шелковод, этнограф, коллекционер, донатор. 2016. С. 96.

<sup>5</sup> Мирза Бухари. Письма из Самарканда // Туркестанская туземная газета. 1888 № 19; 1888. № 4–7.



что ненужные вещи будут обратно отправлены в Самарканд за счет самой комиссии<sup>1</sup> (более 6300 объектов, включая 4956 монет из которых были куплены 62, а также «бронзовое восточное зеркало» и «медный кувшин»)<sup>2</sup>. В этом же году, в сентябре, он продает российской казне 50 различных предметов<sup>3</sup>. В 1889 г. он снова отправляет в ИАК 13 римских, византийских и восточных золотых и медных монет (идентифицированы В.Г. Тизенгаузеном). В 1891 г. Эрмитаж покупает у него 11 терракот, а в 1892 г. он информирует ИАК о покупке 7 золотых и 8 серебряных монет<sup>4</sup>.

Сложившиеся с ИАК отношения были важны для Мирзо Бухари: в своем письме от 6 июня 1889 г., в котором он предлагал ИАК купить у него 6 золотых монет и одну серебряную монету Александра Македонского, он выразил свое

сокровенное желание, чтобы ИАК обратила «на (его) деятельность особое внимание, так как неизвестно Императорской археологической Комиссии, что я занимаюсь много лет приобретением древних предметов, предполагая, что Императорская археологическая Комиссия не оставит меня без внимания особенного вознаграждения... я стараюсь для общей пользы и науки нашей России и оставить память прочим, что именно из [...] нашего народонаселения имели бы об этом особое понятие к древним предметам»<sup>5</sup>.

Как писала самаркандская газета «Окраина»<sup>6</sup>, после смерти Мирзо Бухари от холеры во время хаджа в Мекку, от него осталась большая коллекция вещей, чья судьба занимала российских исследователей.

Еще более приближенной к российским исследователям была позиция, которую занимал Акрам Аскарлов (ум. 1891), купец из Ташкента<sup>7</sup>: «Ташкентский сарт Акрам Аскарлов, – писал Веселовский, – представляет, по своей деятельности и предприимчивости, исключение весьма редкое среди своих соотечественников»<sup>8</sup>. «Находясь в постоянных сношениях с русскими, как из чиновного, так и педагогического мира, Аскарлов является одним из самых искренних приверженцев русской власти, понимая всю ее пользу для

<sup>1</sup> См. воспроизведенный подлинник: *Фазылов Ш., Фазылов Б., Абдухаликов Ф.* Мирза Бухари. Шелковод, этнограф, коллекционер, донатор. 2016. С. 54.

<sup>2</sup> *Лукин Б.В.* Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари. С. 38–39.

<sup>3</sup> Опись коллекции Мирзы Бухари, проданной российской казне в сентябре 1888 г., включала в общей сложности 50 наименований, в том числе (идентификация оригинала сохранена): 4 золотые греческие монеты; 6 золотых среднеазиатских монет; 19 различных среднеазиатских серебряных монет «с головами и фигурами»; того же типа 31 греческую монету; 217 серебряных монет «с головами»; два мешка с 4360 медными монетами; мешок с 532 медными монетами; 47 разных цветных камней с «фигурами образов человека» или куфическими надписями; большой золотой перстень с камнем с изображением человека; золотое кольцо со вставкой из камня с изображением оленя с надписью; золотое кольцо со вставкой камня с куфической надписью; золотой перстень «кругом с резьбой», найденный в земле в Бак-шамол; «одного сорта» 64 медные монеты с «фигурными рисунками»; маленький серебряный будда; карниз с 3-угольной фигурой. Помимо этого, в описи фигурировали зеркала, подсвечник, каменная посуда, стеклянная посуда с надписями, каропластика («полутуловища человека, ноги загнуты назад»; «мощная фигурная лягушка», собака, женщина с ребенком на руках); ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 389. Л. 109.

<sup>4</sup> *Лукин Б.В.* Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари. С. 39.

<sup>5</sup> Там же. С. 39. См. воспроизведенный подлинник: *Фазылов Ш., Фазылов Б., Абдухаликов Ф.* Мирза Бухари. Шелковод, этнограф, коллекционер, донатор. С. 42–43.

<sup>6</sup> *Аноним.* [Заметка]. Окраина. 11 октября 1893. № 114; *Аноним.* [Заметка]. Туркестанские ведомости. 1888. № 12, № 19.

<sup>7</sup> *Лукин Б.В.* Узбекский археолог-любитель и собиратель древностей Акрам-Палван Аскарлов // Известия Академии наук УзССР. Серия: «Общественные науки». Ташкент, 1960. № 6. С. 66–76; *Лукин Б.В.* О нумизматической коллекции узбекского собирателя древностей Акрама Аскарлова (по архивным данным). Ташкент: ИМКУз., 1964. Т. V. С. 233–246.

<sup>8</sup> Записки Императорского русского археологического общества (далее ЗИРАО). Т. 3. СПб., 1886. С. VII.

своего народа. Благодаря влиянию, которое имеет он на своих сородичей по своему богатству и умственному развитию, он принес немало уже пользы русскому делу в Средней Азии. Русское влияние сказалося и в отношении Аскарова к предметам древности. Он проникся убеждением, что всякая древность имеет, кроме материальной ценности, еще другую – историческую, утрата которой невознаграждаема никакими деньгами, и сделался ревностным оберегателем случайных находок от невежественного обращения с ними туземцев»<sup>1</sup>.

В унисон Веселовскому вторил и Николай А. Маев, редактор «Туркестанских Ведомостей» с 1870 по 1892 г. и деятельный «любитель археологии», говоря, что Аскарлов «был выдающийся лицом среди мусульман-туземцев по своему умственному развитию»<sup>2</sup>: «Человек очень способный, он старался перенимать у русских все полезное и пригодное для туземцев, и искренно, и горячо был предан нашим интересам»<sup>3</sup>.

Со слов Веселовского, Аскарлов сам пришел к нему в 1885 г. «с предложением указать места, интересные в археологическом отношении»<sup>4</sup>, а затем вызвался сопровождать его в поездках по окрестностям Ташкента, по Ферганской области и в Бухару: «[...] во время наших поездок, – писал Веселовский, – он присматривался к древним монетам, которые я покупал, и скоро приобрел такой навык в этом деле, что, не будучи грамотным, довольно точно определял время их

чеканки. После моего отъезда он и сам, пристрастившись к собиранию древностей, стал скупать разные предметы и монеты, которых скопилось у него до 11 тысяч экземпляров»<sup>5</sup>.

Другой отличительной чертой Аскарлова, со слов Веселовского, была его необычайная щедрость: «В Ташкентский археологический музей он представил, как от себя, так и от других, много древних памятников и притом без всякого вознаграждения. Исключительность его природы сказалась и в этом случае! Сарт – от природы торгаш, и торгашей древностями в Туркестанском крае немало, да и русские собиратели почти всегда преследовали торгашеския цели, но Акрам Аскарлов, живо интересуясь археологией, насколько она доступна его пониманию, не только не нажил от нее барыша, но сам еще нес приплаты. Некоторые из его приношений представил я в Императорскую археологическую комиссию»<sup>6</sup>.

Как уже было сказано выше, за все эти заслуги Аскарлов по представлению Веселовского был награжден малой серебряной медалью Археологического общества «за услуги оказанные археологии»<sup>7</sup>: «Для меня лично, – обосновывал Веселовский свое ходатайство о награждении своего помощника, – Аскарлов оказал большую услугу во время моих археологических поездок в Сырдарьинской области, в Фергане и Бухарском ханстве. Без его содействия я не узнал бы весьма многого, потому что масса народа везде недоверчива и подозрительна, а в Средней Азии особенно, где житейская мудрость прямо учит отвечать на самые обыкновенные вопросы не-

<sup>1</sup> Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества (далее ЗВОИРАО). СПб., 1887. С. XLIV–XLV; ЗИРАО. Т. 3. СПб., 1886. С. VII.

<sup>2</sup> Н. М-в [Маев]. Некролог Аскарлова // Туркестанские ведомости. 5 ноября 1891. № 45. Цит. по: Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 8.

<sup>3</sup> Веселовский Н.И. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае. СПб., 1894. С. III.

<sup>4</sup> ЗВОИРАО. СПб., 1887. С. XLIV–XLV.

<sup>5</sup> Веселовский Н.И. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае. С. III.

<sup>6</sup> ЗИРАО. СПб. Т. 3. 1886. С. XLIV–XLV.

<sup>7</sup> Веселовский Н.И. История Императорского Русского археологического общества за первое пятидесятилетие его существования, 1846–1896. СПб., 1900. С. 201, 205.

знанием. Все разведки производил он не ради одной только формальности, а с полным усердием к делу, которое занимало его самого. Такое отношение Аскарова к археологии заслуживает, как я думаю, внимания со стороны нашего Общества: награждение серебряною медалью поощрило бы его к дальнейшей деятельности в том же направлении, да я уверен – не остался бы он в долгу и пред Обществом»<sup>1</sup>.

Оставаясь исключением, Аскарлов обозначил тенденцию, которой начали следовать и высшие элиты российских протекторатов. Так, эмир Бухарский пожертвовал в Туркестанский кружок любителей археологии (ТКЛА) медное блюдо и коллекцию древних монет<sup>2</sup>. Знатный хивинский сановник Ибрагим Ходжа передал в дар ташкентскому музею древний документ с печатью Тамерлана в 1910 г. с условием, что этот документ навсегда останется в этом музее<sup>3</sup>. Вместе с тем эта практика не была чем-то принципиально новым; ее скорее надо рассматривать как разновидность более широко распространенной практики продажи и дарения этнографических вещей, ранее и в большей степени затребованных в Центре.

Центр руководил собирательской деятельностью этих коллекционеров: посредством Веселовского ИАК дает советы, как и что надо собирать. Во многом благодаря этим наставлениям коллекции Аскарлова и Мирзо Бухари, а также Мирзы Барата, о которой нам практически ничего не известно, начинают отделяться от критикуемых коллекций «антикачей» или «археологических агентов» и вписываются в новый

мейнстрим, определенным уже российской манерой написания истории края. Так, в 1890 г., на Юбилейной выставке к 25-летию взятия Ташкента российскими войсками Аскарлов представляет в своем собственном промышленном павильоне свою археологическую и нумизматическую коллекцию, которая была «хорошо известна всем, интересовавшимся былой жизнью здешних стран, жизнью, когда-то бившей живым ключом»<sup>4</sup>; параллельно была показана «весьма полная и интересная коллекция старинных монет», составленная Мирзо Бухари<sup>5</sup>, который уже выставлялся со своими различными коллекциями, главным образом своих шелковых тканей, на ташкентских выставках 1878 и 1886 гг. и на харьковской 1887 г. выставке<sup>6</sup>.

Наравне с ними в выставке участвует и эмир Бухарский Сеид Абдул-Ахад-хан, который к этому времени стал настоящим завсегдатаем многих экспозиций<sup>7</sup>.

Гораздо позже на Туркестанской юбилейной сельскохозяйственной выставке 1909 г., в Научном отделе, была представлена еще одна археологическая и нумизматическая коллекция – Г.А. Шамсутдинова, которая, судя по описанию, включала в себя «древние монеты, вещи и оружие»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Туркестанская выставка предметов сельского хозяйства и промышленности: путеводитель по выставке и ее отделениям. Ташкент, 1890. С. 103.

<sup>5</sup> Там же. С. 103; *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 3.

<sup>6</sup> *Лунин Б.В.* Самаркандский любитель старины и собиратель древностей Мирза Бухари // *Общественные науки в Узбекистане.* 1963. № 6. С. 34.

<sup>7</sup> ЦГА РУз. Ф. И-3. Оп. 1. Д. 220.

<sup>8</sup> Каталог-путеводитель Туркестанской 25-летней юбилейной сельскохозяйственной, научной, промышленной выставки Туркестанского общества сельского хозяйства с 13-го сентября по 15 октября 1909 г. в г. Ташкенте. Ташкент, 1909. С. 68. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 3–4.

<sup>1</sup> ЗИРАО. СПб. Т. 3, 1886. С. VII, XLV.

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. П-2412. Оп. 1. Д. 222; Аноним. [Заметка]. Туркестанские ведомости. 1897. № 14.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-907. Оп. 1. Д. 99. Л. 97–98.

Эти коллекции «туземцев» находятся под пристальным вниманием «русских туркестанцев». Так, после смерти Аскаророва в октябре 1891 г. Остроумов, «опасаясь, что собранные Аскароровым археологические предметы, поступив в раздел между его наследниками, пропадут для науки», постарался проинформировать генерал-губернатора Туркестана А.Б. Вревского «об угрожающей его археологической коллекции опасности» с целью сохранения «археологических предметов Аскаророва впредь до дальнейших распоряжений»<sup>1</sup>. Эхом ему отозвался и главный редактор «Туркестанских Ведомостей» Н.А. Маев, высказавший пожелание, чтобы коллекции Аскаророва «не попали в невежественные руки перекупщиков, а были помещены в достойное место – если не в петербургском нумизматическом кабинете, то хотя бы в нашем Ташкентском музее»<sup>2</sup>.

Распоряжения были даны, вслед за чем, по словам Лыкошина, начались переговоры: «в Ташкенте нет лиц, специально подготовленных по части археологии и нумизматики, а потому на предложение г. Главного начальника края определить условия, на каких коллекция может быть куплена у них, наследники выразили готовность уступить коллекцию по той цене, какая будет определена назначенными начальником края лицами»<sup>3</sup>.

Сама же коллекция впоследствии была найдена «совершенно случайно в небольшом капе

пшеницы... в тайнике небольшого сундучка»: как писал Лыкошин, «положил ли туда его сам хозяин, или кто-нибудь уже готовился овладеть коллекцией – неизвестно, важно только, что монетам угрожала опасность совсем пропасть для науки»<sup>4</sup>. По словам Лыкошина, в коллекции было: «1) книг на мусульманских языках – 34; 2) археологических предметов самых разнообразных – 763; 3) монет медных – 14 858; 4) монет серебрянных – 1417; 5) монет золотых – 17»<sup>5</sup>. Подробным описанием этой коллекции было поручено заняться чиновнику особых поручений при туркестанском генерале-губернаторе Д.И. Эварницкому, приехавшему с Украины археологу, от которого ждали научного изучения этого собрания<sup>6</sup>. Описав и опубликовав коллекцию в «Туркестанских ведомостях» в августе 1892 г.<sup>7</sup>, Эварницкий сожалел о том, что покойный «не оставил нам никаких указаний, каким путем он пришел к мысли собирать древности в крае и как он собирал их». При этом он привел несколько иные сведения о составе коллекции: медных монет – 13 274, серебрянных – 1370 и золотых – 17 – и указал, что в коллекции имеются также «значительное собрание глинянных статуэток – прекраснейшее собрание изображений лиц, а иногда и всей фигуры богов или людей» – всего около 50 штук, 7 ожерелий, камни, перстни-печати, подвески, серебрянные сосуды, серьги, кресты, и амулеты.

<sup>1</sup> Каталог-путеводитель Туркестанской 25-летней юбилейной сельскохозяйственной, научной, промышленной выставки Туркестанского общества сельского хозяйства с 13-го сентября по 15 октября 1909 г. в г. Ташкенте. С. 68. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 7.

<sup>2</sup> Маев, 1891. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 8.

<sup>3</sup> Окраина. № 128. 1 ноября 1891. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 7–8.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Окраина. № 83. 27 июля 1892. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 8.

<sup>7</sup> *Эварницкий Д.И.* Коллекция древностей Акрама Аскаророва // Туркестанские ведомости. 1892. 4 августа. № 31. Текст почти дословно повторен в: Окраина. 1892. 17 августа. № 92. Цит. по: *Чабров Г.Н.* Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 9.

Сложно судить, насколько в полном состоянии эта коллекция была передана для описи Эварницкому, т.к. в более поздней по времени анонимной заметке, представлявшей Аскарова в качестве «член[а] ученого археологического общества в Париже» (можно ли говорить здесь уже о мифологизации его образа?), было сказано, что «его квартира в Ташкенте была вся завалена вазами, кувшинами, урнами, монетами»<sup>1</sup>.

После описания, произведенного Эварницким, вся коллекция Аскаророва была отправлена в ИАК для покупки для Эрмитажа. Однако именно в этот момент целостность собрания распалась. По словам Веселовского, «часть [...] монет, наиболее интересных, после смерти Акрама Аскаророва [в 1891 г. от «скоротечной чехотки»], поступила в Императорский Эрмитаж»<sup>2</sup>; Эрмитажем были также куплены «один резной камень и 4 терракоты»<sup>3</sup>. Семь книг было куплено для ташкентской публичной библиотеки<sup>4</sup>; какая-то часть собрания по сообщению местной прессы попала к местным казиям и к «полковнику Н.С. Лыкошину, бывшему тогда полицмейстером туземной части гор. Ташкента»<sup>5</sup> и членом ТКЛА. Однако последний категорично опроверг эту информацию в другой заметке: «я сам лично не коллекционер, а если за долгую службу в Туркестане мне и удалось приобретать что-либо ценное в археологическом отношении, то все находки мои

я сдавал в музей Ташкента и Самарканда [...] и было бы хорошо, чтобы вещи, составляющие когда-то богатую коллекцию Акрама Палвана [...] заняли подобающее место в витринах археологического отдела ташкентского музея»<sup>6</sup>.

Так или иначе, большая часть этой коллекции разошлась по частным рукам, и лишь немногие ее следы зафиксированы на сегодняшний день в российских и узбекистанских музейных коллекциях. Отмечу, что в этом плане судьба «туземных» коллекций ничем не отличалась от коллекций «русских туркестанцев»: многие частные коллекции, как, например, Д.О. Петрова-Борозна, М. Ростиславова, Л.С. Барщевского, Н.Ф. Каля или полностью были утрачены, или сохранились лишь в небольших фрагментах, или же разошлись по различным музеям<sup>7</sup>.

**Заключение.** Российские описания первых путешествий среднеазиатских «любителей археологии» в столицы империи ясно показывают, какая роль была отведена местным жителям в устанавливаемых сверху – со стороны колониальной администрации Туркестана и исследователей «Центра», располагавшегося в Санкт-Петербурге и в Москве, – практиках археологического изучения региона. Та сумма знаний о «древностях», которой располагало местное общество, в контексте которых оно жило и взаимодействовало с «артефактами», согласно принципам некоей до-современной, до-профес-

<sup>1</sup> Туркестанские ведомости. 1912. 26 февраля. № 46. Цит. по: Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 10.

<sup>2</sup> Эрмитаж купил 5 золотых, 321 серебряную и 178 медных монет.

<sup>3</sup> Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 10.

<sup>4</sup> Там же. С. 8.

<sup>5</sup> Туркестанские ведомости. 1912. 26 февраля. № 46. Цит. по: Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 10.

<sup>6</sup> Туркестанские ведомости. 1912. 10 марта. Цит. по: Чабров Г.Н. Узбеки-археологи дореволюционного Узбекистана. С. 10–11.

<sup>7</sup> Naymark A. Coin collecting in colonial Turkestan (from Russian conquest to the end of the 19th century). In: B. Callegher and A. D'Ottone Rambach (eds.), 4th Simone Assemani Symposium. Trieste, 26–27 September 2014 (Polymnia. Numismatica Antica e Medievale. Studi 9). Università di Trieste. 2015. P. 144–145, 147.

сиональной археологии<sup>1</sup>, как правило, подвергалась критической оценке со стороны российских «любителей древности» и специалистов-востоковедов. Выдвигая на первый план «европейский» принцип написания истории и музеефикации «памятников», российская администрация, «русские туркестанцы»-интеллектуалы и иссле-

---

<sup>1</sup> *Hamilakis Y.* Decolonizing Greek archaeology: indigenous archaeologies, modernist archaeology, and the post-colonial critique. In D. Damaskos and D. Plantzos (eds.). *A Singular Antiquity*. Athens, 2008. P. 273–284.

дователи Центра предпочитали определять «туземцев» как «учеников», патерналистски сравнивали их с собственными «предками [...] времен Иоанна Грозного» или же с русскими XVII или XVIII вв.<sup>2</sup> Прерогатива включать или не включать локальные знания о прошлом при написании новой истории Туркестана на протяжении царского периода оставалась за представителями российской науки.

---

<sup>2</sup> *Остроумов Н.П.* Сарты. С. 90, 166.



Ойбек Махмудов

«...ВСЕ БЫЛО ПРОТИВ НАС»:  
БОЛЬШАЯ ПАМИРСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ 1883 ГОДА  
(Пребывание и деятельность на восточном памире)

После завоевания Средней Азии перед Российской империей встал вопрос изучения вновь завоеванных и смежных территорий. В этом отношении Россия довольно сильно отставала от Англии, которая начала изучение региона на несколько десятилетий раньше. Понимание этого существовало как в управленческой, так и в научной среде империи. Так, вице-президент Императорского Русского географического общества (ИРГО) П.П. Семенов<sup>1</sup> в своем письме от 24 декабря 1874 г.<sup>2</sup> к туркестанскому генерал-губернатору К.П. фон Кауфману писал: «Быстрое расширение русских владений в Средней Азии, особенно с 1868 года... а также постепенное водворение гражданственности в Туркестане и возрастание наших политических и торговых связей с теми среднеазиатскими ханствами, которые прилегают к Туркестанскому генерал-губернаторству, раскрыло широкое поприще для научных исследований, дотоле бывших почти невозможными... С водворением на большей части окраин Русского Туркестана прочного мира перед отечественными географами открывается, однако, целая перспектива новых исследований, более многосторонних и глубоких, чем можно было сделать доселе»<sup>3</sup>.

Далее в этом же письме П.П. Семенов указал три основных направления исследований, интересовавших ИРГО, среди которых и «южные разветвления... системы Тянь-Шаня вместе с Цун-лином», т.е. территория Алая и Памира<sup>4</sup>. К этому же письму была приложена записка «Об экспедиции в Южный Тянь-Шань и к Памирскому нагорью». В ней, в частности, отмечалось: «Имея в виду высокий политический интерес для России, представляемый в настоящее время этою странюю, а также и необходимость по возможности скорее доставить точные материалы для чисто научной работы, совершаемой в среде общества, оно полагает, что было бы весьма желательно отправить в Южный Тянь-Шань и к восточной окраине Памирского нагорья особую экспедицию в течение лета будущего, 1874 г. Эта экспедиция могла бы осмотреть страну на востоке и западе от Кашгара, насколько то позволяют политические и другие обстоятельства, и таким образом связать непосредственно английские ученые изыскания с прежними русскими»<sup>5</sup>.

Однако в своем ответном письме К.П. фон Кауфман, коснувшись вопроса об отправке экспедиции на Тянь-Шань и Памир, отметил что «по многим основаниям и между прочим по не вполне еще выяснившимся отношениям к нам

<sup>1</sup> В 1906 г. к фамилии П.П. Семенова была присвоена приставка «Тянь-Шанский».

<sup>2</sup> Все даты приводятся по юлианскому календарю.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 154. Л. 1–2.

<sup>4</sup> Там же. Л. 2. До этого русским исследователям А.П. и О.А. Федченко в 1868 и 1871 гг. удалось добраться лишь до северных хребтов Памира.

<sup>5</sup> Там же. Л. 6.

Якуб-бека кашгарского, я вынужден отложить пока приведение его (т. е. плана экспедиции. – *О. М.*) в исполнение до более благоприятного времени»<sup>1</sup>. Этот временный отказ, вероятно, был обоснован и тем, что спокойствие, наступившее в Кокандском ханстве в 1873–1874 гг., было довольно неустойчивым и в любой момент могло быть нарушено. Как показали последующие события (восстание кокандской знати при поддержке Насреддин-хана, Абдурахмана Автобачи и др.<sup>2</sup>), временный отказ от экспедиции со стороны генерал-губернатора был весьма верным и, возможно, спас вероятных участников экспедиции от значительных неприятностей и опасностей.

Вновь вопрос об экспедиции был поднят в докладной записке Н.А. Северцова «О научных исследованиях в Ферганской области и ее горных окраин» 2 апреля 1876 г. К этому времени ситуация в корне изменилась. Кокандское ханство было ликвидировано, а 5 марта 1876 указом Правительствующего сената за № 8424 на его месте была образована Ферганская область в составе Туркестанского генерал-губернаторства. Указывая на важность изучения этого региона Северцов, своей записке подчеркивал, что «Памир, горный узел всей Высокой Азии, связывающий две ее главные многосложнейшие и колоссальнейшие горные системы, тьянь-шанскую и тибето-гималайскую, тем самым есть ключ к правильному научному пониманию и построению всей физической географии внутренней Азии»<sup>3</sup>.

6 июля 1876 г. Кауфман ответил Северцову что «исследование Памира составляло мое (Кауфмана. – *О. М.*) давнишнее желание, осуществление которого я откладывал по необходимости»<sup>4</sup>. В результате летом 1877 г. была снаряжена комплексная Фергано-Памирская экспедиция, общегеографический отдел которой возглавил Н.А. Северцов. Экспедиция завершилась в июне 1878 г. возвращением в Ош. 19 июня 1878 г. Северцов в телеграмме Кауфману кратко сформулировал основные достижения экспедиции: «Вернулся с Памира, исследования успешны. Объездил его неизвестные части, Памиры: Рангкуль, Зарес<sup>5</sup>, Аличур, везде полная переделка карты; существенные географические открытия; даже у Каракуля нашел сплошную долину от озера к Аксу. Разъяснена историческая география Памира, добыты весьма интересные и обильные географические, вообще естественно-научные результаты и богатые многосторонние коллекции»<sup>6</sup>.

За достижения во время этой экспедиции Северцову в 1878 г. ИРГО была присуждена медаль Ф.П. Литке, а в 1883 г. – Золотая Константиновская медаль<sup>7</sup>.

Но, несмотря на все научные достижения и открытия Фергано-Памирской экспедиции, это были лишь первые шаги в изучении российскими исследователями обширных территорий Памиро-Гиндукушского региона. Предстояла огромная работа по исследованию внутренних районов Памира и Припамирья, в том числе – западнопамирских владений – Шугнана, Руша-

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 154. Л. 11.

<sup>2</sup> Подробнее об этих событиях см.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио–Ташкент, 2010. С. 284–301.

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 32. Д. 455. Л. 2.

<sup>4</sup> Там же. Л. 10.

<sup>5</sup> Так в тексте, правильно – «Сарез».

<sup>6</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 32. Д. 455. Л. 90.

<sup>7</sup> *Золотницкая Р.Л.* По дорогам неведомого Туркестана. К 150-летию со дня рождения Н.А. Северцова. М., 1978. С. 73.



на и Вахана, ранее числившихся вассалами Кокандского ханства. Теперь же, после завоевания последнего, они, по логике российских колониальных властей Туркестана, считавших Россию, по праву победителя, наследницей кокандских ханов, претендовали на владение этими «ханствами». Эти же права подтверждало англо-русское соглашение 1872–1873 гг. По мнению дипломатического чиновника при туркестанском генерал-губернаторе князя Шаховского, «туркестанская администрация, будучи весьма занята исключительно устройством нового обширного края, не обратила своевременно внимания на Памиры, главным образом потому, что не усматривала в то время существенной надобности в немедленном фактическом утверждении русской власти на Памирах, как местностях, весьма отдаленных от культурных частей Ферганы, почти совершенно непригодных для оседлой жизни, с весьма суровым климатом и крайне бедною растительностью»<sup>1</sup>.

Осознав раньше, чем Россия, геостратегическое значение региона, Англия, всячески стремилась не допустить ее утверждения на Памире. Для этого, официально не отказываясь от пунктов соглашений 1872–1873 гг., она подталкивала к захвату Памира Китай и Афганистан, да и сама при возможности была не прочь занять эти территории или их часть. Одновременно она продолжала продвигаться к российским владениям, подчиняя своей власти и влиянию одно за другим восточногиндукушские княжества. Кроме того, на Памир и прилегающие к нему территории, посылались различные разведывательные и исследовательские экспедиции, перед которыми ставилась задача политического, географическо-

го, топографического и геологического изучения этих территорий, а также их картографирования. Большую роль в этом играли так называемые «пандиты», вербуемые среди местного населения и специально обучаемые англичанами<sup>2</sup>. Благодаря многочисленным экспедициям англичане намного лучше представляли себе спорный регион, хотя и на английских картах региона было большое количество «белых пятен».

Вот как охарактеризовал ситуацию участник памирской экспедиции 1883 г. Д.Л. Иванов: «...несмотря на богатство материалов, добытых этими экспедициями (англичан. – *О. М.*), на карте Памира еще оставалось слишком много белых пятен, точно как и много противоречивых расспросных данных, не было прочной связи в русских и английских съемках и, наконец, чувствовалась сильная разрозненность даже в тех материалах, которые были добыты непосредственными изысканиями путешественников»<sup>3</sup>.

Осознавая свое отставание в изучении региона, российские колониальные власти подняли вопрос об организации комплексного изучения Памира и Припамирья. Но еще до этого, в 1882 г., по ходатайству ИРГО и Императорского Ботанического сада к главе администрации Туркестанского генерал-губернаторства на Памир была отправлена экспедиция А.Э. Регеля. Эта экспедиция была тепло принята правителем (миром) Шугнана Юсуф-Али-ханом. У последнего тогда были очень сложные отношения с афганским правителем Бадахшана, вассалом которого он считался. Поэтому приезд русско-

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. Р-2464. Оп. 1. Д. 3. Л. 93–94.

<sup>2</sup> См: *Махмудов О.А.* Использование населения Памиро-Гиндукушского региона российской и британской разведками (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вестник НУУ. 2010. Специальный выпуск. С. 87.

<sup>3</sup> *Иванов Д.Л.* Путешествие на Памир Д.Л. Иванова // ИИРГО. 1884. Т. 20. Вып. 3. С. 210.

го путешественника он посчитал благоприятной возможностью продемонстрировать свою независимость и попытаться заручиться в этом поддержкой России. В результате у Регеля произошел конфликт с афганским представителем при мире Шугнана. Сам Юсуф-Али-хан был вызван в Бадахшан и там арестован, а Шугнан и Рушан были оккупированы афганскими войсками.

В этих-то условиях среди высших колониальных властей и возникла идея организации экспедиции на Памир. Одним из непосредственных инициаторов выступил начальник Туркестанского военно-топографического отдела генерал от инфантерии С.И. Жилинский. В своем письме к правителю Канцелярии туркестанского генерал-губернатора Н.С. Щербинскому от 1 декабря 1882 г. он писал: «...Предпринимается, согласно утверждению Военно-окружного совета в предстоящем году экспедиция, которая должна будет исследовать Памир – местность интереснейшую во всех отношениях и весьма мало известную, и сомкнуть наши съемки и исследования со съемками и исследованиями англичан. В составе этой экспедиции главному начальнику Округа было угодно включить не только: офицера Генерального штаба, астронома и топографа, расходы по командированию которых будут покрыты на счет сметы Главного штаба, но и натуралиста<sup>1</sup>, геолога и переводчика, без участия которых экспедиция не будет стоять в уровень с важностью возложенной на нее задачи и серьезностью научных требований»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> На должность натуралиста предполагалось пригласить известного естествоиспытателя, секретаря Туркестанского отдела общества любителей естествознания В.Ф. Ошанина. См.: ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 1; Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 3 об. и др.

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 1–1 об.

Таким образом, видно, что первоначально предполагался достаточно обширный штат экспедиции. Но затем число членов экспедиции сократилось до трех человек. Судя по всему, это было связано с недостатком финансирования. В результате, как мы увидим ниже, основной штат экспедиции составил всего лишь из трех человек – начальника экспедиции капитана Генерального штаба Д.В. Путяты и членов: горного инженера Д.Л. Иванова и классного топографа Н.А. Бендерского<sup>3</sup>. При них была команда из 12 казаков и вольнонаемная «туземная» прислуга. Вообще, как отмечает Иванов, «денежные средства были также сильно урезаны против предполагаемого расчета и отпущены самые скромные, чтобы не сказать более... все же ресурсы (вместе с перевозкой фуража и провианта для 12 казаков конвоя) равнялись 6000 руб.»<sup>4</sup>.

Еще до этого, 15 ноября 1882 г., для туркестанского генерал-губернатора М.Г. Черняева была составлена Справка по Военно-топографическому отделу о предполагаемой экспедиции на Памир. На этой Справке есть две резолюции, одна от 30 ноября 1882 г.: «Передать в канцелярию для доклада»; а вторая датируется уже 19 февраля 1883 г., в ней Черняев обязывает свою Канцелярию, выяснить, согласен ли горный инженер Д.Л. Иванов взять на себя эту поездку в качестве геолога экспедиции на Памир, но с тем условием, «чтобы весь расход без малейших надбавок не превышал 1900 руб.»<sup>5</sup>.

В отличие от своего предшественника Кауфмана, Черняева намного меньше беспокоил во-

<sup>3</sup> Первоначально должность топографа должен был занять классный топограф Г.Е. Родионов (см.: ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 34. Д. 595. Л. 1), но по каким-то причинам был заменен Н.А. Бендерским.

<sup>4</sup> Иванов Д.Л. Путешествие на Памир. С. 210.

<sup>5</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 4.

прос изучения Памира, и вообще он мало интересовался подобными мероприятиями. Кауфман при отправке любой экспедиции подчас лично участвовал в ее подготовке и обнаружении результатов. Отстраненность Черняева сказалось в результате на финансировании экспедиции и на количестве ее участников. Хотя, конечно, Черняев был намного более ограничен в свободе распоряжаться финансами и другими ресурсами края, чем его предшественник. Скорее всего, идея экспедиции на Памир изначально принадлежала Кауфману. А если вспомнить, нелюбовь Черняева ко всему, что касалось его предшественника, понятно и его прохладное отношение к этому проекту.

Запрос Канцелярией туркестанского генерал-губернатора о согласии на поездки Иванову был отправлен только 7 марта 1883 г.<sup>1</sup>

6 апреля 1883 г. Иванов ответил, что принимает «предложение участвовать в Памирской экспедиции, но с тем, чтобы 1-е, мне (Иванову. – *О. М.*) были предоставлены в распоряжение все необходимые для экспедиции книги и инструменты из тех, которые принадлежали бывшему Горному комитету, и 2-е, чтобы деньги, ассигнованные на геологические расходы экспедиции, были выданы золотою и серебряною монетою, согласно правил о заграничных командировках»<sup>2</sup>.

Условия Иванова были приняты<sup>3</sup>. При этом, по словам Иванова, Канцелярия не озаботилась сообщить ему не только инструкций или плана организации экспедиции, но даже имена ее участников<sup>4</sup>.

Активно включившись в работу по подготовке экспедиции, Иванов уже 14 апреля 1883 г. пишет письмо к военному губернатору Ферганской области генерал-лейтенанту А.К. Абрамову, где сообщает предполагаемые состав и маршруты экспедиции. Далее Иванов пишет: «...мы (члены экспедиции. – *О. М.*) твердо верим, что экспедиция встретит со стороны Вашей (Абрамова. – *О. М.*) то внимание и содействие, которых она заслуживает и которое Ваше Превосходительство постоянно оказывали предприятиям подобного рода. Мы рассчитываем выехать из Ташкента в первых числах мая, чтобы по возможности после 15-го совсем готовыми выступить из Оша»<sup>5</sup>.

Далее Иванов обращается к Абрамову с тремя просьбами:

«Главное же для нас дорого будет получить перед выступлением – это сведения 1) о состоянии погоды в нынешнем году на Памире; 2) о путях, возможных для движения по предположенным направлениям; 3) о местах, в которых можно встретить жителей; 4) о подножных кормах (а также о безводных переходах); 5) о политических отношениях различных беков к русским и между собою (в том числе, конечно, в первую голову идет Назарка<sup>6</sup>) и т.п., чтобы сообразить пред выступлением насчет необходимых запасов, скорости движения и пр. Для этого крайне важно заручиться и предварительными распросами алайских жителей (кстати, не в Маргелане ли теперь бывший дарвазский ша (правитель Дарваза. – *О. М.*)), и надежными проводниками.

Вторая просьба будет относительно казаков, официальные сношения о назначении которых из состава ферганских войск должны последо-

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 9–9 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 10.

<sup>3</sup> Там же. Л. 11–13.

<sup>4</sup> Там же. Л. 62.

<sup>5</sup> Там же. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 1–1 об.

<sup>6</sup> Имеется в виду известный в свое время памирский разбойник киргиз Сахиб-Назар.

вать на днях. Наши же просьбы будут касаться того влияния, которое Ваше Превосходительство благосклонно окажет в том смысле, чтобы выбор казаков был наиболее надежный и чтобы они заблаговременно подготовились к предстоящему серьезному походу.

Третья просьба касается переводчика таджика который знал бы порядочно русский язык и мог писать по-персидски<sup>1</sup>. Здесь покуда знающих таджикский язык очень мало, и мы возлагаем до сих пор надежды на Фергану»<sup>2</sup>.

По просьбам Иванова Абрамов 20 апреля 1883 г. послал запрос к начальнику самого близко расположенного к Памиру Ошского уезда подполковнику М.Е. Ионову<sup>3</sup>. На это последний письмом от 30 апреля 1883 г. сообщил, что так как никто не имеет практически никаких сношений с памирскими киргизами из-за их разбойного характера и бедности, то «все это не дает средств познакомиться с Памирами по расспро- сным сведениям. Но судя по тому, насколько возможно было составить понятие о Памирах, я (Ионов. – О. М.) полагаю, что предполагаемая в эти местности экспедиция встретит большие затруднения по невозможности достать там: провиант, упряжь, топливо, перевозочные средства, проводников и скота на мясо». Он сообщил о некоторых путях движения по Памиру и далее в Читрал и Канджунт. Ионов также указал, что

людей на Памире встретить трудно, но подножный корм и воду для лошадей найти можно без особого труда. Им, кроме того, был найден один проводник, бывший джигитом шугнанского Шерали-хана<sup>4</sup>.

Этих сведений было недостаточно для правильного снабжения экспедиции всем необходимым. В результате, как пишет Иванов, члены экспедиции «сделали весьма серьезную ошибку, забравши очень много ячменя для лошадей и очень мало муки и сухарей для людских желудков, вследствие чего впоследствии пришлось лошадиный ячмень употреблять как провиант»<sup>5</sup>.

Были предприняты меры и к дипломатическому обеспечению движения экспедиции. 27 апреля 1883 г. Канцелярия туркестанского генерал-губернатора обратилось к дипломатическому чиновнику при туркестанском генерал-губернаторе М.Г. Жданову<sup>6</sup> с отношением, в котором сообщалось об экспедиции на Памир, ее составе, дате отправления и содержалась просьба «уведомить о том Бухарское и Кашгарское правительства»<sup>7</sup>. Об экспедиции было сообщено через политического агента в Бухаре который сообщил об этом бухарскому правительству. То же сообщение было послано и российскому консулу в Кашгаре Н.Ф. Петровскому, однако последний, не счел нужным предупредить кашгарские власти об экспедиции<sup>8</sup>. Хотя он утверждал, что письмо с извещением об экспедиции к китай-

<sup>1</sup> Как сообщает Иванов, в конце концов «переводчика заменил простой джигит, едва понимавший по русски» (Иванов Д.Л. Путешествие на Памир Д.Л. Иванова // ИИРГО. 1884. Т. 20. Вып. 3. С. 210).

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 2–2 об.

<sup>3</sup> Ионов Михаил Ефремович (1846–1923) – генерал от инфантерии, начальник Ошского уезда Ферганской области (1876–1884), военный губернатор Семиреченской области (1899–1907). М.Е. Ионов возглавлял военные экспедиции («Памирские походы»), посланные на Памир в 1891 и 1892–1894 гг.

<sup>4</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 3–4 об.

<sup>5</sup> Иванов Д.Л. Путешествие на Памир. С. 211.

<sup>6</sup> Жданов Митрофан Григорьевич (1847–1916) – дипломатический чиновник при туркестанском генерал-губернаторе (1881–1883), делопроизводитель Азиатского департамента (1884–1898), генеральный консул в Смирне (1903–1906), Лионе (1911–1914).

<sup>7</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 34. Д. 595. Л. 1.

<sup>8</sup> Иванов Д.Л. Путешествие на Памир. С. 210–211.

скому правителю Кашгара им отправлено<sup>1</sup>. Однако китайские власти об экспедиции извещены не были. В дальнейшем это привело к большим осложнениям в работе экспедиции, о чем будет сказано ниже.

Следует отметить, что из-за ряда бюрократических проволочек вопрос с отправкой экспедиции не мог решиться очень долго. Когда же решение было принято, до отправки оставалось менее месяца, и все приготовления делались в экстренном режиме<sup>2</sup>.

Вот что еще о затруднениях, испытанных при подготовке к экспедиции, пишет Д.Л. Иванов: «Оптический магазин Рихтера не выслал инструментов, выписанных более чем за полгода до начала экспедиции, и его анероид, бинокли и минимум-термометры я получил уже в ноябре, возвратясь в Ташкент, т.е. ровно через год. Некоторые нужные для экспедиции литературные материалы, бывшие в Публичной библиотеке в Ташкенте, оказались не доступны для нас, потому что Публичная библиотека была закрыта но-

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 27–27 об. Вообще следует заметить, что отношение Н.Ф. Петровского к подобного рода экспедициям было довольно критичным, если не сказать превратным. Вот, в частности, что он писал в одном из своих писем Н.М. Пржевальскому: «...нужно Вам, г[оспода] известные русские путешественники, подумать и обсудить: можно ли пускать, во вред вам, в Среднюю Азию всякого встречного и поперечного прохвоста только потому, что он ничем себя в науке не заявил, желает пошляться по малоизвестным странам и играть роль ученого и “знатного иностранца”. Надо бы все эти путешествия взять под строгий контроль, хоть Геогр[афического] общества, и позволять совершать оные не иначе, как после известного рода испытания: представления программы, напр[имер]. Иначе все труды по Средней Азии будут такими господами дискредитированы. Примеры накаплиются. Шлялся Регель в Шугнаны – и ничего не сделал, оставил в населении самое скверное впечатление. Путья, забравшись в Вахан, так напугал население, что оно бежало (труды его мне не известны)» (*Петровский Н.Ф. Туркестанские письма*. М., 2010. С. 186).

<sup>2</sup> *Иванов Д.Л. Путешествие на Памир*. С. 210.

вым генерал-губернатором<sup>3</sup> и лежала тогда в запечатанных ящиках. Мы даже не могли получить открытых листов от генерал-губернатора, потому что время выступления экспедиции совпало с изысканиями генерала Черняева на Мертвом Кутлуке. Словом – все было против нас».

Только благодаря «участливому и искреннему отношению» ряда чинов туркестанской администрации, которых Иванов с чувством назвал «отрадными звездочками», экспедиция все же состоялась. Среди них названы начальник Туркестанского военно-топографического отдела генерал С.И. Жилинский, военный губернатор Ферганской области А.К. Абрамов, а также «маленькое дружное общество г. Оша, с полковником<sup>4</sup> Ионовым во главе»<sup>5</sup>.

Ниже мы рассмотрим деятельность Памирской экспедиции 1883 г. лишь на территории Восточного Памира и Сарыкола<sup>6</sup>. Это связано как с обширностью вопросов, так и с требующими отдельного исследования проблемами взаимоотношений местного исмаилитского населения с русской экспедицией и трагическими событиями в истории западнопамирских владений, происшедшими накануне и во время пребывания экспедиции, а также после ее ухода. Кроме того, мы

<sup>3</sup> Имеется в виду М.Г. Черняев, закрывший Ташкентскую публичную библиотеку своим распоряжением 27 декабря 1883 г. О этом подробнее см.: *Добросмыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем: исторический очерк. Ташкент, 1902. С. 253–262; ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 16. Д. 2414. Хотя Б.М. Бабаджанов, ссылаясь на Н.П. Остроумова и А.И. Добросмылова, приводит и существовавшее тогда мнение, что М.Г. Черняев не виноват напрямую в закрытии библиотеки (*Бабаджанов Б.М.* Российский генерал-конквистадор в Русском Туркестане. Взлеты и падения М.Г. Черняева // *CIAS Discussion Paper*. Kyoto, 2013. № 35. С. 24).

<sup>4</sup> Иванов ошибочно назвал здесь подполковника Ионова полковником, хотя это звание он получил лишь в 1886 г.

<sup>5</sup> *Иванов Д.Л.* Путешествие на Памир. С. 211.

<sup>6</sup> Деятельности экспедиции на территории Западного Памира будет посвящено отдельное исследование.

покажем, как воспринимали члены экспедиции местное население и территорию, постараемся выяснить отношение и понимание ими увиденного в свете теории «ориентализма» Эдварда В. Саида.

\*\*\*

Экспедиция выступила из Ташкента лишь 24 мая 1883 г.<sup>1</sup> Окончательные сборы экспедиции были произведены в г. Оше, при широком содействии генерала Абрамова и подполковника Ионова. Вот что пишет об этом начальник экспедиции Генерального штаба капитан Д.В. Путята: «Экспедиция предполагалась продолжительною в стране, где на больших расстояниях не встречается вовсе человеческого жилья. Применяясь к местным условиям, должно было везти с собой палатки, кошмы, теплую одежду, аптеку, кухонные принадлежности, вещи для подарков, запасы провизии, фуража, подков и т. д. Снаряжение в путь, наем переводчиков, проводников, туземной прислуги, наем и покупка вьючных лошадей было выполнено удовлетворительно благодаря любезному содействию администрации Ферганской области»<sup>2</sup>.

Так как генерал-губернатор М.Г. Черняев был занят своим «проектом» по поиску нового пути на Мертвый Кутлук, не озаботился выдать экспедиции открытое предписание, то генералу Абрамову пришлось выдать его от своего имени, на русском и персидском языках. В открытом предписании было сказано следующее: «Цель поездки этих людей... самая мирная. Они будут собирать камни, растения, насекомых, рисовать, писать, разглядывать в трубки небесные светила

и измерять высоту гор». Также он написал письма правителям Шугнана, Читрала и беку Дарвазскому<sup>3</sup>.

8 июня 1883 г. экспедиция выступила из Оша на Памир. Состав ее в это время был следующий: «Членов экспедиции – 3, казаков 3-го полка Оренб[ургского] В[ойска] – 12, туземной прислуги: (переводчики, проводники, джигиты) – 8, лошадей верховых – 26, вьючных собственных – 13, наемных – 25. Всего людей 22 и лошадей – 64»<sup>4</sup>.

Из за большого разлива рек экспедиция была вынуждена отказаться от намеченного ранее маршрута на реки Кудара и Мургаб. Двигались на принадлежавший китайцам Сарыкол, расположенный к юго-востоку от оз. Большой Кара-Куль.

10 июня экспедиция прибыла в Гульчу и после двухдневной остановки двинулась далее через перевал Талдык на Алай. Далее через Алайскую долину экспедиция устремилась на перевал Кизыл-арт, перевалив который вступила уже на собственно Памир. Затем, мимо оз. Большой Кара-Куль экспедиция пошла на восток к ущелью Кара-арт и далее через одноименный перевал по ручью того же имени. Перевалив 22 июня два одноименных перевала Кош-бель, исследователи вступили в долину реки Киик-баши (Гез) и остановились у слияния ее с р. Ранг в урочище Мужу. Это уже была принадлежавшая китайцам территория Сарыкола<sup>5</sup>.

После прибытия сюда перед экспедицией возникло серьезное затруднение. Для дальнейшего движения было необходимо установить отношения с местными жителями – киргизами. Однако

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 62.

<sup>2</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции Г.-Ш. Капитана Путяты в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан в 1883 г. // СМА. 1884. Вып. 10. С. 1.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 2–3; ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 62.

местный бек Касым-бек не пошел на контакт, что шло в разрез привычному поведению «туземцев», как его представляли русские. Путята несколько даже удивленно и отчасти возмущенно пишет, что «вопреки принятым на Востоке обычаям гостеприимства, бек не выехал к нам [на]встречу, не показался, когда мы расположились на биваке по соседству с его аулами, и даже не прислал осведомиться о здоровье». Так никого не дождавшись, Путята был вынужден отправить переводчика Миразиза к беку с сообщением о цели экспедиции и просьбой дать проводников до озера Малый Кара-Куль. Только после этого в лагерь экспедиции прибыл Касым-бек. По описанию Путяты, это был «больной старик с опухшими глазами», оказавшийся «весьма разговорчивым собеседником»<sup>1</sup>.

Во время разговора с беком членам экспедиции стала ясна причина недружелюбия с его стороны. По словам самого Путяты, приезд экспедиции поставил Касым-бека в затруднительное положение. Желая оказать русским гостеприимство, он опасался ответственности перед китайскими властями<sup>2</sup>. Он предложил экспедиции остаться в урочище Мужы до получения разрешения от кашгарских властей, которым он уже послал сообщение.

Членам экспедиции не хотелось ждать ответа из Кашгара, теряя при этом драгоценное время. В полной уверенности, что китайские власти предупреждены русским консулом Н.Ф. Петровским, Путята заверил бека что у него не должно возникнуть каких либо проблем. Он, возможно, с некоторой долей лукавства уверил Касым-бека что судя по тому, что ему не дано приказа загородить дорогу экспедиции, проблем с

китайскими властями не возникнет. Да иначе и быть не может, так как между русским и китайским правительством существует дружба. Чтобы окончательно успокоить бека, ему предложили дать письмо для передачи русскому консулу в Кашгаре, который сумеет оправдать его действия в глазах китайской администрации<sup>3</sup>.

В очерке экспедиции Путяты с «ориенталистским» сарказмом описывает эту историю: «Не имея средств задержать нас силою, бек получил письменный документ, который, по его понятиям, должен гарантировать от всякой ответственности»<sup>4</sup>.

Но, как показали дальнейшие события, Касым-бек зря поверил уверениям Путяты, за что в дальнейшем и поплатился. Он был смещен китайцами с должности, арестован и выслан в Кашгар с семьей<sup>5</sup>. Путята же, возможно осознавая свою вину, в дальнейшем ходатайствовал перед китайскими властями о его прощении и освобождении<sup>6</sup>.

После того как были улажены отношения с местными властями, для обследования более обширной территории 24 июня экспедиция разделилась на две партии<sup>7</sup>. В первую вошли Путята и Бендерский, отправившиеся по Кияк-баши на озеро Малый Кара-Куль и в Таш-курбан<sup>8</sup>. Вторую возглавил Иванов, который отправился на Ранг-Куль, затем на озеро Малый Кара-Куль, оттуда через Тагармскую равнину и перевал Кара-су вышел в долину р. Ак-су и от места впа-

<sup>3</sup> Текст письма см.: ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 24–24 об.

<sup>4</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 4.

<sup>5</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 14 об.

<sup>6</sup> См.: Там же. Л. 22–22 об.

<sup>7</sup> Памирские экспедиции 1883 г. // ИИРГО. 1883. Т. 19. Вып. 4. С. 336.

<sup>8</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 5.

<sup>1</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 3.

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 24

дения в нее р. Ак-Байтала проследовал вверх по последней на 13 верст, где остановился», ожидая партию Путяты<sup>1</sup>.

Последний двигался в сторону Таш-кургана, не встречая противодействия от местных властей, так как объяснение с Касым-беком открыло беспрепятственный доступ в китайские владения. Убежденные его примером, беки других урочищ уже не задерживали экспедицию, хотя всякий считал своим долгом послать донесение в Кашгар<sup>2</sup>.

Интересно, как прибытие русских в Сарыкол оценивалось самими местными киргизами. Вот что пишет об этом Путята: «Одни думали, что мы составляем отдел комиссии по разграничению с Китаем<sup>3</sup> и что наш приезд повлечет за собой присоединение Сарыкола к Туркестану. Другие были уверены, что наш отряд послан для поимки разбойника Саиб Назара. И то и другое было для киргизов весьма желательно, чем и обуславливалось их дружеское расположение»<sup>4</sup>.

Путята пользовался этими слухами, чтобы достигнуть целей экспедиции. Осмотрев с помощью небольшой хитрости крепость Таш-курган, члены экспедиции ознакомились с ее устройством, определили ее географическое положение, что позволило связать съемку экспедиции со съемкой англичан, Путята и топограф Бендерский отправились обратно в обход Шинданского ручья через Стунский перевал. После трудной

дороги 2 июля Путята и Бендерский прибыли на Ак-Ташскую равнину. Уже 4 июля, двигаясь по течению Ак-су, они догнали инженера Иванова и соединились с ним на Ак-Байтале, у Гургут-сая<sup>5</sup>.

Вторая же партия экспедиции, возглавляемая Ивановым, двинулась на запад через перевал Ой-Балгыном на Ранг-Куль. Осмотрев соленые заводи озер, Иванов двинулся на восток и вышел к горам Музтага и Малому Кара-Кулю. Отсюда перевалами Улуг-арт и Кульма (Гульма) спустился на Кош-агыл и Аксу, вниз по которой он дошел до Ак-Байтала. 6 июля, Иванов соединился с Ташкурганским отрядом экспедиции во главе с капитаном Путятой<sup>6</sup>.

Члены экспедиции стремились поскорее покинуть китайскую территорию и перенести свои работы на Мургаб к Сарезу. Но вскоре выяснилось, что навьюченные экспедиционными вещами 15 лошадей, вместе с находившимися при них урядником Котельниковым, казаками Шершовым и Лопатиным, переводчиком Шарипом Мараджановым и четырьмя «туземцами» задержаны китайским отрядом<sup>7</sup>. Переговоры с начальником китайского отряда взял на себя капитан Путята, соединившийся к этому моменту с партией Иванова<sup>8</sup>.

Дальнейшие события дошли до нас в двух версиях – начальника экспедиции Путятты и китайского правителя Кашгарии Лю-Дзинтана. Попробуем сравнить обе эти версии.

Китайский взгляд на действия Памирской экспедиции, изложен в письмах Лю-Дзинтана к туркестанскому генерал-губернатору М.Г. Черня-

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 14

<sup>2</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 5.

<sup>3</sup> В 1883 г. действовала комиссия генерала Мединского по разграничению российско-китайской границы. См.: Постников А.В. Схватка на «Крыше мира»: политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX веке (монография в документах). М., 2001. С. 160–164. Также см.: Моисеев В.А. Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Барнаул, 2003. С. 219, 230.

<sup>4</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 5.

<sup>5</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>6</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 62 об.; Памирские экспедиции 1883 г. // ИИРГО. 1883. Т. 19. Вып. 4. С. 336.

<sup>7</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 14–14 об.; Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 8.

<sup>8</sup> Там же. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 62 об.



еву, примерно датируемых августом-сентябрем 1883 г., и военному губернатору Ферганской области от октября 1883 г., хранящихся в ЦГА РУз. Эти уникальные документы нигде ранее не публиковались и не упоминались. Ввиду этого, а также для наглядной иллюстрации своеобразного мышления и представлений китайских чиновников ниже приведем оба этих письма. Орфография и стиль оригинала перевода в основном сохранены.

**Письмо Лю-Дзинтана к господину  
туркестанскому генерал-губернатору:**

*август-сентябрь 1883 г.*

*Каишгарский Банг-бань донес мне, что Начальник местностей Агыр-ат, Ат-бель, Улуг-ат уведомил его, о том, что более 20 человек вооруженных русских верхами прибыли на местность Мучи, миновав эту местность разделились они на 2 группы, одна направилась в Тагормэ, а другая в Таиш-курбан, отстоящий недалеко от Сары-кула. Эти русские не имели при себе письменных видов. Он, Банг-бань, посылал в догоню этих русских человека, который их в Мучи не нашел, а оказалось, что они ушли далее, дорогу же жители показали, что русские находятся в Ак-Байдале, на пути к этой местности русские записывали и заносили на бумагу хлебопахотные земли, принадлежащие жителям Ранги-куля; вследствие подобного показания, он, Банг-бань, посылал человека в догоню русских, он их нашел на местности Ак-Байдал, где расспрашивал Начальника прибывших русских Пуятю, который пояснил, что он выехал и прибыл с разрешения русских властей в горы, находящиеся близ Сариг-кула, с целью занятия сбором лекарственных трав и растений но на пути он никаких полей не заносил на бумагу, причем он, Пуятя-*

*то, добавил, что его поездке сделано сношение с каишгарским Лю-Дзинтаном и если подобное сношение не известно им, китайцам, то он готов уехать обратно в русские пределы; почему посланный Банг-банем человек и вернул русских обратно, причем оказалось, что в числе русских, трое лиц было старших: Пуятю, Садийский и Иваняху (фамилии написаны по джагатайски неправильно) при них состояли 12 казаков и 14 андижанских сартов, при одном переводчике и при 56 лошадях с вьюками. То же самое сообщил мне Каишгарский и Яни-ясарский Шанс-ху-джуи (?) и Ахмед.*

*В виду дружбы, существующей между двумя Правительствами следовало этим прибывшим русским предъявить, если только они имели, китайским властям письма.*

*Проживают в пограничной к нам и Коканду местности киргизы и кипчаки, в видах предупреждения убийства необходимо нам учредить на границе караульный пост для наблюдения за прибывающими к нам лицами, об этом прошу Вас, почтенный Генерал-Губернатор дать знать Каишгарскому Консулу и Губернатору Ферганы.*

*В случае появления на нашей территории без письменных видов лиц, о поездках которых предварительно не будет сделано сношения с нами и в случае убийства их по незнанию нашими людьми, находящимися на постах, покорнейше прошу Вас на будущее время не иметь претензий на наших властей, в виду того, что в сообщенном мне находящимся Кумин Да-чин-ажу читаном дружественном договоре, заключенном между нами и Кокандскими властями Русского Правительства выражено так в случае появления вооруженных людей совершив убийства и кражи (вероятно грабежи) или же появление людей*

без письменных видов, не совершивших никакого преступления, то таковые должны обоими властями выдаваться тому правительству, в чем подданстве находятся прибывшие лица. На основании этого договора следовало Г. Путято с его людьми задержать, а затем выдать Вашим властям для наказания, а мы были настолько милостивы, ограничились лишь только тем, что предложили ему уйти из наших пределов, почему для примера другим, покорнейше прошу Вас за бесписьменное и самовольное прибытие к нам Г. Путято, согласно дружественного договора, подвергнуть его взысканию.

Об этом я донес в Пекин Зун-ли гу-гуй-ен-Ямангу и покорнейше прошу Вас о наказании Г. Путято не оставить меня удовлетворить.

Переводил Переводчик, коллежский Ассессор (подпись)

ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 34. Д. 595. Л. 8–9.

Перевод.

### Письмо Лю-Дзинтана военному губернатору Ферганской области о членах Памирской экспедиции

Господину военному губернатору Ферганской области.

Согласно положению заграничных паспортов по Кашгару и по распоряжению Банг-бен-джунгут-джона, джунги – местные власти Агарата, Атбеля, Улуч-ата и Кияк-баши донесли мне, что несколько русских с вооруженными людьми, более 20 человек приехали на местность в Мауджи; отсюда они разделились на две части, из которых одна часть направилась на Тагарму, а другая – в Таи-курбан, находящийся вблизи Сарыколя. У этих русских не оказались на руках ни заграничных паспортов и ни других документов, свидетельствующих в том, что просто они со-

вершают прогулку; но так как они приехали с вооружением и с лошадьми, то я отправил к ним Фу-чана, Бенг-чонга, Хин-ча-кана и Джанг-ху-шу для узнания зачем они приехали сюда, в наши пределы. Посланные мною люди донесли мне: «согласно Вашего приказания, отданного Вами в 8 день 6 месяца, мы в тот же день отправились в путь и проехали чрез Опал и Улуг-ат в Мауджи, но отсюда русские уехали; в 14 день месяца мы прибыли на местность Ранг-куль и спросили здешних жителей, которые сказали нам, что они описывают земли, снимают планы и теперь они находятся на местности Акбая, находящейся в один день пути от озера Ранг-куля; а поэтому мы и отправились за ними, приехали на Акбай, повиделись [с] начальником русских Путятою и спросили относительно приезда их сюда; они сказали нам, что выехали по приказанию и решению своего начальства, ездят по тем местностям, которые соприкасаются к Сарыколю и рассматривают горы, но не описывают земель и не снимают планов; относительно путешествия их русским начальством дано было знать письменно Кашгарскому правителю, на это мы сказали, что касательно вашего путешествия мы не видели никакого письма; они, русские, сказали, что в таком случае они поедут назад; у них было три главных лица: Путята, Бендерский и Иванов, которые имели 12 казаков, 14 андижандцев-джигитов и 56 лошадей вместе с вьючными; мы тотчас выпроводили их под караулом (?)».

Шань-ху-джуи-дин-дут, знающий Кашгарские пределы, и хаким Кашгара Ахмет донесли мне то же самое, что было донесено мне вышеупомянутыми людьми, посланными мною. Каким же образом эти русские, не имея ни заграничных паспортов и документов, с оружием и лошадьми переехали чрез свое владение, описывают число

земель и снимают планы? Когда сторонами не соблюдаются права, – то какое может быть дружественное отношение между обоими государствами? На этот раз они благополучно уехали чрез наши караулы. Известно, что на землях, расположенных между государствами России и Китая, смежно живут много киргизов и кипчаков, которые охраняются нашим караулом. Если случится такое дело – и мы не будем знать о приезде таких людей, если их наши поймают и кто-нибудь из них умрет, то это не вредно ли большому делу, т. е. кто будет отвечать за это. В бумаге, данной живущим в Каишгаре Лян-сикан-кон-судии, значится «письменно дать знать об этом происшествии как Господину туркестанскому генерал-губернатору, так и Г[осподину] начальнику Ферганской области; если после этого опять напрасно придут русские с оружием и лошадьми и они переедут чрез свою границу – землю, – не будет у них заграничных паспортов и других документов, в таком случае поймают их караульные разъезды Китайского правительства, то не спрашивайте об этом от должностных лиц Китайского правительства же и не возбуждайте за это никакого иска, хотя при этом и случилось бы смерть». Относительно этой истории была получена бумага от Дайцынского (Китайского) правительства к Кулаульскому (Кульджинскому) Джоун-ху-шу-зуму, которая (бумага) указывает на договор; в трактате, заключенном между Россией и Китаем, говорится: «если люди обоих государств этих с оружием поедут с одного государства к другому, убьют человека, совершат кражу, не будет у них установленного паспорта или бумаги, отправляются с оружием из своего владения (государства) в чужую землю, если не убьют человека, не учинят кражи, то должны задержать их, представить своим должностно-начальствующим лицам, ко-

торые должны подвергать к ответственности таких людей, по своему усмотрению».

Но начальник русских Путята более с 20 веком и с оружием приехали без письменного вида на наши пределы, разъезжает по горам, описывает землю, снимает план, ищет что-то и не исполняет договора. Можно ли так поступать? Бангбен-джун-дуджун не задержал этих приехавших и не представил их русским влиятельным должностным лицам; а Фу-джан-эн-чун-хун приказал благополучно и спокойно выпроводить их чрез наш караульный пост, о чем и доводит до сведения высших русских властей; эта не милость ли, оказанная им? Означенный Путята не получил письма (паспорта) от своего начальства, делает то, что не установлено договором, с оружием переехал чрез свой караульный пост и приехал на наши земли; если это не будет строго наказано, то впоследствии может произойти какое-нибудь дело. Если должностные лица великого государства, на обязанности которых лежит охранение караульных постов, – очень строго наказали бы названного Путяту и его сотоварищей, то это послужило бы примером для других.

Итак, мы пишем об этой истории. Относительно нарушения правил заграничного паспорта (билета) Зунтун счел нужным донести в Пекин сановнику Зун-ли-кохузя-муну и также будет донесено высокому Шон-фу. По получении этой бумаги благоволите подвергнуть к строгой ответственности означенного Путяту, как нарушителя одного из правил трактата, о чем не оставьте уведомить меня непременно.

9 год Куан-шуя, 4-й день 8-го месяца.

Нельзя разобрать, от кого эта бумага.

Перевел Ю. Казбеков

20 Октября 1883 г. Г. Новый Маргелан

ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 59–61 об.

Перевод.

Из этих писем видно, что появление Памирской экспедиции во главе с капитаном Путяттой представлялось китайскими чиновниками как нарушение границы и незаконное вторжение в китайские пределы, которое Путята мог совершить только незаконно и без ведома российских властей, за что он должен быть наказан туркестанским начальством.

На это письмо военным губернатором Ферганской области была наложена резолюция: «Написать ответное письмо, в котором выразить, что капитан Путята был послан по распоряжению Глав[ного] н[ачальни]ка края, под покровительством которого состоит, потому настоящее письмо я представил к Глав[ному] н[ачальни]ку края. 24/8».

Теперь вернемся к изложению событий, как они описаны самим капитаном Путяттой, и также сравним их с китайской версией.

Вначале, после получения этого известия, члены экспедиции не знали, что и думать, предполагая, что это всего лишь какая-нибудь случайность или ошибка. Но через час в лагерь экспедиции прибыл Лопатин – один из казаков, бывших с выюками. Он был послан китайскими амбанами. Казак сообщил, что «старший кашгарский генерал», узнав от посланного из урочища Мужа киргиза<sup>1</sup> о прибытии в Китайский Сарыкол русского отряда, командировал двух амбаней разузнать причину приезда. Задерживать выюки они не станут, но желают лично переговорить с начальником русской экспедиции.

От Лопатина стало известно, что китайский отряд состоит из 50 человек и еще столько же на подходе. Солдаты все на конях и вооружены магазинными ружьями. Вскоре прибыл китайский

джигит-киргиз, отправленный с тем же поручением, что и Лопатин. Будучи вполне уверен в мирном окончании возникшего недоразумения, капитан Путята в сопровождении одного казака и переводчика отправился для свидания с амбанем<sup>2</sup>.

В лагерь китайцев капитан Путята прибыл в 7.30 вечера. Убедившись, что членам экспедиции «никакого насилия не было сделано», Путята отправился в палатку, где размещались китайские амбани. В лагере было заметно некоторое движение. Из соседних юрт вышли 12 человек дунган, вооруженных ружьями и расположились по сторонам от входа в юрту амбаней. Амбани, старшего из которых звали Джандарин, а второго Виванде<sup>3</sup>, сидели в юрте на ковре и затягивались из трубок опиумом. Старший из амбаней с радушной улыбкой поднялся со своего места и пригласил капитана сесть<sup>4</sup>.

Путята заявил амбаням: «Услышав от вашего посланного, начал я первый, что мои выюки и люди здесь задержаны, я приехал узнать, чем вызван ваш поступок, по всей вероятности, случилось какое-нибудь недоразумение, и чем скорее мы с вами его выясним, тем, вероятно, будет выгоднее для нас обоих»<sup>5</sup>.

В ответ амбань заявил, что он послан старшим кашгарским генералом узнать намерение русского начальника и спросить последнего, почему он прибыл с войском в Китай, не предупредив кашгарские власти? Путята ответил, что уведомление было сделано через русского генерального

<sup>1</sup> Имеется в виду письмо, посланное Касым-беком.

<sup>2</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 15; *Путята Д.В.* Очерк экспедиции. С. 9.

<sup>3</sup> Как позже узнал Путята, занимавший должность писаря старшего кашгарского генерала.

<sup>4</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 15–15 об.; *Путята Д.В.* Очерк экспедиции. С. 9.

<sup>5</sup> Там же. Л. 15 об.

консула, в Кашгар же он прибыл не с войском, а с небольшим отрядом казаков и помощниками для сугубо научных изысканий<sup>1</sup>.

После этого капитан дал прочитать амбану открытое предписание на персидском языке, за подписью и печатью генерала Абрамова. Дальнейший разговор шел через посредство двух переводчиков<sup>2</sup>. Смысл его заключался в том, что китайцы были возмущены и обеспокоены тем, что русские военные вступили на китайскую территорию, не предупредив предварительно об этом китайские власти в Кашгаре. На это Путята заявил, что такое оповещение было послано через консула в Кашгаре и что он не знает, почему оно не было передано кашгарским властям. Он решительно отверг подозрение в разведывательной деятельности в связи с работой российско-китайской комиссии по разграничению. На предложение амбана отправиться с ним в Кашгар для объяснения с китайскими властями Путята ответил решительным отказом, заявив, что не может этого сделать, так как у него есть приказ быть на Памире и он не может его нарушить. Тогда амбань стал просить послать с ним кого-нибудь из членов экспедиции. При этом юрта постепенно наполнялась вооруженными китайцами. Опасаясь, что этот разговор может привести к тому, что он будет вынужден «сдать в плен» одного из членов экспедиции, Путята заявил что «помощники самому очень нужны», но он подумает, что можно будет сделать и даст ответ завтра.

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 15–15 об.; *Путята Д.В.* Очерк экспедиции. Л. 15 об.

<sup>2</sup> Изложение дальнейшего разговора, с некоторыми разночтениями и вариациями, отчасти дополняющими друг друга и не меняющими общего смысла, нам известно из двух источников – письма капитана Д.В. Путяты военному губернатору Ферганской области генерал-лейтенанту А.К. Абрамову от 11 июля 1883 г. (ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 14–20) и опубликованного Путятой в СМА «Очерка экспедиции» (*Путята Д.В.* Очерк экспедиции. С. 1–40).

Его не пытались удерживать. Амбань даже с вежливой улыбкой протянул ему руку для рукопожатия. Но Путята сделал вид, что не заметил этого движения. Уходя, он снова очутился между рядами китайских солдат. Второй амбань сказал ему, что мог бы захватить его силой и отвести в Кашгар, но не делает этого из уважения к его званию. Поэтому амбань попросил капитана подумать, какой ответ можно дать старшему генералу в Кашгаре. Путята ответил, что постарается «сделать все возможное», при этом просил не ставить ему таких требований, выполнить которые он мог бы только с разрешения пославшего его начальства, так как это только затянет дело<sup>3</sup>.

Отдав уряднику Котельникову приказ не трогаться с места, если бы китайцы вздумали отвести вьюки куда-нибудь в сторону, Путята отправился обратно на Ак-Байтал, в лагерь экспедиции.

Не без труда, едва не заблудившись, к утру Путята добрался до лагеря. Обрисовав ситуацию, капитан с другими членами экспедиции стали думать над ответом китайцам. В конце концов было решено не давать китайцам заложников, в крайнем же случае отправить в Кашгар Шари-па Мараджанова, который сам вызвался ехать с китайцами. Был составлен ответ амбану, переведенный на персидский язык. В 6 часов вечера письмо было отправлено<sup>4</sup>.

Члены экспедиции опасались, что китайцы «не удовольствуются» этим письмом и попытаются захватить казаков и вьюки и отправить их в Кашгар. Чтобы не допустить этого, было решено продвинуться ближе к китайскому лагерю. Прождав 12 часов и не дождавшись ответа,

<sup>3</sup> ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 15 об.–17 об.; *Путята Д.В.* Очерк экспедиции. С. 10–12.

<sup>4</sup> Текст письма см: ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 21–23; *Путята Д.В.* Очерк экспедиции. С. 13–15.

Путята с девятью казаками отправился на новые переговоры с амбанем и выручить пленных. Но все обошлось благополучно. По дороге им встретились казаки и вьюки, которых китайцы отпустили вскоре после получения письма.

Еще раз встретившись с китайскими амбанями, и побеседовав с ними, Путята, пригласил их в гости. Попросив прислать проводника на Мургаб, он распрощался с китайцами. Интересно, что на этот раз, прощаясь, капитан сам протянул руку, которую один из амбаней с чувством пожал обеими руками<sup>1</sup>.

Не дождавшись обещанного проводника, члены экспедиции на третий день, 9 июля, передвинулась к Мургабу<sup>2</sup> ниже впадения Ак-Байтала, в 5 верстах восточнее мазара Шазянь, где и простояли в течение двух дней.

Дальнейшее движение экспедиции проходило в пределах Западного Памира и выходит за рамки настоящего исследования. Остается только сказать что Путята со своей частью экспедиции 20 ноября 1893 г. прибыл в Самарканд, закончив поездку, продолжавшуюся 5½ месяцев<sup>3</sup>, а Иванов, со своей партией вернулся через перевал Исфайрам и Маргелан в Ташкент<sup>4</sup>.

Члены экспедиции в основном имели положительное представление о Памире. Так, Путята сделал ряд довольно интересных наблюдений о местных жителях, их характере, внешнем виде, обычаях, обрядах, социальных отношениях и хозяйстве. Однако эти наблюдения во многом страдают известным дилетантизмом. В силу отсутствия специальной подготовки Путята не смог профессионально описать обычаи и верования

памирцев, особенности их духовного мира и мировоззрения. Конечно, были и другие причины. Во-первых, этнографические исследования не входили в задачи экспедиции. Во-вторых, Путята ограничивался лишь внешними наблюдениями жизни и быта памирцев.

Население исследуемых территорий оценивалось с точки зрения лояльности к русской власти и того, как его можно было использовать для достижения поставленных целей. Членов экспедиции прежде всего интересовала «полезность» этих народов для империи. Образ их жизни, обычаи, особенности религиозной жизни, интересовали русских военных и чиновников в том случае, если требовалось привлечь их на свою сторону. В этом случае происходило более тщательное изучение «туземцев», как это произошло с населением Западного Памира.

Возвращаясь к характеристике работы Путяты, следует сказать, что он в целом доброжелательно, хотя и с понятным отчуждением, относится к населению Памира.

Близкими являются и представления Иванова о памирцах и Памире. В целом Иванов относился к местным жителям довольно благожелательно. Большинство его характеристик «туземцев» положительны, однако с некоторым ориенталистским оттенком. Например, он считает памирцев наивными и простодушными, как это и положено первобытным дикарям еще не испорченным цивилизацией. На взгляд Иванова, памирец, конечно, «дикарь», но дикарь, несомненно, «благородный», обладающий всеми теми качествами, которыми должен обладать «неизвращенный» цивилизацией человек. Его дикий облик вполне соответствует, по мнению Иванова, тем горам, в которых он обитает. Таким образом, взгляды Иванова вполне укладываются в схему ориенталистских легенд о «благородном дикаре».

<sup>1</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 16.

<sup>2</sup> Иванов же сообщал, что экспедиция продвинулась к Ак-су, а мазар называет Шаяном. См: ЦГА РУз. Ф. И-19. Оп. 1. Д. 973. Л. 20.

<sup>3</sup> Путята Д.В. Очерк экспедиции. С. 39.

<sup>4</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 15. Д. 379. Л. 65.

Снежана Атанова

## «ОДИН ДЕНЬ В САМАРКАНДЕ»: ТУРКЕСТАН В ЗАПИСКАХ ФРАНЦУЗСКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА НАПОЛЕОНА НЕЯ

История колониальных владений Российской империи вызывает активную полемику и противоречивые оценки, несмотря на временную близость к нашему времени. Информация о событиях ушедших эпох необходима для осознания исторических процессов, происходящих на территории России и Центральной Азии. Письменные воспоминания и свидетельства современников той эпохи позволяют взглянуть на события их глазами, рисуют многомерную историческую картину, и чем многочисленнее они, тем более велика вероятность объективного понимания сути явлений.

Изданная в 1881 г. книга «В Центральной Азию на пароходе» (*En Asie Centrale à la vapeur*) является еще одним источником знаний по истории Российской империи и ее периферийных владений. Автор – Наполеон-Поль Ней, внук маршала Нея – покинул Париж в начале мая 1888 г. и за сорок три дня посетил значительную часть территорий Российской империи. Заметки французского военного, журналиста и путешественника содержат ценнейшие, хотя иногда и спорные, наблюдения о Северном и Южном Кавказе, Крыме и Туркестанской области. Автор описывает сложное переплетение этнографических, антропологических, исторических и социальных характеристик. Не обходит Ней вниманием особенности административного устройства, отношения «российская власть – туземное население, метрополия – колония», а также прогрессивные

изменения, привнесенные в край Российской империей.

Предисловие от французского писателя Пьера Верона приглашает в «путешествие на родину волшебных сказок, где в тысячу и одну ночь султанов сменяют калифы на час... Волшебство остается, но наука приходит на смену феям и волшебникам, и прогресс протягивает лампу Аладдина». В этих фразах отражен дух ориентализма и уверенность в цивилизаторской миссии колонизаторов Нового времени.

Не считая предисловия и вводной части, книга содержит двадцать три главы: I – Вена; II – Из Вены в Одессу; III – Одесса; IV – Крым – Евпатория. V – Ялта; VI – Крым (продолжение) – Феодосия. Керчь; VII – Кавказ – Батум и Транскаспийская железная дорога; VIII – Кавказ (продолжение) – Тифлис; IX – Кавказ (продолжение) – Баку; X – На Каспийском море; XI – Центральная Азия; XII – Русские в Центральной Азии; XIII – Русские в Центральной Азии (продолжение); XIV – Сибирские и азиатские железные дороги; XV – Транскаспийская железная дорога; XVI – От Каспийского моря к Аму-Дарье; XVII – От Аму-Дарьи в Самарканд; XVIII – Самарканд; XIX – Самарканд (продолжение); XX – Самарканд (продолжение); XXI – Бухара; XXII – Слон и Кит; XXIII – Из Бухары на Восточный вокзал. Повествованию о Центральной Азии посвящено одиннадцать глав, то есть большая часть работы.

Три главы в работе отведены Самарканду. Такое внимание можно объяснить тем, что историческая, культурная и этническая многоликость Самарканда создают яркий образ поистине «ориенталистического» мира. С другой стороны, на фоне этой «инаковости» наиболее ярко проявляются прогресс и нововведения новой власти. Рассмотрим эти явления непосредственно в тексте XX главы работы «В Центральную Азию на пароходе».

**«Самарканд. Город и памятники».** Самарканд отошел к Российской империи в 1868 г. в результате военной победы над эмиром Бухары Музаффер-Эдином<sup>1</sup>. Пока эмир занимался укреплением Самарканда, русское правительство ощущало необходимость сконцентрировать в Азии в значительном отдалении от Родины-матери, гражданские и военные силы. Генерал-губернатором Туркестана был назначен генерал-лейтенант Кауфман, резиденция которого определялась в Ташкенде<sup>2</sup>. В мае 1868 г. новый генерал-губернатор покинул Таш-Купрюк<sup>3</sup> и с отрядом из трех тысяч пятисот человек выступил против сорокатысячного бухарского войска в окружении многочисленной артиллерии на левом берегу реки Зеравшан.

Внезапность русской атаки объяснялась превосходящим количеством азиатского войска. Туркестанские стрелки из авангарда небольшого экспедиционного корпуса генерала Кауфмана перешли реку по мелководью и, прибыв на берег, оккупированный врагом, развернули атаку с таким напором, что бухарские войска покидали поле боя, оставляя свой лагерь русским. На следующий день делегация знатных людей Са-

марканда вынесла победителям ключи от города. Кауфман потребовал, чтобы город сдался на милость победителя. Русские войска заняли город и цитадель. В отношении жителей не было ни жестокости, ни насилия, и, кажется, это было воспринято как неуверенность и слабость новой власти. Генерал-губернатор оставил в Самарканде снаряжение, полевой госпиталь и охрану из семисот человек под командованием майора Вон Темпеля, а сам отправился вдогонку за бухарскими отрядами, которые устремились в направлении Катты-Кургана.

Через восемь дней после отхода русских войск самаркандцы впустили в город восьмитысячный отряд кокандцев и бухарцев, которые осадили небольшой гарнизон «урусов» в цитадели. На протяжении шести дней и ночей, с 14 по 20 июня, русские солдаты героически держали оборону. Все способные держать в руках ружье, раненые и больные – все участвовали в обороне.

Уже две трети защитников пали на поле боя, когда генерал Кауфман, к которому был отправлен гонец от командира цитадели, неожиданно появился перед стенами Самарканда. Был преподан ужасающий урок, погибли тысячи азиатских солдат. Город был отдан на трехдневное растерзание войску. Самаркандцы на собственном примере увидели тяжелую хватку русской руки, позднее этот опыт познали текинцы. Сразу же после, в конце июня 1868 г., бухарский эмир запросил окончательный мир<sup>4</sup>, который с тех пор

<sup>4</sup> Условия мира: Военная компенсация в размере 125 000 золотых тилля (эквивалентно 2 миллионам франков) и присоединения двух городов и провинций – Самарканда и Каттыкургана. Дополнительно особые условия касались торговли и российских подданных. Освобождение из рабства всех русских независимо от вероисповедания и свобода передвижения по всей Бухарии под защитой и покровительством эмира. Право на неограниченный ввоз российских товаров в ханство, с условием что таможенный

<sup>1</sup> Сайид Музаффаруддин Бахадур хан (1834–1885).

<sup>2</sup> Ташкент.

<sup>3</sup> В окрестностях Хивы.



более не нарушался. Сегодня эмир Бухары хотя и сохраняя признаки власти, является вассалом России. При эмире находится постоянный российский представитель Г-н. Чариков. Азиатский Самарканд, как и все восточные города занимает обширную территорию. Многие дома окружены садами, где фруктовые деревья соседствуют с овощными культурами, и обильно орошаются водами Зеравшана. Укрепленная стена окружала город до прихода русских. Сегодня стена восстановлена на севере, востоке и юге, но разрушена с западной стороны на возвышении достаточно крутого холма, у подножия которого с запада на юг раскинулся русский Самарканд. На самой вершине была сооружена крепость, в которой маленький русский гарнизон блистательно выдержал осаду. Памятный монумент возведен внутри крепости. Он расположен напротив бастиона, направо от двери, ведущей в русский город, сразу возле поста охраны. Памятник состоит из своего рода каменного храма, квадратной формы в римском стиле. От основания двухметровый монумент отмечен ступеньками с четырех сторон, на вершине расположен железный крест. Квадрат в центре которого находится памятник составляет восемь метров с каждой стороны. Он окружен цепью из крупных колец. В другой части крепости находится трон из серого мрамора, покрытый орнаментом Кок-Таш. Согласно традиции этот массивный каменный блок является троном Тамерлана. До прихода русских в цитадели располагался дворец, в котором эмир Бухары часто проводил время. Шесть ворот сартского города, существующие до сих пор, носят следующие названия (начиная с се-

сбор не будет превышать 2 1/2% от их стоимости. В целом предоставлялись свободное передвижение российских товаров и право на обоснование в любом городе ханства.

вера): Ташкент, Каландар-Хана, Сузан-Саран, Ходжа-Ахрар, Пай-Канак и Пенджекенд. Самарканд имеет богатую историю; в четвертом веке до Рождества Христова его посетил Александр Великий; он был столицей монгольских правителей и Великого хана; это город садов и памятников, обрамленный школами и величественными мечетями, религиозная метрополия Туркестана, где чистое исламское вероучение сохранилось в его пламенном фанатизме и примитивном пыле. Самарканд – это мусульманский Рим, слава о величии и процветании которого дошла до стран Запада. Для защиты города от сомнительных экскурсий тюркманов великой пустыни, местные правители укрепили город серьезнейшим образом. Город Экбатана окружало семь стен, Самарканд располагает двумя. Первая занимала в окружности сорок восемь километров, с галереями, сторожевыми башнями и двенадцатью железными воротами. Сегодня от стены остались только развалины. Между стенами располагались сады, парки и предместья. Это была необходимая зона для питания и снабжения в случае осады города. Вторая стена, существует и по сей день, кроме той части, что находится на западе у подножия цитадели, где поднялся и растет день ото дня русский город. Она возведена из высушенной земли. Четыре входа ведут через стену в святой город, чьи двести пятьдесят мечетей, сорок медресе или колледжей известны во всем мусульманском мире и благодаря которым город был назван «четвертым раем». После череды превратностей и смены властителей, Самарканд до русского завоевания был частью владений бухарских эмиров. Последние сохраняли сакральный характер древней мусульманской метрополии, и, как правило, здесь устраивались инвеституры. Сама церемония проводилась в академии Улуг-

бека. Сидя на святом камне Кок-Таш, известном как трон Тамерлана, одетый в одежды из белого шелка и при головном уборе из белого войлока, эмир наделялся высокими полномочиями и под громкие восхваления поднимался на плечах улема мечети, сеида или потомка Магомета, высшего сановника двора и... нищего. Мусульманское вероучение полно поэзии и высокой морали. Если Его Величество Император Александр III изъявит желание в будущем году посетить Центральную Азию, новый перл в его короне, и провозгласить себя императором Азии, то древний Самарканд обязательно увидит великолепную церемонию императорского посвящения. Тогда русский царь, христианский император, в окружении блестящей свиты офицеров, генералов и друзей, в сопровождении азиатских эмиров и ханов, когда-то врагов, а сегодня лояльных и верных подданных в конце XIX в. воссядет на Кок-Таш, трон монгольских завоевателей, которые семьсот лет назад разорили и разграбили Россию. Ак-Падишах, белый царь, принес отныне в отдаленные уголки Центральной Азии – мир, прогресс, процветание и цивилизацию! Какой мистический реванш истории и в то же время какое грандиозное и значимое событие в социальной жизни человечества. Любопытную историю мне рассказали до отъезда в Самарканд. Когда возглавляемые Тамерланом монгольские войска завоевали Персию в начале тринадцатого века, завоеватели, которые отнюдь не были варварами, собрали огромное количество манускриптов на армянском, грузинском, сирийском, греческом языках и даже на латыни. По распоряжению Тамерлана все эти ценные документы были отправлены в Самарканд. Манускрипты разместили в крепости под охраной имамов и улемов, и под страхом смертной казни запрещался вынос

даже одного-единственного документа. Эти бесценные сокровища хранились в сердце Азии на протяжении веков и, казалось, были потеряны для нас подобно библиотеке в египетской Александрии, которая была сожжена в седьмом веке по варварскому приказу халифа Омара. Легенда гласит, что однажды один армянин из Исфахана, знающий арабский, персидский, сирийский, афганский языки и благодаря своим путешествиям знающий традиции, обычаи и литературу этих народов, решил проникнуть в знаменитую цитадель. В образе шейха он отправился в Бухару и Самарканд. Прибыв в Самарканд, он мистическим образом проник в обширное хранилище цитадели, где увидел тысячи книг, брошенные на земле в полном беспорядке. Проведя в хранилище всего час, он смог ознакомиться лишь с названиями некоторых из них. В спешке пришлось ему бежать чтобы спасти свою жизнь, поскольку его присутствие было обнаружено. Этот армянин просмотрел огромное количество греческих книг. Среди которых: «История древних героев всех наций от служителей храма Дианы Марса». Он также видел безымянные сирийские книги; а также книги на грузинском, на арабском, греческом и др. языках, большинство абсолютно неизвестные. Этот армянин смог унести с собой манускрипт Елисея: «Народное восстание в христианской Армении в пятом веке против законов Зороастра», которое и опубликовал. История маловероятная. Кому бы я ни рассказывал об этом приключении, никто ничего подобного не слышал. Различные научные экспедиции, отправляемые русским правительством, также подтвердили эту легенду. Возможно ли полагать, что эти манускрипты действительно существовали или они были уничтожены? Следует ли верить этой истории?

Перейдем к главным памятникам азиатского Самарканда: Гур-Эмир, Биби-Ханым, Шахи-Зинда. Расстояние между русским городом и сартским – всего два километра. В городе Тамерлана нам сначала встречаются ларьки мелких торговцев с деревянным нижним этажом и балюстрадой на втором. Такие ларьки – повсеместное явление на Востоке. Далее, дома белые и голубые, солидные здания, окруженные садами, фонтанами, святые места, школы, мечети и так далее. В мусульманских городах широкие улицы, красивые площади, просторные дороги являются исключением. Как правило, улицы узкие и извилистые, куда редко попадает луч солнца. Обслуживание дорог – неизвестное явление, и подобные работы осуществляются хищными птицами и бродячими собаками. Но в Самарканде улицы широкие, как бульвары, и прямые, как стрелы. Свет и воздух циркулируют беспрепятственно. Широкие проспекты и многочисленные памятники красноречиво объясняют, почему этот далекий город наделен титулом самого великолепного и величественного в описаниях восточных авторов. Город сакральных зданий, облицованных переливающейся под солнцем керамикой, раскинувшийся посередине великолепных садов, должен был предстать перед правоверными подобно краю золотых легенд и прекрасных дам. В сказаниях о «тысяче и одной ночи» не раз упоминается «принцесса Самарканда», город, который является «зеркалом жизни» и «садом святых». Гур-Эмир, усыпальница Тамерлана, – первый памятник у входа в Самарканд. Располагается в сердце огромного сада, в месте, указанном самим правителем. Я не ожидал такого сильного впечатления от посещения памятника. Это изолированное сооружение, отличное от мемориальных сооружений других великих лич-

ностей. Мавзолей увенчан округлым куполом с выступающими сторонами, подобно китайским архитектурным формам, и на нем огромными куфическими символами указаны титулы одного из самых великих завоевателей. Император Тимур, Тимур-Ленг (Тимур хромой), чей авторитет простирался от Китайского моря до Вислы «монарх от Ханбалыка (Пекина) до Кракова» писал Марко Поло о Чингис-хане. Император хотел быть похороненным в своем любимом Самарканде, в прекрасный облик которого он так много вложил, называя город «око и звезда империи». Он собственноручно набросал план своей усыпальницы, указав что следует оставить «Камень и мое имя, более ничего!» Последняя воля великого жнеца человеческих жизней была исполнена. Он покоится здесь словно в своем боевом шатре. Это могила воина и завоевателя, все мысли которого были о войне; проведшего всю жизнь в лагерях и походах. Под этим простым куполом, среди белых, покрытых известкой стен покоится Тамерлан, сжимая в руках рукоятку своей сабли. Одинокое сооружение, без архитектурных орнаментов, высоких террас и минаретов подчеркивает величие и грусть отхода в иной мир. Этот памятник не про роскошь и украшательство. Нет ни арабесок, ни глазурированной керамики, ни ковров, ни тканей, ни величественных надписей. Пять плоских камней с полустертой надписью, в обрамлении беломраморной балюстрады указывают на место упокоения Тамерлана в окружении его четырех сыновей. Надгробный камень завоевателя из черного нефрита, возвышается на несколько сантиметров над другими, доминируя даже в вечном покое. На стенах отсутствуют какая-либо отделка. Небольшая лестница ведет в склеп, выходящий в сад через подвальные помещения. Внутри находятся восемь саркофагов,

выбеленных известкой. Кроме Тамерлана здесь покоятся его четыре сына, жена и две дочери. Склеп окружает мраморная галерея. Мы умолкли и почувствовали, как сказал Байрон «как нечто великое повисло в воздухе!». Высокопоставленные муллы присутствуют здесь постоянно, охраняя усыпальницу того, кто основал огромную империю. Спустя несколько веков империя рассыпалась в прах, преемники Тамерлана также исчезли без следа. Но в отдаленном уголке Азии, уважение «*in memoriam*»<sup>1</sup> которое внушал «Великий хромой» остается неизменным. Русские власти не беспокоит эта дань уважения к прошлому.

Площадь Регистан, в центре Самарканда – единственная монументальная площадь, которую мы видели в Азии. По трем сторонам расположены великолепные мечети или школы Шир-Дара, Тилля-Кари и Улугбека. Эти сооружения впечатляют своими несоизмеримыми масштабами, но более всего поражают их величественность, подобную которой не найти в мусульманском мире. Гордость Центральной Азии – медресе Самарканда покрыты эмалированной плиткой. В них обитают многочисленные семинаристы, которых можно встретить прогуливающих на городских улицах в голубых и желтых одеждах или изучающих святые фолианты под сводами деревьев в садах, где цветут розы и поют соловьи. Эти школы признаны русским правительством и располагают огромными и неотчуждаемыми богатствами. Религиозные богатства в Центральной Азии и Константинополе называются средствами вакуфа. Мусульманский закон запрещает владение движимым имуществом, приносящим процентный доход: ренту, акции, ценные бумаги

и т.д. Вакуфы состоят из земельной собственности или магазинов, которые приносят солидный доход муллам. К вакуфам Тилля-Кари относятся значительные и прекрасно возделанные земельные участки на юге Катты-Кургана. Шир-Дар получает основной доход от торговых лавок на базаре. Дополнительно каждый год русское правительство выделяет медресе сумму в двадцать пять тысяч тенге, около тридцати тысячи франков. Тилля-Кари означает «золотая работа», и на ее керамической облицовке, так же как на декоре мечети Шах-Зинда, о которой расскажем далее, можно видеть золотые нити, пережившие столетия. Шир-Дар, самый прекрасный из трех памятников, расположен в глубине площади Регистан. Некоторые части этого громадного монумента разрушены до руин. Но сохранившееся дает представление о его гигантских масштабах. Когда задумываешься о том, что создатели грандиозных сооружений, подобных дворцам в Ниневии и Вавилоне, строили их в стране из единственного подручного материала – земли, поневоле проникаешься восхищением. Обширный квадратный фасад, кажущийся незаконченным, однако время сказалось на состоянии верхней части, высокой и массивной как бастион крепости, с великолепной отделкой из эмалированной плитки ярких цветов; здание располагает внушительным входом, арка которого поднимается до высшей точки фасада. Вестибюль орнаментирован так же тщательно, как и наружная отделка; декор отличается на тон от фасада. Орнамент в виде зигзага, из разломанных линий и звезд, похожих на те, что украшают арабские балконы или мушараби. Вестибюль разделен на две части небольшой балюстрадой из мрамора с аналогичными мотивами.

<sup>1</sup> В память.

Сразу за вестибюлем – вход в медресе, скрыва- емый за внушительной красной шторой. Слева и справа от фасада поднимается пятнадцатиметро- вая стена, внезапно прерываясь через несколько метров двумя колоннами, которые будто огра- ждают фланги медресе, как башни укрепленного замка. Эти массивные колонны, широкие внизу и сужающиеся кверху, устремленные до фаса- да, представляют минареты внутренней мечети медресе. Действительно, позади каждой секции стены, обрамляющей фасад, элегантно возвыша- ется азиатской формы купол, тем самым завер- шая гармонию величественного ансамбля. На куполах куфические надписи, подобные той, что украшает усыпальницу Тамерлана. Фасад, стена и минареты полностью покрыты глазурованной плиткой ярких цветов, но отдельные места по- страдали от разрушающего бега времени. Яркий декор памятников повышал декоративную при- влекательность этого изумительного монумента, самого прекрасного в Центральной Азии. Только в Самарканде и Бухаре я видел подобное орна- ментальное великолепие. Однако поскольку я не был в Персии, не могу сказать, являются ли мече- ти Исфахана и Шираза такими же прекрасными, блистая аналогичной изысканностью орнамента. Тем не менее полагаю, что персидские мечети не могут превзойти самаркандские. Особенно вели- колепно многоцветие цветочной мозаики: голу- бой, желтый, черный, зеленый, розовый. Со сты- дом должен признать, что мы с удовольствием позаимствовали фрагменты глазурованной плит- ки. Размером с ладонь, они были нам подарены верующими Шах-Зинда в обмен на несколько копеек. Г-н Симаков, известный русский архео- лог, автор истории искусства в Центральной Азии пришел к выводу что персидская орнамен- тика является ничем иным как имитацией мон-

гольской орнаментики Центральной Азии, кото- рая также является источником вдохновения для русских художников.

Наконец посетим мечеть Шах-Зинда (Живой шах), расположенную на другом краю города. Поднимая пыль в воздух, в сопровождении бо- соногих детей в развевающихся рубашках и про- сящих копейки, мы пересекли весь Самарканд и промчавшись через галерею базара головных уборов и шелковых халатов, прибыли в «цвет- ток религии» Шах-Зинда – самую прекрасную мечеть Самарканда и, полагаю, всей Централь- ной Азии. Мечеть Шах-Зинда может выдержать сравнение с самыми прекрасными строениями Каира и Константинополя благодаря своему изя- ществу, великолепной архитектуре, совершен- ству внутреннего убранства и значения самого здания как памяти о великом святом, Султан Ка- сим-бен-Аббасе, который жил в восьмом веке по хиджре и всю свою жизнь провел в молениях в выкопанной под землей нише. Шах-Зинда пред- ставляет собой совокупность конструкций, зал для занятий, молельный зал, внутренние дворы в окружении галерей, коридоры и узкие кельи. К мечети прилегает медресе, которых много- численные муллы под руководством известных профессоров научились комментировать святые книги, позднее именно они будут преподавать религиозное учение в Центральной Азии и ки- тайском Туркестане. До 1884 г. русские власти в Туркестане не вмешивались в народное обра- зование, считая, что обучение в мусульманских школах (медресе и мектебах) носит исключи- тельно религиозный характер, поскольку осно- вано на Коране и чуждо научным дисциплинам. Спустя некоторое время администрация сочла необходимым открыть русские мусульманские школы. В этих учебных заведениях русский

преподаватель обучал русскому языку и давал начальные знания в других дисциплинах. Второй преподаватель преподавал местный язык и мусульманское вероучение. Первая такая школа была открыта в Ташкенте в 1884 г., вторая работает в Самарканде с 1887 г. Мы восходим на Шах-Зинда по лестнице из семидесяти шести ступенек. Справа возвышается высокая стена. Слева следуют несколько строений, увенчанных куполами и наполняемых благочестием верующих, покрытых снаружи и изнутри старинной великолепной глазурованной плиткой, со сложным и искусным орнаментом. Такой орнамент был долгое время атрибутирован персидским художникам, плененным и привезенным в этот край за большие деньги. Однако как говорилось выше, рельефный орнамент, скорее всего, принадлежит монгольскому искусству. Напоминающий пальмовые листья, в квадратном и закругленном обрамлении, орнамент носит исключительный характер и являет великолепие красок. Эмалированная плитка внутри мечети в склепе, где находится «тюрье» святого, покрыта богатыми коврами и великолепным шелком в обрамлении стягов с лошадиными хвостами. В келье, соседствующей с могилами, молился благочестивый мусульманин. По примеру доктора Таннера<sup>1</sup> и Суччи<sup>2</sup> соблюдал пост и воздержание и, как выразился наш гид, был на пути к совершенствованию. Мы не могли разглядеть этого святого человека, но справедливости ради отмечу, что из девятидневного места его заточения проникал тошнотворный запах. Святой Касим-бен-Аббас

оставил после себя пламенно убежденных учеников. Напоследок еще раз рассмотрим внутреннее убранство Шах-Зинда. Этот гармоничный и ослепительный архитектурный ансамбль являет настоящее чудо. Колонны, пирамиды, фронтоны, ниши в форме пчелиных ульев – все богатство мусульманской архитектуры и монгольского искусства соединено в Шах-Зинда. Те, кто построил эту азиатскую Альгамбру, были художниками с изысканным вкусом. Но в каком плачевном состоянии находится это чудо! Мы были рады узнать, что русское правительство предписало создать копии каждой уникальной декоративной панели, исчезновение которых можно ожидать в самом ближайшем будущем. В некоторых местах декоративная отделка обветшала и откололась, показывая голую желтую стену и красные кирпичи. После Регистана самое прекрасное место – Биби-ханым, где находится усыпальница одной из жен Тамерлана, прекрасной китайки, как гласит легенда. Медресе было отстроено в восьмом веке по хиджре. К сожалению, от впечатляющих масштабов медресе остались только руины. И слишком поздно что-либо сохранить. Сегменты стены обвалились. Полное разрушение здания – вопрос времени. По своей форме Биби-ханым напоминает Тилля-кари.

Ознакомимся с базаром. В бесконечной вселенной базара Самарканда можно найти товары из Европы, Индии, Центральной Азии и Китая. Но по своей значимости самаркандский базар уступает бухарскому. Бухара остается торговой метрополией Центральной Азии. В базарные дни – понедельник и субботу, разношерстная и интернациональная публика скапливается на узких улицах. Прежде всего это городские сарты, узбеки с библейскими фигурами, с пышно-волнистыми бородами в громадных тюрбанах из

<sup>1</sup> Генри Самуэль Таннер – американский врач (1831–1918), который выступал в защиту голодания.

<sup>2</sup> Джиованни Суччи (1853–1918) – художник, практиковавший воздержание от пищи в лаборатории профессора Луиджи Лючиани (1840–1919) во Флоренции в 1888 г.

муслина. Степные кочевники, дикие тюркоманы, отличающиеся твердостью подбородков, в одеждах из верблюжьей шерсти; узнаваемые в любой стране иудеи с блестящими пейсами; индусы, миниатюрные и смуглые, с волнистыми блестящими волосами, в темно-синих одеждах, на голове маленькая черная шапочка и на лбу красная точка как символ святого огня. Афганцы в алых одеждах, с развевающимися волосами, и, наконец, нищие в лохмотьях, подобно дервишам... Бесноватые, большей частью заявляющие о своем чудотворстве, пророки пользуются высоким авторитетом у полудиких народов; блуждающие по миру всю свою жизнь; неистовые фанатики, певцы и ораторы, распыляющие семена ненависти против неверных. В наши дни они понимают бесполезность бунта против русских. Закусив удила, они более не представляют опасности. Таким увиделся нам базар. Вернувшись пешком к памятникам через сартский город, мы остановились у лавки торговца местным чаем-«хаваджем» Центральной Азии. Лавка располагает циновками, на которых клиенты сидят или лежат, мечтая или заснув. Какой-то сарт в остроконечной шапочке и красном халате сидел на ковре со скрещенными ногами перед очагом с горящими углями. Жадно поедая огромную порцию золотистого и ароматного плова – кускуса Центральной Азии. Он погружал по очереди каждую пятерню в жирный рис и затем облизывал свои лоснящиеся пальцы: не самый приятный спектакль. Медный самовар из России дополнял картину. Разжигаемый на заре самовар сипел и источал клубы пара. На заднем плане и на стенах лавки блестели ряды кумганов (медных чайников), с чеканной отделкой, для особых гостей. Также на стенах, распирающие кули с кишмишом (виноградом), урюком (абрикосами)

и другими сушеными фруктами. Сушеные фрукты и овощи подвешены на потолок, так же как у нас во Франции. Босоногий юноша остановился перед лавкой с ворохом горячих лепешек на голове. Продавцы фруктов расположились на деревянных подмостках перед каменными сооружениями базара. Они продают дыни, арбузы, черешню и абрикосы. Желтые зонтики из цинков, натянутые на тонкие столбы и похожие на огромные грибы, укрывают лавки от солнца и ветра. За ними – продавцы рыбы, которые жарят свой товар в сезамовом масле, переворачивая разделанную надвое рыбу и посыпая ее перцем.

**Заключение.** Наполеон Поль-Ней провел в Самарканде три дня, с 27 по 29 мая 1888 г. Французский путешественник прибыл в Туркестан в период окончательного присоединения края к Российской империи. В начале 80-х гг. были проведены заключительные и решающие военные операции в Закаспии<sup>1</sup>. Закаспийская железная дорога, строительство которой было связано с потребностями военных экспедиций, дошла до Самарканда в 1888 г. и в совокупности составила 1343 версты<sup>2</sup>. Не останавливаясь на достигнутом, Россия продолжила изыскания между реками Мургаб и Герируд. Эта активность русских не осталась незамеченной для англичан, которые, перевели публикации о регионе русского инженера и дипломата П.М. Лессара и выпустили парламентские книги посвященные Центральной Азии<sup>3</sup>. Наконец, Туркестан стал темой для обсуждения в Лондонском географическом обществе. Одновременно английские парламентарии

<sup>1</sup> *Макшеев. А.И.* Исторический обзор Туркестана и наступательного движения на него русских. СПб., 1890. С. 370.

<sup>2</sup> Там же. С. 375.

<sup>3</sup> *Лессар П.М.* Юго-Западная Туркмения (земли Сарыков и Салоров). СПб., 1885. С. 65.

обсуждали железнодорожные проекты России и в том числе – проект Лессара о железной дороге в Герат, тем самым ставили вопрос о необходимости строительства железных дорог на территории новоприсоединенных британских колоний<sup>1</sup>. Для англичан сбор информации по Туркестану осложнялся нежелательностью присутствия английских подданных в крае. В то же самое время французские путешественники находили поддержку со стороны российских властей. Период конца XIX – начала XX в. был отмечен как одинокими поездками французских исследователей, так и совместными российско-французскими экспедициями по Центральной Азии, первая самостоятельная французская экспедиция состоялась в 1876 г.<sup>2</sup>

В путевых записках Ней отразил свое видение Туркестанского края, проживающих здесь народов, роли российских властей и в целом Российской империи в развитии региона. Позитивной

является позиция французского путешественника в отношении России, чье прогрессивное влияние автор отмечает неоднократно. В то же время он стремится объективно показать увиденное во время путешествия.

«В Центральную Азию на пароходе» содержит ряд ссылок на встречи с представителями эпохи: с туркестанским генерал-губернатором Николаем Оттоновичем Розенбахом, эмиром Бухары Сеид Абдул-Ахад-ханом, генералом Михаилом Николаевичем Анненковым, русским политическим агентом в Бухаре Николаем Валерьевичем Чарыковым, князем Михаилом Ивановичем Хилковым, и другими. Также приводятся французские тексты некоторых документов, в частности письмо Александра III генералу Анненкову, письма генерала Скобелева, телеграмма туркестанского генерал-губернатора и др.

Представитель европейского мира Наполеон Ней воспринимал жителей и сам регион Центральной Азии как «других». Однако при ориенталистском характере его сочинения, оно представляет собой примечательный источник по истории России и Центральной Азии, который может расширить источниковую и историографическую базу

---

<sup>1</sup> Лессар П.М. Юго-Западная Туркмения (земли Сарыков и Салоров). С. 73.

<sup>2</sup> Gorshenina S. Rapin C. Les voyageurs francophones en Asie Centrale de 1860 à 1932. In: Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. Vol. 39. No. 3. Juillet–septembre 1998. P. 363.





Татьяна Емельяненко

## ОТЧЕТ С.М. ДУДИНА О ПОЕЗДКАХ В СРЕДНЮЮ АЗИЮ В 1900–1902 ГОДАХ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Поездки в Среднюю Азию, совершенные С.М. Дудиным в 1900, 1901 и 1902 гг., стали не только одними из первых в России целенаправленными этнографическими экспедициями в этот регион, но и первыми экспедициями нового музея, который создавался в то время в столице Российской империи, – Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (в настоящее время – Российский этнографический музей).

Кандидатура Самуила Мартыновича Дудина (1863–1929) – художника и специалиста по документальной фотографии – была предложена Этнографическому отделу академиком, директором Музея антропологии и этнографии В.В. Радловым, который знал его по совместной экспедиционной работе и как человека, уже не раз побывавшего в Средней Азии. В 1891 г. Дудин проехал по ее территории на пути в Монголию, в долину р. Орхон, в составе экспедиции Радлова, в 1893 г. сопровождал В.В. Бартольда в его поездке по Туркестанскому краю, работал фотографом в историко-архитектурных экспедициях (1895–1899) по изучения памятников старины Туркестана, возглавляемых Н.И. Веселовским<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробно о Дудине см.: *Вишневецкая В.А.* Из жизни и деятельности С.М. Дудина – художника, собирателя, исследователя // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.). СПб., 1992. С. 84–106; *Прищепова В.* К 150-летию со дня рождения С.М. Дудина – художника, этнографа // Антропологический форум. № 15 (Onlin). С. 608–649.

От этих выдающихся востоковедов Дудин перенял интерес к культуре среднеазиатских народов, особенно к их декоративно-прикладному искусству, привлекавшему его как художника. Однако задачи, которые стояли перед ним на этот раз, далеко превосходили круг его интересов и даже компетенции, так как в процессе их решения ему предстояло значительно расширить не только свои знания о народах Средней Азии, но и знания, которые на тот момент существовали о них в отечественной и зарубежной литературе.

Это касалось прежде всего повседневной культуры, наименее изученной и зачастую закрытой для чужеземцев, и ее предметного мира. Дудин должен был не ограничиться приобретением отдельных вещей, примечательных в художественном плане или особо этнически знаковых, которые обычно привозили из поездок в «экзотические» страны путешественники и этнографы, а совершить монографический сбор, охватывающий буквально все сферы жизни, которые так или иначе могли быть отражены в предметном мире среднеазиатских народов. Представление об этнокультурном своеобразии региона должны были дополнить фотографии, «рассказать» о том, что невозможно было передать только вещами: «характер страны» – ее города и селения, улицы, площади, караван-сарай и базары, лица людей, манеру одеваться и носить костюм, архитектуру жилых построек и то, как оформляется их внутреннее убранство – расставляются вещи,

расписываются стены и потолки, как выглядят ремесленные мастерские и происходит процесс создания тех или иных изделий, как они используются в быту, как справляют праздники и играют дети и многое другое.

Каждая экспедиция длилась почти 7 месяцев. В результате Дудиным было собрано около 5 тыс. экспонатов и сделано почти 2 тыс. фотографий, которые поступили в фонды музея и заложили основы его среднеазиатских коллекций. До настоящего времени они остаются одним из самых репрезентативных этнографических источников для изучения традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана. Его особая научная ценность обусловлена тем, что Дудин, хотя и с разной степенью полноты, сделал описание каждого из привезенных им предметов, аннотировал каждую фотографию, зафиксировав ценнейшую этнографическую информацию в музейных коллекционных описях. Еще более обширный комплекс информации содержится в отчете, составленном Дудиным по итогам всех трех поездок<sup>1</sup>.

Отчет вообрал в себя не только многочисленные сведения о предметном мире народов региона, дополняющие и разъясняющие информацию, приведенную в коллекционных описях, но и о занятиях, обычаях и традициях местного населения, демонстрируя историко-культурный контекст бытования собранных артефактов. Он явился, по существу, путеводителем как по вещевым и фотоколлекциям, так и по маршрутам поездок Дудина по обширной территории Средней Азии. Вместе с тем в отчете нашел отражение еще один немаловажный аспект – становление этнографической музейно-собирательской

работы в Средней Азии, так как Дудина по праву можно отнести к плеяде ее основателей.

Отчет содержит 473 листа, исписанных убористым почерком, с многими вставками на полях, между строк или на других страницах, дополняющими содержание основного текста. Позднее экспедиционные отчеты стали поступать в архив музея в машинописном виде, но отчет Дудина так и сохранился в рукописном, практически черновом варианте, иллюстрирующем творческий процесс его составления автором.

Дудин писал отчет в 1903 г., после того как к лету того же года завершил регистрацию своих коллекций. Эта работа позволила ему не только освежить впечатления о поездках, но и систематизировать приобретенные им вещи и фотографии, ссылки на которые он включил в отчет с указанием их музейных коллекционных номеров. При описании различных явлений жизни местных народов Дудин ориентировался, очевидно, на заметки в дневнике, который вел во время поездок. К сожалению, сам дневник не сохранился, но, как можно понять из упоминаний о нем в отчете<sup>2</sup> и обилию подробностей в самом отчете, которые вряд ли могли сохраниться в памяти на протяжении трех лет, он вел его систематически, внося в него и сведения, полученные от информаторов, и собственные впечатления от увиденного.

Отчет разбит на 8 основных разделов, сформированных по хронологическому и одновременно этническому принципу, хотя и не всегда совпадающими, так как в разные годы Дудин мог побывать в одних и тех же населенных пунктах и районах и, соответственно, собирать материа-

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247.

<sup>2</sup> Там же. Л. 91, 416.

лы по одному и тому же народу или локальной группе.

Первый и последний разделы отчета включают материалы по разным народам. В первом разделе Дудин описывает и свою работу во время экспедиции 1900 г. среди оседлого населения центральных районов Средней Азии, и особенности работы среди туркмен и киргизов, рассказывает о поездке по Нагорной Бухаре и Алау в Кашгар, хотя в эти районы региона, а также к туркменам и киргизам он поехал на следующий год. В последний же раздел отчета, наряду с подведением итогов всех трех поездок, Дудин включил материалы поездки 1902 г. и сведения по разным народам, которые он собрал в этот год и отдельные данные, полученные в предшествующие годы. Остальные шесть разделов посвящены, соответственно, туркменам, киргизам, горным таджикам, узбекам, сартам центральных районов Средней Азии и сартам (кашгарлыкам) Восточного Туркестана. О происхождении и употреблении термина «сарт» в отношении тюркоязычного и / или таджикоязычного оседлого населения региона в историко-этнографической литературе споры развернулись еще в XIX в. и до сих пор по этим вопросам нет однозначного мнения<sup>1</sup>. Дудин в этом вопросе следует позиции В.В. Бартольда и других ученых, которые распространяли термин «сарт» на представителей обеих языковых групп, близких по культурным традициям, которых в современной этнографии именуют «оседлые узбеки» и «равнинные таджики». Этот термин в прошлом применяли и в отношении жителей Восточного (или Китайского) Туркестана – уйгуров из-за сходства их

культуры с культурой среднеазиатских народов и религиозной общности. Узбеками в отчете названы только те группы этого народа, которые принадлежали к потомкам поздних тюркских племен, пришедших в Мавераннахр на рубеже XV–XVI вв. из Даштикипчакских степей, и еще в начале XX в. сохраняли кочевой и полукочевой уклад жизни. Таджиками же Дудин именует жителей горных районов современного Таджикистана – Нагорной Бухары, то есть применяет термин «таджик» лишь к особой историко-культурной группе народа – горным таджикам.

По тексту отчета можно почти детально проследить географию его маршрутов в разные годы.

Поездку 1900 г. Дудин начал с Самарканда, оттуда выезжал в Бухару, в Ургут, Джизак, затем через Ура-Тюбе, Ходжент отправился в города Ферганской долины – Коканд, Маргелан, Наманган и Ташкент, останавливаясь в каждом городе от пяти дней до месяца, много ездил по окрестным кишлакам. Эта поездка отчасти носила разведывательный характер: он выработывал принципы отбора вещей, приемы их приобретения, вникал в особенности повседневной жизни и культуры местного населения.

В 1901 г. Дудин поставил своей задачей исследовать районы расселения туркмен, «покончить с коллекциями сартовскими, положить начало коллекций киргизов и каракиргизов, а также и горных таджиков»<sup>2</sup>. Он выехал из Санкт-Петербурга в конце апреля. На этот раз его поездка началась с Красноводска, в окрестностях которого он рассчитывал «поколлектировать у иомудов», но к его приезду они уже откочевали из этих мест, поэтому из Красноводска Дудин по

<sup>1</sup> Подробно с библиографией по данному вопросу см.: Абашии С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007.

<sup>2</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 12.

железной дороге направился в Ашхабад и Мерв. Там он провел в общей сложности три недели, работая не столько в этих городах, которые не заинтересовали его ни архитектурой (за исключением развалин Старого Мерва и других архитектурных памятников старины), ни бытом местных жителей, сколько разъезжая по окрестным аулам, населенным туркменами-текинцами. Из Мерва Дудин совершил также почти трехнедельную поездку в Тахта-Базар, близ которого обитали племена туркмен-сарыков. Но затем, опасаясь, что не хватит времени на осуществление всех планов поездки этого года, и отмечая в отчете, что для охвата других туркменских племен необходима специальная экспедиция, выехал в Самарканд<sup>1</sup>.

Из Самарканда он на 10–12 дней съездил в Бухару, а по возвращении отправился в горные районы Бухарского ханства – в Нагорную Бухару. Его путь пролегал через перевал Тахта-Карачи в Шахрисябз, оттуда – в Яккабаг, Гузар, через ущелье Бызгала хона, или Железные Ворота, к Дербенту и Байсуну, и далее – в Каратаг, Душанбе, Гиссар, Файзабад, Бальджуан, Оби-Гарм в долине р. Киндала недалеко от ее впадения в Вахш, и, наконец, в Гарм в высокогорных районах Памира. От Гарма Дудин направился вдоль реки Сурхоб и далее по ее притоку – реке Кара-су в Алайскую долину.

В Алайской долине Дудин планировал заняться обследованием зимовий каракиргизов. Но сначала его целью был Восточный Туркестан. Продолжив свой путь вдоль Кара-су, он доехал до Иркештама, расположенного недалеко от китайской границы, и, миновав китайский пограничный пост у станции Мин-юл, въехал

в Кашгарскую долину. Через 5 дней он достиг Кашгара, где провел две недели, побывав и в городе Кашгаре, и в двух других крупных восточнотуркестанских городах – Аксу и Хотане.

Специальный сбор материалов по киргизам Дудин проводил уже на обратном пути, так как, вернувшись из Кашгара в Иркештам, через Терекдаванский перевал направился в сторону города Ош, проехав по восточным районам Алайской долины, где пролегли их основные кочевья. Из Оша в конце августа он прибыл в Самарканд и оставался там еще два месяца, обрабатывая собранные коллекции.

Экспедиция 1902 г. была вызвана, как писал в отчете Дудин, необходимостью «дополнения пропусков в собраниях, сделанных во время поездок 1900 и 1901 г., пропусков неизбежных при громадности района»<sup>2</sup>. Выехав из Санкт-Петербурга в начале мая, он направился в Самарканд, где занялся подготовкой поездки к киргизам и каракиргизам, сложный маршрут которой Дудин подробно приводит в отчете. Ее он начал из Ташкента, откуда, наняв вьючных лошадей, направился через Чимган по долинам рек Чирчик, Пскем, Чаткал, Талас к Турпакбельскому перевалу. По реке Чирчик осмотрел несколько киргизских зимовок, на реках Пскем и Чаткал – селения горных таджиков Брич Мулла (на р. Чаткал) и Богустан, Нанай, Пскем (на р. Пскем). Перейдя Турпакбельский перевал через ущелья Каракыз и Турпакбель, оказался в Мандантальской долине и далее через Мандантальский перевал вышел в долину реки Куркурсу, где побывал на стоянках киргизов. Затем отправился в урочище Минбулак и там «нашел довольно много кочевков киргиз-казаков», а оттуда – «по почтовому тракту

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 15.

<sup>2</sup> Там же. Л. 453.

от станции Бурнай через Аулие-ата до Мерке», посещая «в промежутках работы среди киргиз» сартовские кишлаки. Из Мерке Дудин возвратился в Самарканд, но на этом его экспедиция не закончилась. Из Самарканда он отправился в Ферганскую долину и объехал города Коканд, Маргелан, Андижан, Наманган и Чуст, а когда вернулся оттуда в Самарканд, «сделал несколько маленьких экскурсий по Зеравшанской долине с целью ознакомиться как с сартовскими, так и узбекскими кишлаками»<sup>1</sup>.

За перечнем географических названий стоят не просто сотни километров, но расстояния, преодоленные преимущественно пешком или верхом, на арбе или почтовых лошадях по опасным горным тропам, по степным дорогам и по пустыне. Одновременно приходилось решать задачи отбора и приобретения этнографических предметов, их транспортировки, фотографирования, общения с местным населением, что часто было делом далеко не простым. В городах, например, из-за «полной почти невозможности доступа в сартовские жилища или по меньшей мере в его важнейшую половину», Дудин вынужден был делать большинство покупок на базарах, у старьевщиков и «антикваров-промышленников», как называл он тех, кто занимался скупкой у населения и перепродажей коллекционерам и туристам произведений местных ремесел и промыслов<sup>2</sup>. Но о самих вещах, их особенностях, бытовании, продавцы обычно ничего не знали. Не помогли, как писал в отчете Дудин, и «расспросы на этот счет у местной интеллигенции и знатоков края... Наиболее сведущие из них могли много сообщить о прошлом края, о его истории, но их занимали либо археология, либо история и тому

подобные вопросы, но сведения их по части прошлого материальной культуры сартов были немногим больше моих собственных, некоторые вопросы, которые я ставил им, были для них и совершенно новы»<sup>3</sup>. Поэтому все многочисленные и подробные сведения о собранных им предметах, которые приведены в отчете, получены были Дудиным буквально по крупицам путем долгих и кропотливых «расспросов и розысков»<sup>4</sup> и большинство из них были впервые введены им в этнографическую науку. Немало сложностей возникало и при работе среди кочевников. Так, на Памире ему не удалось приобрести ни одного предмета у местных узбеков, как он называет в отчете встретившееся ему там тюркоязычные кочевые племена: только после долгого убеждения враждебно настроенных к нему людей его пустили в три юрты, «из которых предварительно все вынесли!»<sup>5</sup>

Но и при дружелюбном отношении населения работа Дудина как собирателя имела свои сложности. Рассказывая о гостеприимстве туркмен, он, например, пишет: «Гостеприимность их не лишена, впрочем, некоторого комизма. Вас – гостя – водят чуть не из юрты в юрту и в каждой угощают «чем бог послал». ...Этикет требует, чтобы вы – гость – всего этого хоть отведали, т.к. отказ обидит хозяина юрты, и после 3-й или 4-й юрты вы уже более или менее сыты; а между тем вам придется посетить еще непременно штук десять юрт, где вас ждет все то же самое; штук десять потому, что вы должны зайти ко всем более или менее влиятельным лицам аула, опять-таки чтобы не обидеть их. Но все это окупается тем, что вы услышите игру музыкантов на *дутапе*,

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 468.

<sup>2</sup> Там же. Л. 3–5.

<sup>3</sup> Там же. Л. 3–4.

<sup>4</sup> Там же. Л. 4.

<sup>5</sup> Там же. Л. 98.

каузе, а в ряде юрт сможете полюбоваться на хорошие коврики и *хорчжумы*»<sup>1</sup>.

Примечательно, что современным этнографам во время экспедиционно-собирательской и полевой работы в Средней Азии приходится встречаться с похожими проблемами: также или даже еще в большей степени сталкиваться с перекупщиками, «антикварами-промышленниками», заниматься путем долгих расспросов воссозданием уже почти забытой «истории» приобретаемых вещей – датировкой, особенностями изготовления и бытования, испытывать, с одной стороны, недоверие людей к «чужому» и «закрытость» перед ним, с другой – непривычное для европейца гостеприимство, требующее от исследователя знания тонкостей местного этикета. Дудин справедливо отмечает в отчете, что самым эффективным методом этнографической полевой работы в регионе является длительное проживание в одном месте, где к тебе привыкают, завязываются дружеские отношения и исследователь может постепенно знакомиться с бытом, обычаями и традициями местного населения<sup>2</sup>. Однако ему далеко не всегда, учитывая масштабы стоящих перед ним задач и протяженность территории, которую предстояло охватить во время каждой экспедиции, пришлось придерживаться этого метода, называемого современной в этнографии «включенным наблюдением». И это сказалось и на количестве предметов, и на объеме информации, собранных им по каждому народу.

В целом в собирательской работе Дудин старался следовать программе, которая была составлена им под руководством В.В. Радлова еще перед первой поездкой, зимой 1900 г. Прав-

да, программа касалась тогда только сартов, но Дудин применил ее впоследствии и при работе среди других народов региона. Программа подразумевала сбор артефактов по традиционным этнографическим темам – жилище, одежда и украшения, основные занятия, ремесла и промыслы, пища, утварь и другие, которые должны были иллюстрировать и дополнять фотографии, сделанные в ходе поездок<sup>3</sup>.

Информации о предметном мире каждого народа отведено в отчете наиболее значительное место, что объясняется первостепенной задачей, стоявшей перед Дудиным, – сбор вещевых коллекций. В разделах отчета предметы сгруппированы тематически (например, жилище, костюм, средства передвижения, езды и перевозки грузов, приспособления для курения, музыкальные инструменты, детские игрушки, предметы культа и другие), а при описании ремесел – по материалу и способу изготовления. Наряду с перечислением формальных признаков предметов (материала, формы, конструктивных деталей и т.п.), очень четких, делающих их вполне узнаваемыми, Дудин приводит сведения о технологических особенностях, используемых инструментах и приспособлениях, а также о применении в быту, что разносторонне демонстрирует традиционный предметный мир.

Однако стараясь быть объективным и в равной степени представлять в отчете все его сферы, он все же более подробно останавливается на предметах, имеющих художественное оформление. В культуре кочевников, например, его особое внимание заслужили ковры и ковровые изделия. Собранный им ковровая коллекция, хранящаяся в РЭМ, до настоящего времени считается одной из

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 39.

<sup>2</sup> Там же. Л. 21.

<sup>3</sup> Там же. Л. 1–2.

лучших в мире, а свое увлечение коврами Дудин сохранил на всю жизнь<sup>1</sup>.

В культуре оседлого населения таким приоритетом стала архитектура и декоративная отделка старинных зданий – мечетей, медресе, мавзолеев – росписью, керамическими изразцами и мозаикой. В отчете свой интерес Дудин объясняет тем, что хотел исследовать, как архитектура и декор древнего зодчества «вливали на те же элементы как сартовской архитектуры, так и на архитектуру киргиз и туркмен»<sup>2</sup>, но, безусловно, он отвечал и его собственному увлечению декоративно-прикладным искусством Средней Азии. Иначе трудно понять, почему этим не совсем профильным для этнографии темам Дудин, несмотря на насыщенную программу, уделил так много внимания: собрал сотни изразцов, фрагментов мозаики, резных колонн и капителей, сделал слепки с резных кирпичей разных архитектурных сооружений, посвятил им более ста пятидесяти фотографий и в отчете отвел значительное место их подробному описанию<sup>3</sup>. Однако это, пожалуй, единственная часть его экспедиционных приобретений, которая так и осталась невостребованной. Дудин планировал использовать привезенные им образцы для «декоративной уборки будущего среднеазиатского отдела музея»<sup>4</sup>, подразумевая под этим, очевидно, оформление экспозиции в залах музея. Но музей открыл для посетителей свои первые экспозиции только в 1923 г., и ни на них, ни на последующих экспозициях или выставках они так и не были показаны. Хотя другая цель Ду-

дина – сохранение «от неизбежного окончательного разрушения тех фрагментов декоративных украшений, которые отпали от стен зданий»<sup>5</sup>, – была достигнута: они уже более 100 лет хранятся в фондах музея<sup>6</sup>.

Особое внимание при сборе экспонатов с декоративным оформлением Дудин уделял приобретению как можно более старых по времени изготовления предметов, а не тех, которые были сделаны в его время, считая, что они имеют больше художественных достоинств и более достоверно отражают традиции народного творчества, чем новые. Так, описывая в отчете туркменские ковры, он отмечает: «Часто не уступая старым коврам в доброте и правильности тканья, новые ковры далеко хуже старых по красоте красок, их прочности и чистоте и строгости рисунка. Будучи окрашены анилиновыми красками, они имеют неприятный холодный общий тон, различные краски их орнаментации слишком яркие, плохо гармонируют друг с другом, отчего неприятный тон ковра делается еще более неприятным»<sup>7</sup>. О подобных явлениях он пишет в узбекском ковроткачестве, сетуя на то, что собрать достаточно полную коллекцию узбекских ковров сейчас, «пожалуй, труднее даже чем коллекцию текинских ковров»<sup>8</sup>. Высказывает сожаление и в отношении киргизского прикладного искусства: «И в вышивальном ремесле, как и в ковровом деле, в настоящее время происходят изменения, характеризующие упадок художественн[ого] вкуса под давлением новых жизненных условий и влияний»; почти прекратилось изготовление

<sup>1</sup> Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // Сборник МАЭ. Т. VII. 1928. С. 71–166.

<sup>2</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 473.

<sup>3</sup> Там же. Л. 112–125, 137–158.

<sup>4</sup> Там же. Л. 155.

<sup>5</sup> Там же. Л. 137.

<sup>6</sup> За исключением нескольких экспонатов, которые в 1935 году были переданы в собрание Эрмитажа.

<sup>7</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 55–56.

<sup>8</sup> Там же. Л. 412.

узорных циновок<sup>1</sup>. Упадок, по мнению Дудина, происходил и в художественных ремеслах сартов – керамическом<sup>2</sup>, медночеканном<sup>3</sup>, ткацком<sup>4</sup>, резьбе и росписи по дереву<sup>5</sup> и многих других. Поэтому, наряду с приобретением современных вещей, он старался покупать более старые, уже исчезнувшие с рынка, «но тем не менее еще сохранившиеся в хозяйстве сартов», выискивая их «среди всякого хлама мастерских различных ремесленников и у торговцев старьем»<sup>6</sup>. Благодаря такому подходу музей получил не только высокохудожественные образцы произведений среднеазиатского народного творчества, но и артефакты, датированные серединой и первой половиной XIX века, отдельные экспонаты – концом XVIII века, что сегодня представляет большую редкость для музейных этнографических собраний.

В отчете Дудин не ограничивается констатацией упадка в тех или иных отраслях ремесел и промыслов, а отмечает в каждом конкретном случае в чем он проявился, какие и почему произошли изменения. Его описаниям приобретенных в поездках предметов вообще свойственно применение сравнительно-аналитического метода, являющегося тогда еще новаторским в отечественной этнографии. Дудин сравнивает не только новые и старые по времени изготовления образцы, иногда даже с археологическими материалами, но и произведенные разными народами и в разных локальных центрах. Последнее в большей степени касается ремесленных изделий сартов – медночеканной утвари, керамики, тка-

ней, произведений кузнечества, столярного дела и других.

Раздел, посвященный сартам, – вообще самый значительный по объему, занимая более половины отчета, и самый насыщенный информацией. В определенной степени это объяснялось более благоприятными условиями, имевшимися в центральных районах Средней Азии для этнографической и собирательской работы. Большая часть этой территории входила в состав Туркестанского генерал-губернаторства, а Бухарский эмират, хотя и сохранил независимость, но находился под протекторатом России, и местные власти по ходатайству российского представительства в Бухаре предоставили Дудину возможность беспрепятственно передвигаться по его пределам<sup>7</sup>. Однако главная причина собирательского и исследовательского интереса Дудина и руководства музея заключалась в том, что на этой территории – в Бухарско-Самаркандском и Ташкентском оазисах, в Ферганской долине были сконцентрированы самые яркие достижения среднеазиатской цивилизации — градостроительства и архитектуры, художественных ремесел и промыслов, орнаментального искусства, которые всегда так привлекали европейцев и которые покорили воображение С.М. Дудина как художника еще со времен его первых посещений Средней Азии.

Среди сартов Дудин провел наибольшее количество времени: им была полностью посвящена его первая экспедиция 1900 г. и частично следующие две экспедиции. Он собрал более 2 тыс. предметов их бытовой культуры, сделал около 800 фотографий. Длительное проживание в сартовских городах позволило ему довольно

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 440–441.

<sup>2</sup> Там же. Л. 326.

<sup>3</sup> Там же. Л. 360–361.

<sup>4</sup> Там же. Л. 342.

<sup>5</sup> Там же. Л. 352.

<sup>6</sup> Там же. Л. 3.

<sup>7</sup> Дмитриев С. В. Штрихи к собирательской деятельности С.М. Дудина // СМАЭ. Т. 52. СПб., 2006. С. 97.



близко познакомиться с бытом местного населения и благодаря этому привести в отчете оригинальные описания многих явлений. При этом его принцип – описывать только то, что видел своими глазами. Поэтому, очевидно, в отчете не так много подробностей о жизни кочевых народов: расположение их аулов или стоянок на значительном расстоянии друг от друга не позволяли Дудину подолгу задерживаться на одном месте и вникнуть во все нюансы быта, стать свидетелем семейных и общественных событий. О киргизах Алая он, например, прямо пишет: «Как живут киргизы на зимовьях я не наблюдал. На летовках же предо мной мелькала только, так сказать, повседневная жизнь, из таких экстраординарных случаев, как рождение ребенка, свадьба, похороны предо мной не произошло ничего, поэтому я не возьму на себя смелость описывать здесь обычаи, сопровождающие все эти явления»<sup>1</sup>. Но в сартовских городах за три года он стал почти «своим». Особенно привлекательным для него был Самарканд. Отсюда начиналась его первая поездка по Средней Азии, здесь он впервые как собиратель этнографических коллекций окунулся в своеобразный мир культуры местных народов и сюда возвращался из всех странствий по Среднеазиатскому региону. В Самарканде Дудин сделал около 500 снимков различного содержания, тогда как во всех других больших и малых городах и кишлаках, где проживали сарты, – менее трехсот. Сам он объяснял это тем, что «нигде, кроме Самарканда, нельзя найти более типичных проявлений этой жизни. С ним в этом отношении могла бы поспорить лишь одна Бухара, но там я не мог произвести всего ряда затеянных работ за недостатком времени, и по-

этому еще, что там ко мне не так привыкли, как в Самарканде, где меня знали все и где мой аппарат никого не пугал»<sup>2</sup>.

Длительное проживание в местной среде, буквально вживание в нее позволило Дудину узнать и увидеть многое из того, что обычно было недоступно для иностранца. Так, описывая планировку двора и дом сартов, он приводит сведения не только о мужском пространстве, но и о женской части двора и женской половине дома, закрытых для посторонних, тем более мужчин<sup>3</sup>. А благодаря завязавшимся в течение трех лет знакомствам, он смог побывать в домах семей разного достатка, чтобы подробно привести в отчете их различия в планировке и в убранстве. В Самарканде, например, Дудин жил в одном из таких домов, и, приступая к описанию убранства жилища сартов, отмечает: «Чтобы дать более детальное представление об этом предмете, я опишу комнаты, в которых я жил в Самарканде»<sup>4</sup>.

По собственным впечатлениям он воссоздает на страницах отчета и такое уникальное явление среднеазиатских городов, как базары, справедливо подмечая их многофункциональность и социально-культурное значение, отличающие их от российских и европейских рынков: «Жизнь сарта вся проходит на улице. Здесь он работает, торгует, толкует о делах, развлекается зрелищами. Его дом со своим разделением на женск[ую] и мужскую половину, доступный для посторонних только во 2-й своей части, привлекает сарта только интимной стороной жизни. Вот почему базары, где сосредотачивается вся торговля и ремесленная жизнь город-

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 446.

<sup>2</sup> Там же. Л. 21.

<sup>3</sup> Там же. Л. 160.

<sup>4</sup> Там же. Л. 164.

ского населения в Средней Азии, носят совершенно отличный, только им свойственный характер»<sup>1</sup>. Главный базар Самарканда находился на центральной площади города – *регистан*, на которую выходили улицы с торговыми рядами, и сама она являлась местом торговли и времяпрепровождения горожан. Дудин жил на одной из этих улиц, недалеко от мавзолея Биби-ханым и мог ежедневно наблюдать шумную, многолюдную жизнь самаркандского базара. В свою очередь, самаркандские наблюдения позволили ему заметить особенности повседневной жизни в других сартовских городах и описать их в своем отчете.

Однако некоторые области культуры сартов так и остались недоступны Дудину или не могли быть исследованы им достаточно подробно. Это касается прежде всего ее «женской» части и, в частности, женского костюма. Запечатлеть его на фотографиях и «ознакомиться с костюмами сартовских женщин, а также и определить, так сказать, идеал костюма и вкус сартовской женщины»<sup>2</sup> Дудин имел возможность только на публичных женщинах, так как ни одна добропорядочная сартянка, тем более горожанка, не стала бы позировать с открытым лицом и без паранджи постороннему мужчине. По его мнению, различий в одежде не было, хотя на самом деле они существовали. Некоторые отличия в головных уборах публичных женщин, смешение в них гендерных, социальных и этнических типов подметил и сам Дудин: «верхний платок замужней женщины, повязанный непосредственно на голову или на тубетейку, тубетейку, обвязанную чалмой ташкентского типа, нечто похожее на *джаулук* киргизских замужних

женщин из белой *даки*, и т.п.», – однако этническое и локальное своеобразие женского костюма будет подробно освещено в научной литературе лишь в советское время, когда исчезнут религиозные и социальные препятствия к его изучению. Вместе с тем коллекции одежды, которую Дудин покупал на базарах и в частных домах, сведения о ней, полученные в результате расспросов людей и приведенные в отчете, стали одним из первоисточников для этнографов, занявшихся этой темой.

Ошибочных или спорных фактов и суждений в отчете Дудина вообще встречается крайне мало. Большинство его данных получило подтверждение в дальнейших этнографических исследованиях. Отдельные неточности обусловлены скорее объективными причинами, чем какими-либо серьезными упущениями с его стороны. Конец XIX – начало XX в. было временем активного накопления этнографических знаний о регионе, а их уточнение и углубление продолжается до настоящего времени. То же произошло с научным наследием Дудина: на протяжении почти ста последующих лет в музее происходило пополнение новыми экспонатами и дополнительными сведениями преимущественно тех тем, которые были представлены в его вещевых и фотоколлекциях и отражены в экспедиционном отчете, настолько они у него имели всеохватывающий характер. Многие этнографические данные Дудина стали отправной точкой для изучения и понимания культурного своеобразия народов Средней Азии. Пройдет немногим более двух десятков лет после его экспедиций, и большинство явлений предметного, семейного и социального мира, описанные им в отчете, начнут стремительно видоизменяться и отойдут в область «далекого прошлого», которое в свое

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 127.

<sup>2</sup> Там же. Л. 250–251.

время так привлекало собирателя. Но благодаря таким исследователям-очевидцам, как С.М. Дудин, сохраняется память о них и приоткрывается завеса, под которой скрывается удивительно самобытная, яркая и притягательная загадочным

языком своих символов культура, понять которую всегда стремились европейцы, отправляясь в путешествия на Восток, собирая коллекции и изучая этот удивительный мир, полный очарования древности.



Антон Ихсанов

## МАТЕРИАЛЫ АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВИЧА САМОЙЛОВИЧА (1880–1938) ПО ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ ТУРКМЕН В АРХИВАХ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Крупномасштабная теоретическая дискуссия относительно роли архивного знания в изучении истории государств Средней Азии, развернувшаяся в последнее время в академическом сообществе стран ЕС, США и Великобритании, несмотря на значительное различие в подходах, все же демонстрирует актуальность подобных изысканий<sup>1</sup>. Особое значение данная отрасль исторической науки приобретает в контексте исследования материалов, не опубликованных прежде. Кроме того, в связи с рассмотрением некоторых актуальных вопросов социально-экономической истории туркмен XVIII – начала XX в. значимую роль играет пересмотр известных рукописных памятников, в т.ч. экспедиционных заметок<sup>2</sup>.

В процессе работы по воссозданию сети туркмен-респондентов А.Н. Самойловича, одного из крупнейших российских тюркологов и исследо-

вателей туркменской литературы, удалось установить целый ряд факторов, связанных с рукописным наследием ученого, хранящимся в архивах города Санкт-Петербурга. В связи с выявлением новых материалов по социальной антропологии и истории туркмен начала XX в. появилась необходимость в написании данной статьи.

Следует отметить, что причиной публикации неизученных материалов является не только предстоящий в 2019 г. 150-летний юбилей В.В. Бартольда (1869–1930)<sup>3</sup>, но и процесс исследования истории отечественного востоковедения как в России, так и за рубежом. В частности, речь идет о работах А. Бустанова, Р. Беккина, М. Батгиса, А. Моррисона, М. Соегова, В. Клемент, С. Горшениной-Рапэн и др. В контексте исследований наследия А.Н. Самойловича следует отдельно упомянуть желание П. Сартори, профессора Австрийской академии наук, опубликовать все неизданные статьи и дневниковые заметки ученого (осенью 2017 г. доктор Сартори приступил к обработке серии документов в архивах Астрахани, Москвы и Петербурга). Однако весьма целесообразным представляется и публикация этих заметок в русскоязычном научном поле.

<sup>1</sup> В качестве примера, на последней региональной конференции Общества изучения Центральной Евразии (Central Eurasian Studies Society – CESS), прошедшей в Бишкеке в июне-июле 2017 г., соответствующий вопрос был выделен в отдельную секцию (HI-05), в ходе которой особое внимание уделялось, в частности, предисловию к изданию «Исследования по социальной истории Центральной Азии (XIX – начало XX в.)». *Sartori, P.* Introduction: On the Social in Central Asian History: Notes in the Margins of Legal Records [Text] / P. Sartori // *Explorations in the Social History of Modern Central Asia (19th- Early 20th Century)*. Leiden–Boston, 2013. P. 1–23.

<sup>2</sup> *Khazeni A.* The Turkmen in Eighteenth and Nineteenth Century Persian Chronicles // *Central Eurasian Studies Review*. 2007. Vol. 6. № 1–2.

<sup>3</sup> *Бухарин М.Д., Попова И.Ф.* История отечественного востоковедения в переписке В.В. Бартольда и Н.Ф. Петровского (1893–1908 гг.) из архивных собраний Российской академии наук // *The Journal of Modern Russian History and Historiography*. 2017. No. 10. P. 125–184.

Следует оговориться, что процесс изучения рукописного наследия А.Н. Самойловича начался довольно давно, однако был затруднен значительной разрозненностью материалов по архивным фондам. Важной вехой в изучении данных манускриптов стало издание «Тюркологического сборника, 1974» и «Известий Академии наук Туркменской ССР. Серия: «Общественные науки»<sup>1</sup>, основанных на программах двух форумов, посвященных работам известного востоковеда, прошедших в Ленинграде (1973) и в Ашхабаде (1979–1980). В 1971 г. на туркменском языке была опубликована работа Д. Нуралыева (1936–2007) «Академик А.Н. Самойлович о туркменской литературе»<sup>2</sup>. Данная монография базируется не только на анализе открытий ученого в процессе изучения литературного наследия туркменского народа, но и на переписке между академиком и Ходжалы муллою, интеллектуалом и знатоком местной поэзии. Следующей значительной вехой в попытке описания методологии работы академика стала книга «Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография», составленная Г.Ф. Благовой (1927–2013) и изданная в Москве в 2008 г.<sup>3</sup> Некоторые фрагменты прежде неизданных рукописей А.Н. Самойловича включены в собрание сочинений бывшего директора Национальной библиотеки Туркменистана, А. Язбердиева<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Данные издания основаны на прошедших в Ленинграде и Ашхабаде конференциях, последняя из которых была посвящена 100-летию со дня рождения А.Н. Самойловича. Тюркологический сборник. 1974 / под ред. А.Н. Кононова, С.Г. Кляшторного, Ю.А. Петросяна, С.С. Цельникера. М., 1978; Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия: «Общественные науки». № 3. Ашхабад, 1981.

<sup>2</sup> *Nuralyzew D. Akademik A.N. Samozlowiç Türkmen edebizaty hakynda. Aşgabat, 1971.*

<sup>3</sup> Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография / сост., авт. ст. и биографии Г.Ф. Благова. М., 2008.

<sup>4</sup> *Язбердиев А. А.Н. Самойлович о дореволюционных хивинских книгохранилищах и книгопечатне / Избранные*

Однако все эти работы имели свои недостатки. Например, несмотря на то, что Г.Ф. Благова опубликовала значительный объем научной переписки ученого, часть материалов так и не была включена в ее книгу. В частности, в данной работе не оказалось писем от просветителей и деятелей культуры, многие из которых играли важную роль в процессе становления академических институтов в Туркменистане (М. Гельдиев, А.А. Карелин); записок и коротких заметок (С.М. Дудин); серии писем, связанных с критикой деятельности ученого (А.П. Поцелуевский, С.Е. Малов).

Тем самым, очевидна необходимость в новом исследовании тех фрагментарных отрывков знаний и информации о туркменах, разбросанных в архивах Санкт-Петербурга и других городов России, связанных как с именем А.Н. Самойловича, так и его коллег. Соответственно необходимо кратко обозначить уже известные материалы, а также возможные точки для дальнейших изысканий.

Собрание материалов А.Н. Самойловича начало формироваться в 1942 г., когда сын ученого, Платон Александрович, предоставил некоторые из рукописей отца на сохранение в Архив востоковедов нынешнего Института восточных рукописей Российской академии наук. В 1949 г. данный фонд (Ф. 81) был разделен между Санкт-Петербургским филиалом Архива РАН (Ф. 782) и Российской национальной библиотекой (Ф. 671)<sup>5</sup>.

статьи: в 10 т. Т. 2: Возникновение и распространение книгопечатания в Туркменистане, Средней Азии и Ближнем Востоке. Ашхабад, 2012. С. 246–253.

<sup>5</sup> Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения. Ч. III. М., 1990. С. 53.

Фонд А.Н. Самойловича в СПбФ АРАН (Ф. 782) состоит из двух описей: Опись 1 – рукописные материалы с 1908 по 1933 (17 материалов), Опись 2 – письма с 1900 по 1938 гг. (49 материалов). Данные описи включают в себя такие знаковые источники для изучения истории туркмен, как письма М. Гельдиева (Д. 15), А.А. Давлетшина (Д. 18), Г.В. Епинатьева (Д. 21), А.А. Карелина (Д. 24), Ходжалы-муллы (Д. 46). Некоторые значимые рукописи содержатся и в фондах других востоковедов, в частности, С.Е. Малова (Ф. 1079), И.Ю. Крачковского (Ф. 1026). Большинство представленных фондов имеют оцифрованные описи, с которыми можно ознакомиться через Информационную систему Архивов РАН (<http://isaran.ru>). Однако часть указанных записок все еще остается неизученной и требует более пристального внимания со стороны специалистов. Например, письма художника А.А. Карелина, игравшего значимую роль в разработке герба Туркменской ССР, художественного оформления журнала «Туркменоведение»<sup>1</sup>, в формировании коллекций местных музеев, а также хорошо знавшего внутреннюю обстановку в новообразованных научных институтах Туркменистана раннесоветского периода, – все это осталось за пределами внимания ученых, несмотря на наличие исследовательских работ, посвященных этому человеку<sup>2</sup>. Значительный интерес с точки зрения изучения развития туркменской филологической науки представляет и единственное

сохранившееся письмо М. Гельдиева<sup>3</sup>, а потому следует привести его целиком.

*Hormetli joolbaşsýmýz  
akadiimik A.N. Samajloovça!*

*Hormetli salaamdan soň, «Türkmen dili grammatykasý»nyň bir nusgasýny birinçi gezekde size taqdyrm etmek maanawy boorçym bolsa-da, uşaqdüşek aladalarym sebepi, şy gyne cenli, bu boorçymy jerine jetirip bilmän geldim. Heriine meniň meniň by kemciligimi gecürsiňiz diyip, umýt edjärin. Indi bolsa ine şy bir nusga «Türkmen dili grammatykasý»nyň öözimden jädigär holman sýpaty bilen size taqdyrm edjärin.*

*Bu grammatyqa öziňize mälim mäniň kimiin aaz bilimli, kem teçribeli, jööne hevesekler taajýndan birinçi jöela jeke teçribe sýpaty bilen jazýldygýndan, belki özün ulý nazarý jaňlyşlary-da bola-biler. Heriine bøjle jaňlyşlary-da öziňiz kimiin, 20-30 jollardan bəri Türkmen dili hem edebijaaty ugrynda giije-gyndiir aarmaan-jaadamaan işläp gelen hormetli, bilgiclerimiziň joolbaşsýqlary bilen dyzeders diyip, umýt edjars.*

*Şuny-da ajdýp ötejin - kitaabiň iň myhim bөөlegi bolan «qoşymalary görkezilen bir nice jerde, olar aarasýndaaqý qoşma (+) belgisi, ööz jerinde düşmedikleri baar, heriine by jaňlyş, oqýsýlary qaarçaşdýrarlyq bolsa-da, basmahaana taajýndan bolan jaňlyşlyq-da.*

*Hormetli Raiisa Grigöörivnaa, öözine ajratýn men-den hem meniň хаанытм Maarija Illaryoonovnadan salaam taqdyrm edersiniiz. Şyndilikce hoş sag bolý.*

*Hormet bilen: M. Geldijif.*

<sup>1</sup> Мурадов Р.Г. Парадигма «Туркменоведения» // Культурные ценности: международный ежегодник. 2000–2001. СПб., 2002. С. 164–178.

<sup>2</sup> Новокрещенцова Т.М. Деятельность художника А.А. Карелина в Туркменистане в 1925–1928 гг. (на правах рукописи).

<sup>3</sup> О нем: Edgar A.L. Tribal Nation: the making of Soviet Turkmenistan. Princeton, 2004. P. 133–163.

<sup>4</sup> В данном случае приводится оригинальный текст письма на туркменской латинице, использовавшейся в 1930-х гг. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 15.

*Нашему уважаемому наставнику  
Академику А.Н. Самойловичу!*

*После уважительного приветствия, хотя (bolsa-da) моей обязанностью было первое представление [Вам] экземпляра «Грамматики туркменского языка», по причине небольших хлопот, до сего дня я не знал, смогу ли выполнить эту миссию. Я выражаю надежду, что Вы простите мой промах. Теперь же представляю Вам с ... (holman syraty?) вот эту мою собственную подарочную копию «Грамматики туркменского языка».*

*По моей грамматике Вам видно, что у меня могут быть серьезные ошибки ввиду малограмотности и небольшого опыта, но эта работа написана на основе данного опыта. Все же мы надеемся, что внесем необходимую правку, руководствуясь Вашими знаниями, поскольку Вы, уважаемый, тот человек, который уже 20–30 лет денно и нощно неустанно работает над изучением туркменского языка и литературы.*

*Об этом я упомяну тоже – в самой важной части книги, где указаны примеры сложения, знак (+) напечатан в неправильных местах. Возможно, такие опечатки и сбивали с толку учеников. Тому виной Дом печати.*

*Лично передавайте привет уважаемой Ларисе Григорьевне от меня и от моей супруги, Марии Илларионовны. А на этом все, до свидания.*

*С уважением: М. Гельдиев<sup>1</sup>.*

В свою очередь, Фонд, полученный РНБ, был разделен между специализированными отделами, а потому работа с ним затруднена. В частности, бывший руководитель Отдела национальных литератур А.С. Асватуров отмечал, что

многие книги имеют дарственную надпись, посвященную востоковеду, однако данные отметки не указываются в каталогах, а потому поиск книг из собрания А.Н. Самойловича затруднен<sup>2</sup> (в указанном отделе хранится свыше 17 808 изданий на туркменском языке с 1907 г. и далее)<sup>3</sup>. Тем не менее в описи фонда Отдела рукописей (Ф. 671) соответствующей библиотеки указано более 375 единиц хранения, связанных с именем великого тюрколога. Среди них несколько неизданных работ по туркменской этнографии и истории, в частности «Разновидность туркменской игры в бабки» (Д. 119)<sup>4</sup>, «Этнографические мелочи из дневников путешествовавшего по Туркмении» (Д. 120), «Сказание о Кошут-хане» (Д. 95), «Туркменские отзвуки на Геок-тепинские события» (Д. 112), «Список налогов, собранных с туркмен, написанный Обой-боз-башем в 1902 г.» (Д. 113), «Рукопись Мулла-Аваз-кази по истории туркмен», включающая описания событий 1747, 1834, 1857, 1881 гг. (Д. 110), «Список туркмен, присутствовавших на семинарах в 1927–1928 гг.» (Д. 71), «Сборник Махтумкули, записанный рукой Мулла-Мирза-бека в 1909 г.» (Д. 89). Кроме того, туркменский материал включен и в другие работы ученого, в частности материалы по среднеазиатской кухне (Д. 125),

<sup>2</sup> Асватуров А.С. Книги из библиотеки академика А.Н. Самойловича в фонде ОНЛ // 12 Международная конференция. Крым 2005: библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса. [Электронный ресурс] // URL: [http://gpntb.ru/win/inter-events/crimea2005/disk/144.pdf] (дата обращения: 14.09.2017).

<sup>3</sup> Информация предоставлена заведующей ОНЛ Жабко Шуханой Симиковной.

<sup>4</sup> Отдельные выдержки: Джикиев А. А.Н. Самойлович об этнографии туркмен // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия: «Общественные науки». № 3. Ашхабад, 1981. С. 21–24.

<sup>1</sup> Перевод – Ихсанов А.Р., Ломанова Х.А.

речи (Д. 32<sup>1</sup>, Д. 376<sup>2</sup>) и др. Значимый интерес в контексте уже указанной выше темы становления туркменской филологической школы представляет переписка ученого, особенно с А.П. Поцелуевским (Д. 246), которая была опубликована Г.Ф. Благовой не полностью. Значительную роль в изучении вопросов социально-экономической истории Туркестана и некоторых регионов России начала XX в. могут сыграть 26 блокнотов экспедиционных заметок, включающих в себя описание поездок в Закаспийскую область в 1902 г.<sup>3</sup> (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 77), в 1906–1907 гг.<sup>4</sup> (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 78–79), Турцию и Крым в 1907–1911 гг. (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 80), Сибирь, Алтай и Туркменскую ССР<sup>5</sup> (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 81). Кроме того, эти заметки включают в себя описание революции 1905 г., взаимоотношений с коллегами, план автобиографии и выписки из различных материалов (например, ОР РНБ. Ф. 671. Д. 77. Книжка 2) или (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 78. Книжка 3). Очевидно, что данный архив требует дальнейших изысканий, в частности связанных с анализом материалов Отдела национальных литератур.

<sup>1</sup> Речь его на совещании при ТЦИКе по вопросу о постановке научно-исследовательского дела в Туркменской ССР.

<sup>2</sup> Выступление на I Лингвистическом съезде в Туркмении по докладу Давлет-Мамедова. Выписка из стенограммы ЦГА Туркменской ССР, сделанная Д. Нуралиевым.

<sup>3</sup> Маршрут проходил через Казань, Сызрань, Саратов, Царицын, Астрахань, Баку, в самой области посещены: Красноводск (ученый прибыл в этот город сразу после отъезда эмира Бухарского), Асхабад, Багир, Геок-тепе-1, Мерв, Иолотань, Кушка, Аннау.

<sup>4</sup> Маршрут проходил по железной дороге через Оренбург, казахские степи, побережье Аральского моря, Петровск, в рамках полугодового путешествия посещены: Ташкент, Бухара, Самарканд, Чарджуй, Байрам-Али, Мерв, Агыр-баш, Кошут-бэнд, Пору-кала, Иолотань, Асхабад, Красноводск, Челекен.

<sup>5</sup> После саммита в Баку в 1926 г. посещены: Асхабад, Мерв, Тахта-Базар, Пендинский оазис, Таш-кепри, Иолотань, Таймаз.

Если обращаться к теме фиксации бытовых сцен на пленку, то в экспедиционных заметках и письмах А.Н. Самойловича упомянуты многочисленные фото- и аудиосеансы с туркменским населением. Однако в настоящее время не удалось точно установить судьбу фотографий (1902 по 1907 гг.)<sup>6</sup> и аудиозаписей (1902 г.). Достоверно известно, что старейшие фотографии авторства А.Н. Самойловича, хранящиеся в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, датируются 1908 г. и сделаны во время экспедиции в Хорезм (данные изображения оцифрованы, и с ними можно ознакомиться на сайте Кунсткамеры<sup>7</sup>). Фотоматериалы из Российского этнографического музея и Института изучения материальной культуры РАН – более поздние (с 1911 г.) или имеют отношение к иным областям исследований (в частности, археологии и этнографии других народов<sup>8</sup>). Тем не менее в декабре 2017 г. во время установки памятного знака «Последний адрес» на доме, в котором жил ученый, внучка А.Н. Самойловича, Марина Платоновна Климович-Самойлович, предоставила в пользование работника ИВР РАН С.Л. Шевель-

<sup>6</sup> За исключением двух фотографий крупного праздника, опубликованных в статье «Туркменские развлечения». *Самойлович А.Н.* Туркменские развлечения // Ежегодник Русского антропологического общества при Санкт-Петербургском университете. Т. 3. С. 65–82.

<sup>7</sup> Каталог изображений // Кунсткамера. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.kunstkamera.ru/kunst-catalogue/index.seam?path=676%3A1057%3A3558994&c=PHOTO&c id=302828] (дата обращения: 24.12.2017). *Прищепова В.А.* Первые коллекции по этнографии туркмен в собраниях МАЭ: конец XIX – начало XX в. (на правах рукописи).

<sup>8</sup> Восемь фотографических коллекций: 4187 – ногайцы; 4188 – туркмены ставропольские 1912 г. (41 штука по описи); 4191 – туркмены ставропольские (1 штука); 4192 – татары (1 штука); 4193 – туркмены Крыма (в наличии 1 штука из четырех); 4830 – туркмены (1 штука). По информации заведующей Отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, Л.Ф. Поповой.



чинской и аспиранта НИУ ВШЭ А.Р. Ихсанова целый ряд биографических документов. Среди этих материалов удалось найти две фотографии, сделанные в Мерве<sup>1</sup> и в Самарканде в 1906 г.<sup>2</sup>

Что касается аудиозаписей, в Санкт-Петербурге, в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН хранится несколько восковых роликов с записями пения туркменских бахши (52 песни), которые были записаны С.Г. Рыбаковым в Мерве в 1899 г. (коллекция № 1900–1949)<sup>3</sup>. Несмотря на опасения, что аудиозаписи А.Н. Самойловича могли быть повреждены в силу высокой температуры, а потому не сохранились до нашего времени, необходимо отметить, что приезд в 1902 г. ученого в Петербург вызвал большой ажиотаж относительно использования фонографа для филологических исследований<sup>4</sup>. Вполне вероятно, что записи все же были в Петербурге. Кроме того, в фотолаборатории ИВР РАН хранится несколько неповрежденных восковых аудиозаписей, которые до сих пор не были атрибутированы<sup>5</sup>. Существует вероятность, что данные валики принадлежали А.Н. Самойловичу. Нако-

нец, следует отметить, что ученый находился в переписке с В.А. Успенским, который ссылается на работы тюрколога с туркменскими бахши. Очевидно, что А.Н. Самойлович проявлял интерес к изучению туркменской народной музыки и собирал ее образцы. Следует отметить тот факт, что туркменские песни записывались и в 1927 г. в рамках работы Тюркологического семинара, о котором будет сказано ниже<sup>6</sup>.

Хотелось бы отметить еще несколько крупных архивов, содержащих сведения, связанные с туркменами, в формировании которых непосредственное участие принимал А.Н. Самойлович. Прежде всего речь идет о Восточном секторе Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета. Фонд туркменской литературы СПбГУ насчитывает несколько десятков изданий, привезенных туркменскими студентами и коллегами начиная с 1920-х гг. Подробная опись части материалов была произведена в 2014 г. во время подготовки книжной выставки «Нетленно слово Махтумкули», посвященной 290-летию со дня рождения туркменского поэта и мыслителя<sup>7</sup>. К важным публикациям следует отнести прежде всего работы А. Кульмухаммедова, Б. Кербабаева, А. Ахундова-Гургенли, А.П. Поцелуевского, а также целый ряд учебных пособий, переводных материалов и документов по работе различных конференций. В частности, речь идет о «Сборнике избранных произведений туркменского поэта Махтумку-

<sup>1</sup> Благодаря содействию М. Нику и работников финских архивов удалось установить факт присутствия на фотографии Франца Фон Фалера, с 1906 – начальника Мервского уезда, где работал А.Н. Самойлович. Изображенная сцена соответствует следующему описанию: «Был на открытии новой кибитки у переводчика управления. Голая кибитка. Угощение на террасе тама. Гер-мулла. Прыганье через (?) порог кибитки за платком. Борьба большая и др. Йей (Тей) бахшы. Призы и пам. Были Фалеры с Дм[итрием] Ник[олаевичем], Копица, команд[ир] каз[ачьего] полка, архитектор».

ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а (Агыр-баш, 28/ VIII.1906. № 3). Л. 70.

<sup>2</sup> Фотография с женой в городском парке.

<sup>3</sup> Абубакирова-Глазунова Н.Н. XX век: проблемы сохранения туркменского музыкального наследия (на правах рукописи).

<sup>4</sup> Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. С. 360–361.

<sup>5</sup> По информации заведующей фотолаборатории ИВР РАН С.Л. Шевельчинской.

<sup>6</sup> Восковые валики из коллекции Е.В. Гиппиус, З.В. Эвальд хранятся в том же институте. Абубакирова-Глазунова Н.Н. XX век: проблемы сохранения туркменского музыкального наследия (на правах рукописи).

<sup>7</sup> Поэта знают и чтут россияне: Дни Махтумкули прошли во многих городах Российской Федерации // Международный журнал «Туркменистан». № 5–6(110–111). 2014. С. 42–44.

ли», составленном Б.М. Кербабаевым и изданном в Ашхабаде в 1926 г. (46 газелей), собранных А. Кульмухаммедовым сборниках произведений Сеиди и Зелили, а также собственных произведений первого туркменского аспиранта СПбГУ и его научных работах<sup>1</sup>. Особое внимание следует уделить переводам программ РКП(б) на туркменский язык, печатному экземпляру «Роунак ал-Ислам», а также другим арабографичным изданиям на туркменском языке.

Обращение к теме туркменских студентов А.Н. Самойловича, проходивших обучение в Санкт-Петербурге, связано с упоминанием Центрального государственного исторического архива и Центрального государственного архива г. Санкт-Петербурга. Первым туркменским студентом, проходившим обучение в городе на Неве был Какаджан Бердиев, поступивший в 1910 г. на юридический факультет СПбГУ (ОР РНБ. Ф. 671. Д. 119). Именно при поддержке К. Бердиева были написаны работы «Разновидность туркменской игры в бабки», «Третье дополнение к указателю песен Махтумкули», внесены дополнения в списки хивинских и туркменских кушаний. А.Н. Самойлович указывает, что после К. Бердиева в Санкт-Петербурге проходили обучение еще три туркменских студента-медика. Один из первых массовых наборов туркменских студентов связан с образованием Ленинградского восточного института им. А.С. Енукидзе. В данном учебном заведении А.Н. Самойловичу удалось организовать Тюркологический семинар, целью которого было

изучение истории и культуры тюркских народов<sup>2</sup>. В ЦГА СПб хранится Фонд Р-7222, включающий в себя многочисленные материалы, связанные с судьбой первых туркмен-студентов указанного отделения. Следует отметить, что работу по отбору потенциальных студентов ученый начал еще после Тюркологического съезда в Баку в 1926 г. В одном из дневников, хранящихся в РНБ, приведен список «Полезных туркменских работников».

#### *Асхабад*

1. *Куль Мухаммедов*
2. *Кафуров (в редакции) – махтум*<sup>3</sup>
3. *Шемседдин Керими (учится в партиколе, интересуется языком, махтум)*
4. *Кер Бабаев в журнале Токмак, теке из Тедежена*

#### *Мерв*

1. *Мухаммет Мурад – сотрудник Успенского – теке*
  2. *Аид Оразов – теке – учитель*
- Каахка*
1. *Учитель Нуры Ишанов (Ишануров?)*<sup>4</sup>

В ЦГА СПб содержится уже рекомендация на имя ректора.

*Гражданину Ректору Лен[инградского] И[нститу]та Вост[очных] Яз[ыков]*

*Согласно зафиксированного в протоколе постановления Совета задания ректора Л.И.В.Яз. гражд[анина] Воробьева и Нар[одного] Ком[иссариата] Просвещения Т.С.С.Р., я произвел от-*

<sup>1</sup> *Söyegov M. Sovyetler devrinde mazlum bir Türkmen aydını, Abdülhekim Kulmuhammedov. Bilig. İstanbul, 2000. Sayı 13 (Bahar). S. 93–113.*

*Soegov M. Les écrivains djadides turkmènes A. Kulmuhammedov et O. Veraev sur eux-mêmes et sur leur époque. Slovo: Le discours autobiographique à l'épreuve des pouvoirs Europe. Vol. 47. Paris, 2016. P. 255–270.*

<sup>2</sup> Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. С. 350.

<sup>3</sup> Махтум и теке – обозначение племенной принадлежности.

<sup>4</sup> ОР РНБ. Ф. 671. Д. 81. Книжка 17 (Кисловодск, 1927).

бор слушателей для Турколог[ического] Семинария, причем оказалось, что число лиц, достойных принятия в Семинарий, превысило норму в 3 человека. Один из кандидатов – Куль Мамедов (не смешивать с аспирантом Куль-Мухаммедовым<sup>1</sup>) выехал в Ленинград до моего приезда в Ашхабад, и я не мог проверить его пригодность. Я произвел коллоквиум следующим 4 лицам:

Керими – обладает учительским стажем, проявляет активный интерес к языкознанию, обнаружил знакомство с научной лингвистикой по книгам на к...ско (крымско?)-татарском и азербайдж[анском] языках, владеет русским языком. Безусловно подходит для Турк[ологического] с[емина]рия.

Кер-бабаев – литератор, активно интересуется изучением туркм[енской] литературы, член Туркм[енского] Литер[атурного] Общества, имеет некоторые познания в русском языке, признается ценным для Туркменистана работником. Я считаю возможным и желательным допустить его в Туркол[огический] Семинарий.

Ходжам-бердиев – овладевший русским языком и интересующийся историй товарищ с достаточным... общим развитием... Следовало бы принять.

Бурунов – литератор, поэт, несколько знающий русский язык; интересуется литературой, считается местным ценным работником. Весьма желательно допустить его, как и Кер-Бабаева, в Туркол[огический] Семинарий, как активного работника Туркм[енского] Литер[атурного] Общества.

Профессор А. Самойлович

13-IX-27

Асхабад<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О нем: ЦГА СПб. Ф. 7222. Оп. 30–31. Д. 1433; Оп. 27. Д. 152.

<sup>2</sup> ЦГА СПб. Ф. 7222. Оп. 8. Д. 21. Л. 35–36.

В дальнейшем в списке туркменских студентов института значатся уже 15 человек<sup>3</sup>. В 1931 г. был произведен новый набор<sup>4</sup>.

Судьба туркменских студентов СПбГУ нашла свое отражение в работах не только петербургских специалистов, которые включили их имена в издание «Многоязычный мир Петербургского университета» из серии «Знаменитые универсанты»<sup>5</sup>, но и туркменских ученых, например, М. Соегова, который издал целую серию статей, посвященных их судьбе и научным достижениям. Отдельные сведения, которые нуждаются в значительной правке, содержатся и в очерке Г.П. Васильевой<sup>6</sup>. Документы ЦГА СПб. – это еще один источник, который может дополнить эти исследования.

Хотелось бы вернуться к упоминанию ИВР РАН. Материалы по истории Туркменистана, содержащиеся в Рукописном отделе института, хорошо знакомы многим туркменским специалистам, в частности речь идет о переписке

<sup>3</sup> Аннамурадов А., Азизов А., Геленов А., Кулиев Ч., Мередиалиев К., Ниязов М., Ниязов А., Кульмамедов А., Аннаев Э., Керими, Кербабаев, Бурунов, Иомудская, Кульмухамедов, Иомудский Е. // ЦГА СПб. Ф. 7222. Оп. 8. Д. 8. Л. 54.

<sup>4</sup> Перекрестный анализ личных дел, упоминаний в различных материалах и ведомостях позволяет говорить о следующих персоналиях туркменских студентов той эпохи: Атабай Аннамурадов, Аман Мурад Аннануров, Куван Азизов, Караджа Бурунов, Абдулла Геленов, Дэсте Гуль Йомудская, Йеген Сердар Йомудский, Шамсетдин Керими, Сапар Ниязов, Ата Ниязов, Чары Кулиев, Алламурад Кульмамедов, Абдульхеким Кульмухамедов, Берди Кербабаев, Сейитджемал Гафуров, Мьяликули Ниязов, Джума Аманов, Анна Мередов, Абдулходжак Бердыев, Мередиалиев, Эмин Мухаммедович Аннаев.

<sup>5</sup> Многоязычный мир Петербургского университета: [очерки] / Культурный фонд «Знаменитые универсанты СПбГУ». СПб., 2010. С. 173.

<sup>6</sup> В частности, о Йеген Сердаре и Дэстэ Гуль Йомудских. *Васильева, Г.П.* История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке (конец XVIII – XX века): очерки. М., 2003. С. 80–82.

А.Н. Самойловича и его информантов (Мулла Сабур, Ходжалы мулла, Мулла Аваз-кази), переписанных ученым рукописях и иных книгах<sup>1</sup>. В то же время значительные вопросы вызывает Архив востоковедов. Новейшие исследования позволяют говорить о том, что многие рукописи, заметки и фотографии, принадлежавшие А.Н. Самойловичу, оказались в фондах его коллег и знакомых, а также в общих собраниях института. В частности, речь идет о фотоархиве, персональных фондах А.А. Давлетшина (Ф. 70), П.П. Иванова (Ф. 124). Существует вероятность наличия рукописей А.Н. Самойловича в личном фонде академика А.Н. Кононова, который, к сожалению, находится в стадии передачи в СПбФ АРАН, а потому не доступен для читателей.

Отмечу и домашний архив потомков исследователя. Им удалось бережно сохранить целый ряд весьма важных материалов, прежде всего – фотографий. Структура домашнего архива состоит из корпуса официальных документов, рисунков и фотографий, переписки как А.Н. Самойловича, так и его сына П.А. Самойловича, остатков библиотеки ученого, его личных вещей, а также различных материалов об А.Н. Самойловиче, которые были присланы Д. Нуралыевым, А. Моллаевым, Ф.Д. Ашниним.

К официальным документам относятся грамоты от Императорского Русского Географического общества, Академии наук, Императорского Русского Археологического общества, Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, письмо от ректора СПбГУ, свидетельство о браке, личный листок по учету кадров, пенси-

онная книжка и проездной. Существует вероятность, что эти документы будут переданы на сохранение в ОР РНБ. Среди изобразительных материалов выделяются зарисовка туркменского быта, фотографии 1906 г., карточка со среднеазиатскими коллегами (удалось установить М. Гельдиева и А. Геленова), изображение двух туркмен на аэроплане во время выставки в ГУМе (Москва) в 1920–1921 гг., а также потрясающий альбом фотографий революционных Хивы и Бухары, сделанный во время миссии Наркоминдела в 1920–1921 гг., о котором С.Л. Шельчинская и А.Р. Ихсанов готовят отдельное сообщение. В настоящее время ведется работа над определением адресатов некоторых писем и открыток, найденных в архиве ученого. В свете обозначенной темы следует отметить, в частности, вопрос об издании статьи «От Чарджуя до Керки по Аму-Дарье» в журнале «Море». Кроме того, хотелось бы привести в данной статье заключение известного специалиста по текстилю и ковровым материалам Е.Г. Царевой (МАЭ РАН) относительно сохранившихся личных вещей А.Н. Самойловича, в частности, небольшой ковровой коллекции. Речь идет о трех подушках, наполненных конским волосом (две сделаны из торбы, узор теке, Южный Туркменистан, одна – возможно, геклен; на одной из подушек надпись арабицей, на одной стороне – «Туркменистан», на другой – «ТССР, год 1929»), о ковре (возможно, геклен, требуются дополнительные исследования – либо Юго-Западный Туркменистан, либо Хивинский оазис), о халте с использованием икатного адраса (игдыр, Средняя Амударья), о капуннуке<sup>2</sup> (район Керки, Средняя Аму-

<sup>1</sup> Дмитриева Л.В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. М., 1980. *Nuralyzew D. Akademik A.N. Samozłowicz Türkmen edebizatı hakynda. Aşgabat, 1971.*

<sup>2</sup> Карпунк – П-образное украшение над входом в юрту. В некоторых материалах называется гапылык (gapylyk). Туркмены. М., 2016. С. 565.

даря). В заключение необходимо отметить, что в домашней библиотеке сохранилось несколько книг, бывших в собственности ученого, в частности – издание «Персидские лирики X–XV вв.» (Москва, 1916) с памятной надписью и подписью профессора А. Крымского.

Тем самым очевидно, что материалы по истории и этнографии туркмен в архивах г. Санкт-Петербурга, многие из которых связаны с именем А.Н. Самойловича, до сих пор не исследованы и ждут не только классификации и систематизации, но и тщательного описания и изучения. Хотелось бы отметить вклад, который вносят туркменские ученые в исследование хранящихся в России материалов по истории и

этнографии Туркменистана. Например, в 1999 г. О.А. Гундогдыев и А. Курбанов были командированы в Москву для сбора источников по истории туркмен XVIII–XX вв. в местных архивах<sup>1</sup>. Безусловно, подобного рода экспедиции и командировки туркменских коллег являются как важным аспектом двухстороннего научного сотрудничества, так и подспорьем для дальнейших совместных изысканий, связанных с изучением историко-культурного наследия туркменского народа.

---

<sup>1</sup> Гундогдыев О.А., Курбанов А.Д. Московские архивы о Туркменистане XIX – первой четверти XX в. (На правах рукописи). Ашхабад, 2011.



Павел Дятленко

## ЕВГЕНИЙ ДАРНОВСКИЙ: ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ ПЕШЕГО ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ОМСКОЙ, АКМОЛИНСКОЙ И СЕМИПАЛАТИНСКОЙ ОБЛАСТЯМ В 1927 г.

**М**астер, даже внезапно покидая этот мир, почти всегда оставляет после себя какие-либо видимые, осязаемые результаты своего таланта. Ученый оставляет научные труды, художник – картины, писатель или поэт – книги и рукописи. И даже государство не всегда в силах полностью стереть все следы жизни человека. Так и получилось в случае с Евгением Николаевичем Дарновским.

Евгений Дарновский (он же Дарновский-Шимук) родился в русской семье в 1897 г. в городе Санкт-Петербург. Был грамотным, служащим и беспартийным<sup>1</sup>.

Судя по архивным документам, в конце 1920-х гг. Е.Н. Дарновский находился в дружеской и деловой переписке с этнографом, археологом, краеведом, искусствоведом и геологом И.А. Чеканинским<sup>2</sup>, работавшим в те годы в Казахстане, которому отправлял свои рукописные очерки и заметки по религии и этнографии сельского населения Омской, Акмолинской и Семипалатинской областей для последующей

публикации. Названные материалы не были опубликованы и отложились среди бумаг И.А. Чеканинского.

В 1942 г. документы И.А. Чеканинского, включая и материалы Е.Н. Дарновского, поступили на хранение в Центральный государственный архив Киргизской ССР (сейчас это Центральный государственный архив Кыргызской Республики), и из них был сформирован его личный фонд.

Материалы Евгения Дарновского представляют интерес, так как были написаны как путевые заметки во время его пешего путешествия по Омской, Акмолинской и Семипалатинской областям в 1927 г., еще до начала коллективизации сельского хозяйства, и показывают повседневную жизнь ряда общин, которая не сохранилась до наших дней.

Судьба Е.Н. Дарновского сложилась трагически. Его репрессировали дважды. Сначала он был арестован на станции Аляты Закавказской железной дороги (пригород города Баку) в 1937 г. по подозрению в шпионаже. Он был осужден Особым совещанием при НКВД СССР 16 сентября 1937 г. к 8 годам заключения в ИТЛ<sup>3</sup>.

По приговору Особого совещания Е.Н. Дарновский был отправлен в Колымские лагеря, где попал под так называемые «гаранинские» репрессии (по фамилии начальника Управле-

<sup>1</sup> Книга памяти Ставропольского края. [Электронный ресурс] // URL: <http://lists.memo.ru/index5.htm>

<sup>2</sup> См. подробнее об И.А. Чеканинском: *Дятленко П.И.* И. Чеканинский – исследователь Центральной Азии и Сибири // Н.М. Пржевальский и российские подвижники в изучении истории и культуры Центральной Азии: материалы научно-практической конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Н.М. Пржевальского, 26–27 июня 2009 г. / под ред. акад. В.М. Плоских. Бишкек, 2009. С. 48–60; [Электронный ресурс] // URL: <https://www.academia.edu/6670154/%D0%98>.

<sup>3</sup> Книга памяти Ставропольского края. [Электронный ресурс] // URL: <http://lists.memo.ru/index5.htm>

ния Северо-Восточных, т.е. Колымских, исправительно-трудовых лагерей полковника НКВД С.Н. Гаранина<sup>1</sup>).

Евгений Дарновский был повторно осужден Тройкой Управления НКВД по Дальстрою 8 августа 1938 г. по 58-й статье УК РСФСР и приговорен к высшей мере наказания (расстрел). Приговор приведен в исполнение 10 августа 1938 г. Е.Н. Дарновский был реабилитирован 16 августа 1989 г.<sup>2</sup>

Такова была печальная участь «свободного художника», как Е.Н. Дарновский подписывался под своими публикуемыми работами, в несвободной стране.

Но Иван Алексеевич Чеканинский, сам попадавший по политические преследования и побывавший в ссылке, сохранил в своем архиве рукописи очерков и заметок Е.Н. Дарновского, что спасло их от трагической участи автора.

Автор выражает искреннюю благодарность за помощь в сборе информации о Е.Н. Дарновском ныне покойному научному сотруднику НИПЦ «Мемориал» Сергею Алексеевичу Ларькову.

В начале корпуса публикуемых материалов приведены два письма Е.Н. Дарновского к И.А. Чеканинскому, которые объясняют историю путевых очерков и собранных образцов поэзии.

В текстах Е.Н. Дарновского проставлены только запятые и в квадратных скобках даны пропущенные по смыслу слова и буквы, все остальное сохранено в авторской редакции. Публикуемые тексты даны в том порядке, в каком они пронумерованы в архивном деле.

<sup>1</sup> Система исправительно-трудовых лагерей в СССР, 1923–1960: Справочник /Общество «Мемориал», ГАРФ / сост. М.Б. Смирнов; под ред. Н.Г. Охотина, А.Б. Рогинского. М., 1998. С.383.

<sup>2</sup> Книга памяти Магаданской области. [Электронный ресурс]. [http://www.memo.ru/memory/magadan/mag\\_5.htm](http://www.memo.ru/memory/magadan/mag_5.htm); <http://lists.memo.ru/index5.htm>

№ 1

Письмо Е.Н. Дарновского  
к И.А. Чеканинскому

21/VI-27

Аркад<sup>3</sup>

*Многоуважаемый Иван Алексеевич!*

*Позволю с дороги Вас и Вашу жену приветствовать и принести наилучшие пожелания.*

*На досуге имел время переписать «Мормонские песни» и, не откладывая их в долгий ящик, иллю. В Сергиополе (если Бог допустит совершит путь) перепису и воспроизведу в прозе описание бракосочетания мормонского с теми специальными песнями, на этот случай поющимися.*

*Комментарий к посылаемым стихотворениям нет времени сделать, а писать их небрежно не могу, так как это серьезная вещь.*

*Весь материал, имеемый о сектантских песнях, пришлю из Сергиополя и Алма-Ата.*

*К Вам же покорнейшая просьба использовать имеемое в печать, не дожидаясь полностью, и сообразованно выслать мне экземпляр печатного.*

*На досуге, который если будет иметься, займусь серьезной работой по этому вопросу, а возможно, и новыми изысканиями, если будут около Алма-Ата секты. К осени (если позволят все препятствия, а наипаче Бог) проеду к источнику песен, былин (и вы готовьтесь) и полностью изыщем мормонскую литературу, предания и песни.*

*Не продолженный стихотвор. мною записаны к[а]к образец, ибо полностью их записать*

<sup>3</sup> Аркат – пикет в районе Луначарской волости Семипалатинского уезда, расположенный на Семипалатинско-Сергиопольском тракте, на расстоянии 20 км от волостного центра с. Шереметьевского и в 158 км от Семипалатинска. Все названия даны по состоянию на 1927 г.

[потребуется] много места и времени, и я их не записывал.

Пришлю Вам два-три длинных и полных [стихотворения]. Утруждаю Вас просьбой исходатайствовать о принятии [меня] членом Геогр. Общества за те работы, кои я произвел и предполагаю произвести исключительно для науки по большой склонности и расположению к ней. Надеюсь к моему прибытию [в] Алма-Ата, Вы, высокоуважаемый Ив. Ал., это устроите. Также опишите и пришлите, какое впечатление произведено докладом о сектантстве среди членов, и что пустите в печать, и где. Что мало или совсем не освещено (ведь я сделал краткий, наглядный очерк). В будущем восполню замеченные пробелы.

Веду краткий дневник путевой.

Дорога идет горами. Вблизи второго пикета Бурлу<sup>1</sup> имеются алебастровые залежи в горах, местные киргизы<sup>2</sup> ведут [их] кустарную разработку.

Иду, как видите, быстро. 150 верст в 4 дня, через 3 дня [в] Сергиополе буду. Считаете ли нужным описание пути (местность, почва, колодцы, родники)? Получение письма и материала подтвердите письмом: Алма-Ата, до востребования.

Приношу еще раз пожелания здоровья и жму руку.

Евгений Дарновский

*P.S. Берта (собачка) в темноте отстала и ушла с каким-то обозом. Я в печали. Хочу найти и подискать новую или нового спутника.*

Е.Д.

**ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 13. Л. 53, 53 об., 54, 54 об.**

<sup>1</sup> Скорее всего, речь идет о местности Бурли в Казахстане.

<sup>2</sup> Учитывая маршрут Е.Н. Дарновского, под термином «киргизы» подразумеваются казахи.

## № 2

### Письмо Е.Н. Дарновского к И.А. Чеканинскому

Сергиополь.  
26/VI-27г.

Многоуважаемый Иван Алексеевич!

Шлю Вам мормонския песни полныя, записания мною (хут. Бодрово Омского округа) (адрес не для печати). Теперь у меня остались лишь обрядовыя бракосочетания. Но я их помещу в литературном очерке о сектантских свадьбах, этот очерк я перешлю в Общество из Алма-Ата.

Мне хочется дать полную картину обряда бракосочетания и свадьбы, а в Алма-Ате я материал пополню, т.к. у меня немного не хватает его.

Если, конечно, Вас срочно интересует бракосочетания – песни, то я могу выслать.

Ответьте, получили ли письмо мое из Арката. И подробно ответьте на него в отношении использования его материала.

Выраженное в предыдущем письме, Ив. Ал., прошу исполнить.

Когда предвидите окончательный срок использовать присланный материал? Ибо я хочу видеть плоды своих хоть и малых, слабых трудов.

Путевыя заметки, я думаю, будут интересны, т.к. жители на р. Аягуз из хохлов рассказывали о нахождении после разлива этой реки золота. Так в 1914 г. один татарин нашел слиток в 1½ ф. и продал его.

Говорят, что в Семиреченских горах иногда находят золото. Да и в Семипалатинских горах – киргизы говорят, что есть золото. Рассказы об особенностях киргизского быта, о русских, живущих в степях и окиргизившихся.



*Все это я сделаю по мере сил, если поместите в печать (плюс оплата – гонорар) [в] «Сибир. огни». А то ведь, помилуйте, ведь есть у меня денежные запросы и надобности.*

*Или в другом журнале. С вашим «блатом», Ив. Ал., должны везде, даже в Москве помещать.*

*В Сергиополе пробуду три дня и отдыхаю сейчас. От города Сергиополя впечатления никакого – потому что он не город, а недоразумение.*

*Приветствую Вас и Вашу жену.*

*Жму руку.*

*Евг. Дарновский*

**ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 13. Л. 90, 90 об., 91.**

**№ 3**

**Стихотворенье,  
посвященное обличению баптистов**

*Два сына есть – два Завета  
Один из них без света  
Другой благословенный  
От Бога постановленный  
А старший сын возгордился  
На Батюшку разсердился  
Пошло непокорное племя  
До нынешнего время  
Свою мудрость выставляют  
Своих предков прославляют  
Не хотят принять Христа  
Хулой замещены уста  
Не хотят Его поведать  
Что-бы в теле исповедать  
Свято дело для них гнусно  
А на зло сей род искусный  
Они дух сознают  
Христу власти не дают*

*Христос глупых уверяет  
Дух им с плотью являет  
Эй, вы глупы лицемеры  
Вы забвенный князя  
Покажу я вам примеры  
Будьте вы мои друзья  
Ощутите вы меня  
Есть плоть кости у меня  
Дух плоти и костей не имеет  
Кто из вас как понимает  
Вдруг все стали в изумленьи  
В Его славном явленьи  
Испугались воздрогнули  
Глубоко сердцем вздохнули  
И вдруг радостно запели  
Христос воскрес други в теле.*

*Записал Евг. Дарновский*

*Перестаньте злые мысли  
Мою душу возмущать  
Стану добрая желанья  
В своем сердце помещать  
Светоносный наш архангел  
Меня светом озарил  
Как неправый дух грозился  
Святой храм не разорил  
Теперь стала райска птица  
Умиленным гласом петь  
Не чуждайтесь избранны  
Крест тяжелый претерпеть  
Хоть плоть ваши свободны  
От гонения лютых  
Но кресты мои находят  
Верных праведных своих  
(не продолжена)*

*Записал Евг. Дарновский*

**Мормонская поэзия**

Бедный путник утомился  
 По чужбинушке ходить  
 Хоть с дороженьки не сбился  
 Мозг в головушке болит.  
 Мысли ходят вереницей  
 Нет отрадной не одной  
 Полечу я быстрой птицей  
 В край желанный свой родной  
 Не удержат меня горы  
 Дебри темныя леса  
 Я направлю свои взоры  
 В те просторныя небеса  
 Где свободно вздохнут груди  
 Пробил жданный теперь час  
 Там живут простые люди  
 Луч в сердцах их не угас  
 Суждено мне вновь увидеть  
 Весь простор золотых полей  
 Песню звонкую услышать  
 Где пел раньше соловей  
 Там деревня притаилась  
 Между гор лежит холмом  
 В сон глубокий погрузилась  
 Спала мирным она сном  
 Спит спокойно вся деревня  
 Спит трудящийся мужичек  
 Идет путник с крутаго гребня  
 Приустал он беднячек  
 Из далеких стран катился  
 Он спешит в желанный дом  
 Над селом месяц светился  
 Обливал там вечный холм  
 Радость в путнике проснулась  
 Луч отрадный льет в душе  
 В груди сердце встрепенулось  
 Дикий край забыл в глуши.

Записал *Евг. Дарновский*

*(Песня составлена в 1926 г.)*  
 С высоты небес прекрасных  
 Раздается трубный глас  
 Что Сын Божий к нам явился  
 Пострадать он ради нас  
 Он пришел исполнить волю  
 Отца Вышняго своего  
 И вы верьте живому Богу  
 Что спасенье у него  
 Без него нам нет спасенья  
 Нет прощенья грехов  
 Он за нас други ходатай  
 Отца своего умолитъ  
 Ему дана власть и права  
 И прощать и осудить  
 Кто достоин Царства Божия  
 А кто муки без конца  
 Берегитесь избранны  
 Прогневить Бога-отца  
 В чистоте вы прибывайте  
 Не скверните телеса  
 Кто в сей жизни непорочен  
 Вознесется в небеса  
 Вместе с Богом поселится  
 Навек вечные всегда а  
 Нечестивым Бог откажет  
 За негодныя дела.  
 Он во гневе слова скажет  
 Отойдите от меня  
 Я имен ваших не знаю  
 Вы не слушались меня  
 Ваш отец есть хитрый змей  
 Обольстил ваши сердца  
 Умертвил он вашу веру  
 Осквернил ваши тела  
 Нечестивый истребитя  
 За негодныя дела  
 Господь свергнет их в мученья

Навек вечный навсегда  
 Не увидят они света  
 Божьей жизни никогда  
 Погибать будут в нечестьи  
 Истребится Содом-град  
 А которых душ мне надо  
 Выведу я их из града  
 Возведу я их на гору на  
 возвышены места  
 Одарю я их дарами  
 Кто послушает меня.  
 Богу слава честь держава  
 И во веки веков Аминь.  
 Записал Евг. Дарновский

Пройдет время я услышу  
 Позлащенную трубу  
 В садах райских вольны птички  
 Позаботятся о мне  
 И придет ко мне отрада  
 Я явлюся в купине  
 Наслаждаться буду с ними  
 вкупной радости вполне  
 С чувством радости воскликнут  
 Райски птички обо мне  
 Красавицы вы сестрицы  
 Вот родная твоя мать  
 Разумильна райска птичка  
 Готовы тебя принять  
 В свои светлые сады  
 Рай – зеленя луга  
 Как окончила страданья  
 Вестерь весело в кругах  
 Скучно клетка растворилась  
 Во отрадный светлый час  
 В крылах пташечка возвилась  
 В полной радости у нас

Богу слава, честь держава  
 И во веки Веков Аминь  
 Записал Евг. Дарновский

Встану рано я с зарею  
 Ты жаждешь в мой дворец  
 Ты зарница наша светла  
 Безначальный Бог – Творец.  
 Ты спади роса живая  
 Сердце в теле успокой  
 И проснись душа блаженна  
 В саду трубою воспой.  
 Ты ударь струна золотая  
 Звук раздайся в небесах  
 И спади лучом надежда  
 Водворися в телесах  
 Вмахни крыльями проворно  
 Поднимись белым орлом  
 С облаков взгляни умильно  
 В свой желанный уголок  
 Подам трубный звучный голос  
 Во блаженный весь домок  
 Душ семья родной Израиль  
 По сердцам пробил  
 Вы восстанте в одежде  
 Бодрый свет разлил.  
 Богу слава честь держава  
 И во веки веков Аминь.  
 Записал Евг. Дарновский

Посвящается пребыванию старцев в тюрьмах  
 за свое учение. (Песнь составлена была в тюрьме  
 и переслана братству)

Скучно птичке жить во клетке  
 Жаль воли дорогой  
 Лучшие б я была на воле

Чем во клетке золотой  
 Вся природа торжествует  
 Среди ясных светлых дней  
 Бедна пташечка горюет  
 Сидя в клеточке своей  
 Золотая моя клетка  
 Мне наскучилось одной  
 Я теперь бы полетела  
 К своей матери родной  
 Я когда была на воле  
 Я летала по садам  
 Как попала я во клетку  
 Не дождусь конца страдам  
 Моя грудь больна стеснена  
 И душа моя болит  
 И пшеничка и водичка  
 Все нетронуто стоит  
 Вокруг пташечки летают  
 С удивленьем говорят  
 Что-ж ты пташка приуныла  
 Что невесело поешь  
 Аль житье тебе не мило  
 Что-ты корму не клюешь  
 Пташка с грустью отвечала  
 Сестре вольной своей  
 Не узнать тебе сестрица  
 Горькой участи моей  
 Хорошо тебе на воле  
 Кушать сладости вполне  
 Посидела-б ты во клетке  
 Дай свободу свою мне  
 Посидела-б ты во клетке  
 А я на веточке твоей  
 И тогда только узнаешь  
 Горькой участи моей  
 Я когда была на воле  
 Я летала по садам

Ароматом я питалась  
 Не касалась я трудам  
 Я не знала про неволю  
 Что она так тяжела  
 Но пришлось испытать мне  
 Судьба меня произвела.  
 Клетка золотом горела  
 И пшеничка в ней  
 Я задумавшись влетела  
 Дверь захлопнулась мне  
 Я со скорбью сказала  
 Прощай воля дорога  
 Все сады, дуга зелены  
 И ветвисты дерева  
 И пришлось мне доживать  
 В тесной клеточке своей  
 И никто с меня не снимет  
 Горькой участи моей  
 Я больше роптать не буду  
 На свою верну судьбу

Благослови сударь спаситель  
 Духа истины искупитель  
 Свет истинный избавитель  
 Ты наш тайный покровитель  
 Ты пресладкий наш Создатель  
 Всей вселенной обладатель  
 Покров тайный необозримый  
 Свет наш батюшка родимый  
 Милости твоей сударь просим  
 Себя в жертву мы приносим  
 Тела в жертву мы представим  
 Искупителя прославим  
 Искупитель наш сладчайший  
 Прости грех верным тягчайший  
 Не помни озлобленья  
 Прости верным оскорбленья

Создай времячко утешно  
 Прости сударь души грешны  
 Корабль волны бить начали  
 Корабельщик стал в печали  
 Корабль волнами носимый  
 Светит свет в нем неугасимый  
 Все матросы изумились  
 В страхе лица изменились  
 Наш начальник стоит в корме  
 В безопасной сударь форме  
 Всем детушкам знак дает  
 Небу просьбицу подает

Не дает он страху виду  
 На ту страшную обиду  
 Видит дивную десницу  
 Катит с неба колесницу  
 К нам на помощь свет скатился  
 Тайным светом засветился  
 Я вас детушки не покину  
 Свой тяжол. Якорь закину  
 На батюшку положитесь  
 Ближе к пристани держитесь  
 Молись верная купина  
 Будет сильная тишина  
 Молитесь детушки покорны  
 Приутихнут мирски волны  
 Стали детушки вздыхать  
 Стали волны утихать  
 Слава, слава други  
 Богу батюшка дал помощи  
 Он нас сударь не оставил  
 За любовь его прославил  
 И за милость благословенье  
 Воздаем мы благодаренье  
 Богу слава, честь держава  
 И во веки веков Аминь.

Записал Евг. Дарновский

### Блудница

Поэма бодровской общины духобор-мормон.  
 «Ты жена блудница ненасытная  
 Твое чрево пасть погибельная  
 Ты царей прельстила и с ума свела.  
 Праотца Адама упрашивала  
 На свое хотенья настаивала  
 Он прекрасный рай свой  
 На грех променял  
 И сошел на землю  
 Несчастный стал.  
 Тебя прежний Каин  
 Страшно возлюбил  
 За тебя он брата  
 Родного убил  
 Ты же в Содоме  
 Буйство развела  
 И во всей Гоморе отчаяния.  
 Праведного Лота душу томила  
 Но рука Господня его вывела  
 Ты над старостью Ноя насмеялася  
 В обширном море ты скрывалася  
 За тебя народы все идут на суд.  
 Ты Авраама обманывала  
 Сколько служил он идолу утаивала  
 Невинную юность приваживала  
 На свои хотенья настаивала.  
 Красотой Иосифа ты во блуд хотела ввести  
 И в темницу темную велела его отвести  
 Ты и за Моисеем гналась во след  
 Через твое коварство претерпел он бед.  
 Давыда блаженнаго ты вот завлекла  
 А он был воин, ты в страданья повлекла  
 Соломон увлекся роскошью твоей  
 Забыл Творца Бога и бедных людей  
 Могучему Самсону волосы вырвала  
 Его строды мужество стыду придала  
 Ты же всем пророкам гадила в путях.

Чрез твое коварство споры идут  
 В домах у тебя воры  
 Хищники – дочери, сыны, разбойники – тати  
 Все твои приятели.  
 Тебе имя злоба горделивая  
 Ты ни вдова и не замужняя.  
 Ты у Вавилона властна госпожа  
 По зверю дракона разукрашена  
 Весь мир поглотила и голодная  
 Твое пасти чрево погибельно.  
 Избранный люд чрез тебя  
 В узах на земле горюет во посмешищах  
 Иоанна Предтеча обезглавила  
 И кровь его жадно испила  
 Ты и на сына Божьего похвалялася  
 А он взором сжег тебя ты разсыпалася.

Записал Евг. Дарновский

Было время день приятный  
 И царила тишина  
 По вселенной разливались  
 Теплы солнечны лучи  
 На все горы и долины  
 И великие моря  
 Среди ночи день явился  
 И в зачатии заря.  
 Свет от света народился  
 В неизреченных чудесах,  
 Красно солнце восходило  
 Наступил веселый день  
 Лучи солнца просияли  
 Разогнав мрачную тень  
 (не продолжено)

Записал Евг. Дарновский

ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 134, 134 об.,  
 135, 135 об., 136, 136 об., 137, 137 об., 138,  
 138 об., 139.

#### № 4

#### Баптизм, евангелизм, адвентизм в Сибири

Баптизм и евангелизм (за границей нет раз-  
 делений – один баптизм) как секта стал терять  
 характер таковой, приобретая все большие чер-  
 ты господствовавших и господствующих рели-  
 гий со всеми обрядами, суеверием и ханжеством.

В Россию это учение забрело из-за границы  
 лет 30–40 тому назад через иностранцев-ко-  
 лонистов и через великосветские гостинные;  
 и лишь спустя добрый десяток лет стало рас-  
 пространяться среди крестьянства, преимуще-  
 ственно сектантов, и члены баптис[тс]кой и  
 евангельской церкви с первых начал вербовались  
 из молокан и духоборов.

Для этой цели посылались хорошо оплачивае-  
 мые миссионеры и проповедники. Проповедуя  
 «даровое спасение и царство небесное, полное  
 забвение грехов, дальнейшую жизнь [то]л[ь]ко  
 святым и взятие живыми на небо» баптизм,  
 а за ним евангелизм стал привлекать в свои ряды  
 многих людей, искавших путей истины.

Весьма начитанные и наставленные в би-  
 блейских и евангельском писаниях, философии,  
 богословии и науке, организаторы баптизма и  
 евангелизма противостояли против правосла-  
 вной и др. церквей, и с этого времени количество  
 баптистов стало расти за счет отхода от пра-  
 вославия.

Отрицая иконопочитание, мощи и святых,  
 оне сами объявили себя святыми и праведника-  
 ми, и вступающий к ним, ясно приобщался к сон-  
 му безгрешных.

Отрицая обрядность, сами ввели обряды кре-  
 щения, преломления хлеба (причастие), свадьба,  
 правда, в противовес другим церквям обставив  
 эти обряды текстами писания, якобы оправды-  
 вавших эти обряды.

*Введение громкой молитвы или как они зовут сердечной, а в простом названии импровизированной, приветствие поцелуем напускного смирения, схимничества и пр. копий монашества, организация кружков молодежи, вечеров любви, установление епископата, дьяконства, пресвитерства и благовестничества и т.п. положили начало организации, своеобразной скопированной с прочих религий иерархии баптизма и евангелизма. Президент всемирного баптистского братства – суть равен римскому папе, а председатель всероссийского союза баптистов – патриарху любой церкви.*

*Имея свой монастырский устав, исполнением которого достигается спасение и возможность состояния в церкви, баптизм ввел крещение водное как одно из правил этого устава.*

*Участие в обрядах. Признание хлеба и вина за тело и кровь Христа и вкушение оных. Подчинение старшим братьям.*

*Отказ от употребления вина, табаку и посещения театра, хотя заграничные коллеги баптистов это не почитают за грех.*

*Пение песен только освященных.*

*Не танцевать.*

*Не ухаживать и не допускать этого за собой и т.д.*

*Весь этот устав откуда-то скопирован и но-ваго представить не может.*

*Подобно иезуитскому ордену баптизм имеет в мире своих членов [и] своеобразное отношение к «людям мира сего».*

*Будь мудрым, как змии, и кротким, как голубь, у них считается основой для всякого обмана, лжи, лицемери[я] и прочаго, лишь бы это было сделано с кротостью.*

*Проводимые молитвенные собрания по несколько раз в неделю носят характер привлече-*

*ния к себе членов преимущественно из числа суеверной, темной и невежественной среды людей, ибо все говоримое [с] баптистского амвона есть ничто иное, как хорошо подобранные и погнанные к тому или иному случаю тексты «св. писания» с прибавлением наизбранного в продолжение многих лет практики красноречия, хотя сказанное слово даже с подтверждением св. писанием не выдерживает и слабой критики, как логики, так и самого свящ. писания.*

*Развитая хорошо печатно и устно пропагандистская работа при денежной поддержке заграничного баптизма дает свои результаты, но оне оказываются плачевными для организаторов, т.к. евангелизм и баптизм уже за последние 3 года раскололся на 4 части, сухие, свободные, режимные и свободных христиан. Это начало развала.*

*Секта баптистов историками названа...*

*Евг. Дарновский*

**ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 140, 140 об., 141, 141 об.**

## № 5

### АДВЕНТИЗМ

*Образование и нарождение адвентизма носит время и место там-же, откуда произошел и баптизм. И распространение его пошло теми же путями, что и баптизма.*

*Но развитие адвентизма в количественном отношении задержалось более строгим уставом как-то: обязательное празднование субботы, отказом от мясной пищи и пр. а также и брезгование теми средствами и приемами, к привлечению к себе в члены, какие употребляет баптизм.*

*Адвентисты в переводе на русское понимание это ждущие второго пришествия Христа,*

признающие что в Царств. небесное воидут до 300 000 чел. не более, ожидали в 1933 г. пришествия Христа и т.п.

Адвентисты, иначе можно назвать библейские христиане, т.к. ветхий завет в виде десяти заповедей ими воспринят.

Гораздо нравственней и культурней баптистов адвентисты, все таки не отреклись от обрядности, объясняя это тем, что таковыя и Христос исполнял. Так ко крещению, преломлению хлеба. Ими прибавлено омовение ног другом. Но таинства в этом оне уже стали отрицать. Иерархия священства ими введена, но оно не играет такой сильной роли, как у баптистов, не командующее влияние имеет.

Секты евангелистов, баптистов и адвентистов занимают, если можно назвать религиозной конкуренцией, и в упоении иногда доходя ни до чего иного, как до словоблудия и абсурда, вызывая улыбки у прочих сектантов.

Е. Дарновский

ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 142, 142 об.

## № 6

Евгений Дарновский  
свободный художник  
10/VI-27г. г. Семипалатинск

### По казачьим станицам

Правый берег[г] Иртыша

От Омска до Семипалатинска линией раскинулись русские казачьи поселки.

Когда-то в этих поселках жив был дух Ермака – казачьей вольницы, а в селе Песчаном еще и теперь найдете остатки былых крепостей и рвов.

Русское казачество населено было Ермаком из своего войска, дабы изгнанные им татары не вернулись. Потом русское казачество пополни-

лось сосланными за провинности перед царями российских крестьян.

Не оставляя духа вольного, но оставив бранное дело, казачество переняло от киргиз занятия скотоводством и прибавив к нему побочное занятие земледелием, огородом и рыбной ловлей.

Каждый поселок был окружен рвом и представлял из себя крепость, и дороги ранее не пролегали через село, а вели в обход. Так как еще долго потом татары беспокоили атаманово войско.

А теперь.

Империалистическая и гражданская войны подорвали скотоводство, и русский казак обратился к исконному прадедовскому занятию земледелию, как главному источнику благополучия. Скотоводство отодвинулось на второй план. Казак – стал земледельцем.

Отсутствие сельскохоз. машин и орудий, отдаленность пахотной земли как напр.: [в] Павлодарском уезде все поселки выезжают пахать не ближе как на 50 верст и не далее 120, беднело казацкое хозяйство и за песчаной почвой, окружающей села, не видно никакой утешительной перспективы.

Казачий поселок. Деревянные дома и постройки. Мазанки редко. В избе остались бабы, старики и дети, а все способные работать и весь скот рабочий отправились на пашню. Там вдали казак проводит больше месяца за весенней пахотой и молотью прошлогоднего хлеба. Невыгодно везти хлеб с соломой и обмолотить, везут зерном. К возвращению с пашни приурочены и домашние работы, разные поделки и поправки, а дальшее время сенокоса, а там не за горами жатва и целые поселки совсем вымирают. Заколачивают окна, и стар и млад отправляются на жатву. Вот лето казака русск[о]го.



*А сейчас пока русские казаки время дня исчисляют самоварами.*

*После выгона скота пьется первый самовар, второй – часам к одиннадцати утра, третий в четыре и последний после захода солнца.*

*Казачье село имеет маслозавод или как его называют «молоканка», и вечером, после удоя коров, казачки с ведрами, наполненными молоком направляются вереницей к молоканке. Там взвешают, измеряют и запишут в книжку, а через несколько времени расчет деньгами – которые тотчас-же идут на чай, сахар, нитки и керосин.*

*Машинные и сельско-хозяйственные товарищества находятся в периоде своего развития, но работа сказывается в произведенных и производимых, и по сейчас снабжении орудиями и машинами.*

*Потребительская кооперация поднялась на должную высоту, каждое село – лавка с полным ассортиментом товаров, и всегда с многочисленными покупателями.*

*И приказчики не в пример вежливее городских, и разговаривают по русски и киргизски.*

*Киргизы являются главными и постоянными покупателями, а владеть киргизским языком особенность русских казаков.*

*Школа – тоже имеется в селе, все 4-летки в них обучаются казачьи дети. Киргизских школ весьма мало.*

*Эта-же школа является театром одновременно. Труппа артистов своя, в которой премьерша неизменно учительница, а премьером члены совета.*

*Избы читальни только в волостных центрах. Умственные потребности удовлетворены слабо, и только единственной крестьянской газетой.*

*Книги отсутствуют. Интерес вызывает политика и разные политические осложнения. Настоящее время интересуются событиями в Китае. Старое казачество на границе, которого несло службу, и потому оно им более понятно и близко.*

*Каждый праздник неизменно казак считает своей обязанностью напиться пьяным, и лишь отсутствие средств воздерживают его от этого. А так скучно в казачьих поселках. Не видно и не чувствуется пульса жизни. Веет какой[-то] ленью и остатками военицины. Стремлением к праздности и безделью.*

*Евгений Дарновский*

**ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 143, 143 об., 144, 144 об.**

**№ 7**

*Евг. Дарновский,*

*свободный художник*

*10/VI-27 г. Семипалатинск*

**Географическому Обществу**

**в г. Семипалатинске**

**Сектан[т]ство в Сибири**

*Сектантские учения, явившиеся вследствие происшедших отходо́в от той или иной религии, заслуживают внимания, так как отражают своеобразное высоко-духовное и нравственное исповедания учения Христа.*

*Российское сектантство начало нарождаться спустя 100–200 лет после крещения Руси, а существующие в настоящее время секты духовных – христиан молокан и духобор появились 300–500 лет тому назад. Причем «молокане» дано название по причине употребления молока в постные дни членами этой секты, а «духоборы» по причине борьбы «духа с плотью». Официально эти названия привились с 1765 г.*

*Изменений каких-либо коренных и основных в сектантских учениях не произошло и до настоящего времени. Революции лишь только предоставляли широкую свободу к открытому исповеданию, свободно проводить молитвенные собрания и беседы, издавать книги, а также устройству жизни и труда согласно духу и стремлению.*

*И сибирское сектантство, живущее в Акмолинской, Омской и Семипалатинской областях, не представляет из себя какой-либо новой секты, а является сектой духовных свободомыслящих христиан молокан и частью духобор.*

*И в данные области сектантство начало поселиться 25 лет тому назад из России Таврической, Самарской губ. и Сев. Кавказа.*

*Причиной переселения послужило недостаток земли, так как молокане в большинстве своем земледельцы, а в последующем желание жить на просторе и применение труда в полной мере и стремление уйти от гонений и притеснений как от православной церкви, так и правительства.*

*Земля была заарендована у казачества и через 5–10 лет среди голой сибирской степи выросли живописные поселки-заимки, и на улицах вы встречали веселья и полные лица ребятишек и приветливые улыбки старших.*

*Вместе с собой молокане привезли и свое религиозное учение, и в заимке отсутствовала поэтому церковь, а имелся, как и посейчас просто дом, где производятся молитвенные собрания. Этот дом ничем не отличается от прочих. В нем лишь только имеется зал, уставленный деревянными скамьями, посередине стол, покрытый белой скатертью и библия. Это все что необходимо для совершения собрания.*

*В праздничный день собираются в этот дом мужчины, женщины, юноши и девушки. Каж-*

*дый вошедший кланяется глубоким поклоном и занимает место на скамье.*

*Вокруг стола усаживаются старики или как их зовут «старцы» и запевают псалом или сказание библейско-евангельское, собрание присоединяется и льется на особый мотив и особой красивой мелодией протяжное пение молокан. Все серьезные, на лице печать вдохновения – все сосредоточено в пении.*

*Псалом спет.*

*Старец, поднимаясь, открывает евангелие и, прочтя ту или иную главу в книге, особо произведиющую на него впечатление скажет: «вот братья и сестры чему нас учит сие слово».*

*Иногда говорится проповедь более сильнаго и обладающего даром слова молоканина, в особенности приглашаются произнести слово гости. И льется своеобразная мужицкая нехитрая речь об истине, добре и всепрощающей любви.*

*Слово окончено. Вновь раздается пение и в заключение один из старцев прочтет единственную заповеданную Христом молитву «Отче наш» и просто поблагодарив Бога за что оне живы – расходятся.*

*Вот все богослужение духовных христиан молокан, если это можно назвать богослужением.*

*Служением Богу молоканин считает не хождение на собрание, куда они ходят поучат[ь]ся, а всю свою жизнь, все поступки и дела свои во всякое время.*

*И под молитвой молоканин понимает не вочичание языком, что осуждал пророк Исаия, а соблюдение заповедей Божьих, ибо блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие Его – сказано Христом. И при соблюдении их он тогда только молитву считает действительно искренней и подлинной.*

*Секты духовных христиан молокан и духовбор не следует смешивать с называющими себя сектантами: евангелистов, баптистов и адвентистов, которые есть не что иное, как подобие православной и лютеранской церкви, со всеми обрядами, суеверием и ханжёнством.*

*Отличительной чертой сектантов-молокан в обыденной жизни является воздержание от вина, табака, танцев, светских песен. Сквернословие считается непростительным грехом и под скверным словом разумеют не только нецензурность, но и брань по адресу человека.*

*Разоренные гражданской войной и реквизицией сибирское сектантство благодаря трудолюбию и братскому отношению друг к другу вновь входит в колею материального благополучия, и сектанты – это самые крупные плательщики налога. Войдя во двор молокан, вы увидите всевозможные орудия и машины, а в некоторых хозяйствах и трактор. Каждая заимка имеет паровую молотилку, а несколько заимок содержат мельницу.*

*Большинство работ производится машинами, а запашка земли – на всю мощь хозяйства. При чем на лето нанимаются работники. В беседах, а также и на деле убеждаетесь, что наука, техника и пром-ть, в первую голову в с/х находят применение у сектантов, и к ее разумным направлениям на благо открытиям и изобретениям относятся благожелательно; анафемы не кладут.*

*Приветливость, гостеприимство ко всем отличительное свойство молокан, правда, за годы революции охлажденные, так как оно употреблялось во зло, но и теперь на вопрос, входя в избу – можно отдохнуть? – получите неизменный ответ – а почему нельзя.*

*Вы будете накормлены и приучены на ночь, а если окажетесь начитанным человеком, не говоря уже о имеющих ученую степень, или про-*

*сто человеком здравомыслящим и нравственным, то вечером соберутся старцы и будут просить порассказать, и несмотря на свою малограмотность, могут иногда поразить своими логическими выводами о том или ином понятии, а подчас поставят в тупик и ученого.*

*Так на одну книгу профессора, доказывающую существование аналогичных Земле планет до 40 000 000, старец-сектант заметил: «Мало господин профессор насчитал, оно у Господа Бога должно быть больше». Из этого явствует, что разумные открытия науки сектантов-молокан в противовес другим религиям не поражают и исповедание Бога в духе и истине от этого не колеблется, а наоборот усиливается.*

*Если проживете у молокан неделю, то вы должны непременно побыть и у других молокан этой заимки в гостях. Они же вам без всякой рисовки и хвальбы расскажут о своей вере и своих предках, кот-е никакого предела к дальнейшему пониманию учения Христа не положили, что видно из следующего завещания старцев: «Мы ждем и уповаем, что понимание безконечной Истины со временем еще больше разъяснится потомками нашими, которые будут иметь верность проникать еще глубже в смысл божественных откровений, и потому не кладем на таковым анафемы, а наоборот говорим радоваться[»].*

*Обрядов и таинств религиозных молоканская секта не имеет, все должно быть разумно (возлюби Бога всем разумом), а имеемые обряды крещения, свадеб, похорон не имеют никакого таинства или священнодействия, а есть обычай и общественный акт.*

*Если радости в доме, то сектант хочет чтобы и все приходили радоваться, а если печаль, то все приходят ее разделить. Но вот как эти акты производятся.*

Крещение ребенка родившагося делают отец и мать без всяких вся. Просто нарекут имя ребенка. Когда поправится мать, тогда собираются члены общины в гости. Поют псалмы, читают молитвы, и, пожелав здоровья отцу, матери и ребенку, а наипаче пребывать в духе добра и истины, расходятся.

Бракосочетание, правда, носит более торжественный характер, где присутствуют почти вся община и съезжаются [гости] из других. Поют псалмы. Читают молитвы. Родители благословляют молодых. Те дают обещание жить в мире и любви, и все заканчивается приглашением сесть за стол, где вино заменяет пчелиный мед – любимый особо сектой. А некто-е молокане просто берут себе девушку в жены и объявляют об этом всем членам общины. Довольно просто.

Похороны умершего есть большое печальное событие, и отдать последний долг считает для себя обязанностью каждый сектант. Тогда поются псалмы и сказания так заунывно, так мелодично-печально, что даже постороннему человеку трудно удержаться от слез.

Гроб простой с усопшим просто несут к могиле на руках, просто опускают и зарывают землей. Пение все идет и смолкает лишь, когда вырастает могильный холм.

Причитаний, плача и истерики нет, родственники только тихо рыдают. Так Богу угодно – ответ дают.

Молокане стремятся дать своим детям наибольшее образование и сами любят читать и слушать научные книги и людей. Пользуется почетом философия. Хотя не чужда и прочая литература. Правда, Лев Толстой является их любимым писателем, и многия старцы помнят его лично. У многих он гостил в домах в их бытность в России, да и сам Лев Толстой по его

словам «правду познал от неграмотного русского мужика[«]], а мужичек и был то сектант. Кто знает, может среди этих сибирских старцев-молокан и есть наставник и учитель нашего великого писателя.

Много молокан томились в тюрьмах и ссылках за свое вероисповедание, также много вышло из их среды революционеров и по сие время живы и занимают высокие посты.

Молоканство имеет и свою литературу небольшую, у него есть свои писатели Ф.А. Желтов, Д.В. Зайцев, Н.Ф. Кудинов и др поныне здравствующие.

В настоящее время издается ежемесячный журнал молоканский, а численность их в одной только России превосходит за миллион.

В Семипалатинской, Акмолинской и Омской губ. молоканские поселки расположены по левому берегу Иртыша от Омска до Черлака.

Правый берег имеет только пос Сычево в 30 вер. от Павлодара и в 150 верст от Семипалатинска имеется пос. Пьяный Бугор.

Вышеизложенное есть наглядный и краткий очерк сибирских сектантов молокан и молоканской секты в частности.

Евгений Дарновский

ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 145, 145 об.,

146, 146 об., 147, 147 об., 148, 148 об.

## № 8

Евгений Дарновский  
свободный художник

10/VI-27г. г. Семипалатинск

### Географическому обществу в Семипалатинске Сектан[т]ство в Сибири

Кроме свободомыслящих духовных христиан молокан, существует секта духовных христиан

духобор – мормон, последователи которой поселились лет 20 назад в 25 верстах от Омска, а часть в Павлодарском уезде.

Отличие от молокан у духобор-мормон являются их радения, т-е молитвенные закрытые собрания, на которые посторонние не допускаются.

В противовес молоканам, мормоны весьма неохотно говорят о своем учении, но в остальном аналогичны молоканам – приветливы и гостеприимны.

Объединенные своего рода таинственностью обряда – радения, духовным пониманием Христа, они имеют задаток общинного коммунистического труда; а посему также зажиточны, поскольку и трудолюбивы. Материальный достаток верный показатель их трудолюбия. Мормоны также воздержаны от вина, табаку, светских песен и танцев. Сквернословие величайший грех. Братское и любовное отношение друг к другу ставятся превыше всего и почитается величайшим благом.

Они также любят послушать начитанных людей, и окажут приют, и если в вас убедятся, что вы серьезный человек, то побеседуют и на счет евангельской истины, а после и пригласят на собрание, которое происходит тайно от всех непосвященных в секту.

В одном из домов занавешиваются окна, по стенам расставлены скамьи, и войти туда можно лишь босиком, сняв обувь. Первым входят старцы, и, поклонившись друг другу до земли, поцеловавшись, опустились на скамьи. Последующие должны уже входить и прежде отдать четыре поклона на четыре стороны – север, восток, юг, запад, и начинать отдавать земные поклоны каждому старцу и обязательно поцеловаться с ним. После этой церемонии вы-

йти на середину избы и поклониться до земли, тогда старцы кланяются до земли. Исполнивший все опускается на скамью, и последующий мормон уже будет еще и ему кланяться в ноги, и также совершив церемонию, опустится рядом. Женщины и девушки церемоний не имеют. Правда если собрания до 100 человек, то последним очень трудно бывает отдать 100 поклонов земных, при чем, поклонившись одному, должен подняться, поцеловать и вновь опускаться перед другим. Еще во время церемонии поклонения поются песни на особый мотив, особой мелодией и что замечательно самими сложением. Мормоны не признают других песен, кроме сложных самими. Песни длинные, есть такие, которые нужно петь несколько часов, при чем она не повторяется.

Поют громко, вдохновенно и с прибытием большего числа темп песни становится быстрее. Мужчины начинают ударять себя руками по коленям. И, наконец, встали и образовали круг и с песней начали двигаться, подвигая обе ноги сразу, не отнимая от полу, а иногда и подпрыгивая. Темп песни учащается. Из круга выделяется меньший круг, кот-й поместится в середине большого и начался двигаться быстрее.

Наконец, песнь обрывается, она не может поспеть за экзотическим кружением, и выкрикивается лишь «дух, дух, дух», под который идут и вертятся оба круга. Из середины круга выделится старец и, став на одну ногу, завертелся плавно. Припев «дух, дух» вторит ему в такт, который он делает, правой ногой отталкиваясь. Старец откружился и стал опускаться на колени и отдавать земной поклон. Оба круга тоже повторяют за ним. Раздается голоса нескольких человек: «дух, батюшка, дух». Поднимаются. Вновь запета другая песня. Кружение

возобновляется уже с большей силой и рвением. Скорость усилилась. Уже заметно капли пота на лицах радеющих. Уже срединный круг быстрее вертится и в нем больше народу. Уже много старцев повертелось на одной ноге, а круг все идет, все радеет, ибо дух не излился ни на кого еще благодати, а без него не может быть пророчества. Все больше человек вошло в круг и совершило кружение на одной ноге, уже по несколько раз повторяли, а речи все нет. Темп дошел до быстроты. Голоса все сильнее выкрикивают «дух». Наконец вступил старец и быстро плавно закружился, притопывая одной ногой. Лицо потеряло ясность очертания, так быстро кружение.

Раздалось жалобное восклицание «дух». Круг остановился, все опустили в земном поклоне на пол и неподвижно застыли. Поднялся тот, кот-й кружился, и начал возглашать: «батюшка наш послал благодать и любовь излил своей щедрой рукой». Некоторые поднимались, а иные оставались на коленях. И вот пророчествующий, к иным подходит поцелует, иным слово скажет и наконец выходит и декламирует что-нибудь в стихотворной форме, которое впоследствии поется. Закончив декламацию – пойте братья и молитесь – скажет старец, и сомкнется вновь круг, затянется песня и вновь опять выделится малый круг и с новой энергией, с новым экстазом и с большей быстротой начинается кружение. Все большее число лиц принимают участие в быстром кружении малого круга и в середине его на одной ноге, и дойдя до экстаза, до полного самозабвения, в порыве какой то тоски и стремлении к восприятию, обходят, обнимают и целуют, иногда застывая в объятиях друг друга и ув-

лекаемые движением круга, кружатся обнявшись. Платье мокро – от пота, лицо влажно – не замечают. Круг все идет.

Уже больше восклицающих и обнимающих, раздаются плач, рыдания, особенно женщин. Круг остановился. Земное поклонение.

Возгласы покаяния, прощенья. Простираются руки любви, и тут же раздаются слова пророчествующего мужа.

Все внимать начинают. Некоторые опускаются на колени – тогда этим пророк говорит то, что жаждет знать и услышать опустившийся.

Все. Вновь круг сомкнулся и пришел в движение. Теперь преобладает во всем молодежь, которая позже приходит в экстаз.

И так радеют, так стонут, от усталости и экстаза; плачут и смеются от любви и объятий и времени, и пределов этому не положено. Иногда до трех суток, а меньше двенадцати часов не бывает.

Радение закончено. Старцы, вновь поклонившись друг другу в ноги и поцеловавшись, становятся рядом друг с другом, остальные подходят кланяются до земли, и, поцеловав, также становятся рядом, и так до тех пор, пока все не совершат этой церемонии, тогда уже начинают расходиться, предварительно пригласив друг друга на чай.

Раденье – оно передается из рода в род от предков. Оно насчитывает около 300 лет. Что же заставляет проделывать это кружение, содействительно ли все это и в частности пророчество.

По словам и беседам с мормонами явствует, что кружение и раденье содействует наибольшей простоте, близкому соединению людей –

и посредством этого обретается действительно братская любовь. Кружение дает необъяснимое наслаждение и удовлетворение.

Пророчество не всегда бывает содержательным и связным, так как часто произносится на неизвестном языке и бессвязно слова.

Произносимые же понятными словами пророчества весьма содержательны. Предсказывались даже события. И утверждают, что они сбывались.

Один бодровский старец, остановившись перед портретом Николая II, сказал [ : «] Ах, Николашка, Николашка, быть тебе в каталажке». Это и теперь вам подтвердят.

А одному сенатору святейшего синода даже предсказали, до какого времени он не доживет.

Много мормоны имеют сказаний и былин, сложенных в песни ими-же самими, много есть преданий и рукописных безграмотно писанных книг. Это тайники, куда непосвященный не может войти.

Даже свои песни вам не дадут переписать. Живут своей духовной жизнью своеобразного понимания учения Христа, и в кружении и постах убивая желания тела.

Песни и стихотворство развиты. Каждая община имеет своих поэтов и воспевает их песни. Каждая община имеет своих пророков. Каждый мормон знает от 300–500 песен очень длинных. Есть весьма красивые и заунывные песни и печальные мелодии, которыми можно заслушаться, в особенности когда поют мормонские девушки.

Нравы весьма простые.

Все они считают себя братьями и сестрами, и ничего нет удивительного, если юноша встречаясь с девушкой или прощаясь с ней, целует ее. И та, несколько не краснея, ответит ему на поцелуй. Проводят время в песнях и разумном гулянье в степи.

Гармонии и других инструментов нет.

Голос человеческий самый лучший и божественный инструмент.

Так живут сектанты, восприняв учения от старцев, наипаче избегая зла и стремясь к добру, трудясь и помогая своему ближнему.

Сектанты живут своими обособленными интересами и свои духом, и, живя среди них, не увидите ничего вредного и плохого. Живут разумно, здорово, трудолюбиво, сокращая и укрощая те звериные и животные инстинкты, кои у человека еще остались. Им раденье в этом помогает. Они видят в нем наслаждение и приближение к божественному самозабвению, и каждый сектант сочтет за счастье что-бы его смертный час застал в экстазе. Не будем мешать им.

Евгений Дарновский

В Америке Всемирный конгресс всех предств. религ. культов и сект

Вопр: Как помочь ближнему своему?

Решили: Не быть ему в тягость.

Алмата. До востребования

Евгению Никол. Дарновскому.

ЦГА КР. Ф. 954. Оп. 1. Д. 11. Л. 149, 149 об., 150, 150 об., 151, 151 об., 152, 152 об.



Мурадгелди Соегов

## ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЯХ, СОДЕРЖАЩИХСЯ В СОЧИНЕНИЯХ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ, ПУТЕШЕСТВОВАВШИХ ПО ТУРКМЕНИСТАНУ В 1930 ГОДУ<sup>1</sup>

Весной 1930 г.<sup>1</sup> республиканские газеты «Туркменистан» и «Туркменская искра» (ныне «Нейтральный Туркменистан») известили своих читателей о приезде в Туркмению группы русских писателей, или, как тогда официально она именовалась, «ударной писательской бригады», состоявшей из Всеволода Иванова, Леонида Леонова, Владимира Луговского, Петра Павленко, Григория Санникова и Николая Тихонова (руководитель группы)<sup>2</sup>. Они путешествовали по республике и знакомились с новшествами и изменениями в жизни народа, произошедшими за годы советской власти, особенно после образования Туркменской ССР в 1924 г. Это было для них своеобразной творческой командировкой, предпринятой по совету Максима Горького. В сельской местности писатели живо интересовались ходом коллективизации сельского хозяйства, созданием сельхозартелей советского типа, т.е. колхозов, особенно теми, где выращивали хлопчатник.

Почти трехмесячная поездка по Туркменистану происходила в период творческого становления

<sup>1</sup> На основе материалов данной статьи ранее автором были подготовлены тезисы доклада «Весна 1930 года: русские писатели о туркменах и их стране (или под первыми впечатлениями экзотики)» (См.: XII Конгресс антропологов и этнологов России: сборник материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. М.–Ижевск, 2017. С. 411) и статья «Туркмены и их страна глазами русских писателей весной 1930 года» (См.: Проблемы современной кавказской и тюркской филологии и этнографии: сборник научных статей. Нальчик, 2017. С. 188–198).

<sup>2</sup> Туркменистан. 1930, 28 марта; Туркменская искра. 1930, 30, 31 марта, 1, 2 апреля, 13, 19 мая.

писателей как будущих мастеров художественного слова. Практически все они находились в возрасте до 40 лет: П. Павленко, Л. Леонову и Г. Санникову было чуть больше 30 лет, а В. Луговскому не было и 30. Путешествие по самой южной союзной республике оказало полезное воздействие на их творчество. По этому поводу В. Луговской в «Автобиографии», в частности, писал: «Написана она (повесть «Пустыня». – М. С.) в 1930 г., после поездки в Туркмению в составе писательской бригады. Поездка с группой талантливых писателей, с большим, чем у меня, литературным опытом, принесла огромную пользу и многому научила. Она заставила меня критически отнестись ко всему тому немногому, что я написал, и искать нового пути. Не скажу, однако, что, написав «Пустыню», я сразу нашел этот путь»<sup>3</sup>.

Из лирики того периода можем сослаться на следующие строки из стихотворения Г. Санникова, сочиненного им под названием «Самум» в том же 1930 г.:

Сначала вскричала валторна  
И трелями медной гортани  
В пустыне, горячей и черной,  
Пошла шевелить барханы.

Заплакали флажолеты,  
И, словно тромбоны, гобои, бубны, –

<sup>3</sup> Автобиография // Петр Павленко. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. [Электронный ресурс] URL: <http://readli.net/chitat-online/?b=337686&pg=1> (дата обращения: 11.12.2017).



На девять баллов ветер –  
Песчаный джаз-банд Кара-Кумов.

И как не было небосклона,  
Только черные чьи-то шлейфы,  
И свистят в испульенье флейты,  
И неистово ржут саксофоны...<sup>1</sup>

В последующем эти писатели обогатили русскую литературу многочисленными талантливыми произведениями, многие из них стали виднейшими прозаиками и поэтами, удостоенными высоких наград и премий страны. Так, Николай Тихонов (1896–1979) стал Героем Социалистического Труда, лауреатом Международной Ленинской премии «За укрепление мира между народами», Ленинской и трех Сталинских премий первой степени, Петр Павленко (1899–1951) – лауреатом четырех Сталинских премий первой степени (уникальный случай), Леонид Леонов (1899–1994) – Героем Социалистического Труда, лауреатом Ленинской, Сталинской премий первой степени и Государственной премии, академиком АН СССР. В свое время читательское признание получили писатель и драматург Всеволод Иванов (1895–1963), поэты Владимир Луговской (1901–1957) и Григорий Санников (1899–1969), который стал знаменит своим романом в стихах «В гостях у египтян» (1931–1932) и сборником «Молодое вино» (книга лирики о молодом пробуждающемся Востоке). После распада СССР уже в современной России их творчество оценивается неоднозначно<sup>2</sup>.

В их произведениях, созданных под впечатлениями от увиденного в Туркменистане и издан-

ных в начале 30-х гг. прошлого века, содержится немало ценных сведений относительно туркменского менталитета (хотя данный термин тогда не использовался). Обложки этих книг воспринимаются как своеобразное введение в тему Востока (Рис. 1, 2).

Эти ранние произведения вошли в изданные в последующие годы многотомные собрания со-



Рис. 1, 2. Обложки книги очерков Н. Тихонова (слева) и стихотворного сборника В. Луговского (справа), изданных в 1931 г.

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] URL: <https://www.stihi.ru/2014/07/09/74> (дата обращения: 14.12.2017).

<sup>2</sup> *Efim Etkind*. Литературное самоубийство Николая Тихонова. [Электронный ресурс] URL: [http://www.persee.fr/doc/slave\\_0080-2557\\_1999\\_num\\_71\\_3\\_6624](http://www.persee.fr/doc/slave_0080-2557_1999_num_71_3_6624) (дата обращения: 10.12.2017).

чинений писателей. Ниже мы попытаемся кратко охарактеризовать некоторые сведения этих творческих деятелей касательно интересующей нас области знаний. Свою книгу «Кочевники», выпущенную в 1931 г. в Москве, Николай Тихонов начинает словами: «Быт далекой Туркменской республики почти неизвестен широкому читателю, а между тем эта страна, превосходящая площадью Германию, имеющая миллионное население, ответственную границу с Афганистаном и Персией, играет колоссальную роль в Средней Азии». Далее он пишет, что сейчас нужно написать об этой стране, очень суровой, любопытной и богатой, рассказы, поучительные и занимательные. Для автора настоящей статьи особенно значимыми являются слова писателя, когда он отмечает, что «Эти очерки, написанные без всякой примеси вымысла, без всякой игры воображения, заключают одни сухие факты»<sup>1</sup>.

Последние слова Н. Тихонова с некоторыми исключениями можно отнести ко всем произведениям русских писателей-путешественников, созданным ими тогда на туркменскую тематику, в том числе многим поэтическим сочинениям Владимира Луговского. Из Туркменистана он привез в Москву поэму «Большевикам пустыни и весны», а также стихи о пустыне, о большевиках, которые переделывают пустыню, о ветрах пустыни, о пограничниках и врагах-басмачах:

Ворвался ветер, топот лошадей,  
И звон стремян, и голоса людей,  
Свет фонаря пронесся по траве,  
И на веранду входит человек,  
За ним другой, отставший на скаку.  
Идет пустыня, ветер,  
Кара-Кум!  
Крест-накрест маузеры. Рубахи из холстин,  
Да здравствуют работники пустынь!

<sup>1</sup> Тихонов Н. Кочевники. М., 1931. С. 3.

Ложатся люди, кобурой стуча,  
Летают шутки и крепчает чай.  
На свете все одолевать привык  
Пустыню обуздавший большевик!<sup>2</sup>

Сборник В. Луговского «Большевикам пустыни и весны» издавался в Москве неоднократно (1931<sup>3</sup>, 1933, 1934, 1937, 1948), а в Ашхабаде его произведения вышли в 1955 г. под названием «Стихи о Туркмении». Сохранился один из экземпляров второго издания сборника, вышедшего в 1933 г., с авторским автографом профессору И.Н. Бороздину<sup>4</sup> (Рис. 3, 4).

Петр Павленко в очерках «Путешествие в Туркменистан» поделился с читателями своими этнографическими наблюдениями: «Некоторые исследователи туркменской жизни не могут себе объяснить, как это туркмен-кочевник, настоящий воин, запорожец Азии, – в то же время и хитрый извлекатель подземных вод, опытейший строитель колодца? Но мне ясно, что туркмен находит воду и укрощает ее не как строитель, а как охотник, и все его колодцы – это скорее капканы, в которые он заманивает воду, чем сооружение вполне оседлого человека»<sup>5</sup>.

Последние из этих слов относятся главным образом к жителям предгорья Копетдага (Ахалского оазиса). Что касается пустынного животновод-

<sup>2</sup> «Забытый Великан». Литературный вечер, посвященный 110-летию со дня рождения Владимира Луговского. [Электронный ресурс] URL: [www.biblio-vidnoe.ru/upload/.../SchenariLugovskoi.doc](http://www.biblio-vidnoe.ru/upload/.../SchenariLugovskoi.doc) (дата обращения: 10.12.2017).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Профессор-историк Илья Николаевич Бороздин (1883–1959) спустя десять лет после получения книжного подарка от своего бывшего студента, с 1943 по 1949 г. в течение пяти лет заведовал кафедрой всеобщей истории в Ашхабадском государственном педагогическом институте. Наряду с педагогической деятельностью активно занимался вопросами туркменской истории. Одновременно рецензировал спектакли ашхабадских театров, выступая на страницах туркменских газет.

<sup>5</sup> Павленко П.А. Собр. соч. в шести томах. Т. V. Очерки. 1930–1955. М., 1955. С. 91.

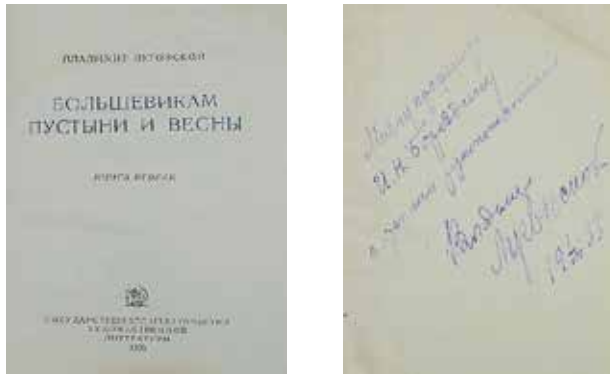


Рис. 3, 4. Титульный лист книги В. Луговского 1933 года издания (слева) и его автограф на обороте того же листа (справа)

ства, которое является основным занятием жителей одной из величественных пустынь мира – Каракум, то оно представляется делом перспективным и одновременно рискованным: «Можно подумать, что пастбища Туркмении перегружены скотом до того, что идет борьба за лишний кустик травы, но нет – пастбища могли бы кормить пятнадцать миллионов голов, а кормят всего лишь четыре. Бездорожье, невозможность подвезти корм оттуда, где он имеется, туда, где в нем нужда, случайности погоды, эпизоотии, отсутствие фуражных баз и незнакомство с другими видами кормов, кроме подножного, вместе с неумением заготавливать даже легкие травяные корма (сено) – не позволяют существовать одиннадцати миллионам голов скота. В 1929/30 г. в Туркмении пало шестьсот семьдесят пять тысяч овец и коз, из них каракулевых сто сорок тысяч. Если считать стоимость головы только в двадцать пять рублей, то убыток превзошел шестнадцать миллионов рублей. Подумайте, что такое для Туркмении шестнадцать миллионов рублей, если в 1927/28 г. ее местный бюджет составлял двенадцать миллионов двести восемьдесят восемь тысяч рублей?»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Павленко П.А. Собр. соч. в шести томах. Т. V. Очерки. 1930–1955. С. 59.

В другом месте своих очерков Петр Павленко так описывает один из сортов тыквы, выращиваемых туркменами побережья реки Амударьи: «Материал твердых тыкв для кустарно-художественных поделок идеален. Он податлив, прочен, красив, окрашиваем и легок. Туркмены, пробивая дыру в одном из полюсов тыквы и очистив ее нутро, пользуются маленькими как табакерками для «наса», из средних по размеру делаются чилимы – кальяны, большие, в форме гигантской груши, служат дорожными флягами. Я видел тыквенные бутылки-колоссы, вместительностью до двенадцати литров, в них бродячие торговцы держат постное масло. Этой замечательной тыкве, пока она растет, можно придать любую форму: выгнуть из нее вазу для цветов или сплющить наложением повязки из щепок и проволоки в карманный флакончик с рельефным орнаментом. Если его обложить гривенниками, они врасут в стенки флакона, как миндалины в тесто. Вырастив тыкву в виде шара и потом разрезав его пополам, можно получить пудреницы, пепельницы, чашки, сплюснутая и выгибая – футлярчики для пенсне, портмоне, табакерки»<sup>2</sup>.

Основным естественным вредителем культуры земледелия в Туркмении тогда была невиданная популяция саранчи, о чем в одноименной повести и написал Леонид Леонов В журнальном варианте повесть «Саранча»<sup>3</sup> была опубликована одновременно в Ашхабаде («Туркменоведение». 1930. № 8–9, 11) и Москве («Красная новь», 1930, № 9–10), а через год вышла отдельной книжкой.

Из духовных ценностей туркмен все, кому приходилось побывать в Туркмении, отмечали их исключительное отношение к своим народным пес-

<sup>2</sup> Там же. С. 37–38.

<sup>3</sup> Леонов Л. Саранча. М.–Л., 1931; *Его же*. Дорога на океан. Саранча. М., 1987.

ням и исполнителям-бахши: «Туркмены относятся к музыке, как испанцы к бою быков. Туркмены воспринимают музыку как нечто полемическое. Они наблюдают за мелодией, как шахматист за чужой партией. Они могут не соглашаться с мотивом, будут оспаривать удар руки по струнам или акцент эмоции, вложенный бахши в музыкальную фразу. Они воспринимают песни и музыку физиологически – не на струнах дутара, но на них, на их собственных нервах оперирует мастер. Они плачут, смеются, вздрагивают или сидят зачарованные, чтобы вскочить в диком азарте и, истекая нервным потом, долго и отчаянно радоваться музыке криками поощрения»<sup>1</sup>.

К сожалению, был далек от истины русский писатель, когда утверждал, что «У туркменов нет танца ни как искусства, ни как простого развлечения»<sup>2</sup>. Может быть, когда писатели находились в том же Гасан-Кулинском районе, среди туркмен-иомудов, где очень популярен танец «Куштдепди» (ставший ныне всенародным и включенный недавно со стороны ЮНЕСКО в список наследия нематериальной культуры человечества), специально скрывали это от уважаемых гостей из Москвы тогдашние местные руководители-псевдоатеисты, боясь того, что гости («проверяющие из центра») из-за особенностей исполнения этого танца могут считать его вредным остатком религиозных обычаев и традиций, поэтому они понесут наказание за ослабление работы на данном участке классовой борьбы. Издревле танцевали «Карсак» и «Чапак» и туркмены-оламы, и туркмены-эски с берегов Амударьи, где также побывали русские писатели в 1930 г.

Как обобщающую характеристику туркмена, приведем слова того же П. Павленко, которые

в целом содержат объективную сравнительную оценку: «Среди низких одноэтажных домов бродили высокие люди, великаны, ростом примерно с этаж, – туркмены. Их высоченные папахи, тельпекки, которые можно носить, как тяжелую ношу, лишь умело балансируя головой, темные строгие халаты, сапоги на высоких каблуках – все поразило нас. Туркмен предстал перед нами запорожцем Азии, тысячелетним воителем, сухим, строгим, трудно смеющимся человеком, хозяином простой и суровой жизни. Лицо туркмена серьезно, худощаво, цвета пергамента, глаза кажутся белыми рядом с темной кожей... Глаза туркмена смотрят просто, ровно и крепко из-под глубоко сидящего на ушах и оттопыривающего их в стороны тельпекка»<sup>3</sup>.

Русские писатели создавали произведения по туркменской тематике, находясь в близких отношениях со своими коллегами из Туркмении еще до 1930 г. Так, в сборник «Туркменистан в стихах», изданный к трехлетию Туркменской ССР в 1928 г., было включено сочинение Н. Тихонова «Полустанок в пустыне Кара-Кумы».

В XX в. вопросы истории русско-туркменских литературных взаимосвязей стали объектом исследования, кандидатских диссертаций туркменских ученых А. Мурадова и М. Атаева, которые наряду со статьями, входящими в сборники и журналы, издали самостоятельные книги по этой тематике<sup>4</sup>. Тем не менее многие актуальные вопросы данной области научных знаний еще ждут своего освещения и соответствующего обобщения в будущем, о чем свидетельствуют факты, приведенные в настоящей статье.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

<sup>4</sup> *Мурадов А.* Мой русский брат. Ашхабад, 1965; *Атаев М.П.* Взаимосвязи русской и туркменской литератур на современном этапе (проблема инонационального героя). Ашхабад, 1991.

<sup>1</sup> *Павленко П.А.* Собр. соч. Т. V. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

Ирина Аржанцева

## ТАМ, ГДЕ БЫЛА ВОДА: РАБОТЫ ХОРЕЗМСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В ЮЖНОМ ПРИАРАЛЬЕ В 1950–1960-х гг.<sup>1</sup>

**Х**орезмская археолого-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР являлась крупнейшей и наиболее протяженной во времени экспедицией не только в Советском Союзе, но и в мировой археологической практике. Экспедиция проработала 60 лет с 1937 по 1997 г. По территориальному охвату, количеству исследованных памятников и опубликованных материалов, по сложности организации и комплексному подходу к археологическим и этнографическим изысканиям эта экспедиция до сих пор не имеет аналогов. Руководителем экспедиции был известный ученый – этнограф и археолог С.П. Толстов (1907–1976), буквально открывший миру цивилизацию Древнего Хорезма. Полевая документация работ экспедиции составила обширнейший архив, в настоящий момент хранящийся в Институте этнологии и антропологии РАН (бывший Институт этнографии)<sup>2</sup>. Архивные материалы включают полевые дневники исследователей, экспедиционные отчеты, чертежи, а также обширный иллю-

стративный материал: зарисовки, копии настенных росписей и рисунки находок, выполненные экспедиционными художниками. В состав архива входит отдельной структурой и фотоархив экспедиции, включающий негативы (плёночные и на стеклянных пластинах), позитивы (слайды), отпечатки, а также несколько тысяч кадров аэрофотосъемки, которая проводилась в Приаралье экспедицией в 40–70-х гг. прошлого века<sup>3</sup>. Работая с архивом, особенно с фотографиями, невольно погружаешься в ту эпоху, героическую и сложную одновременно. Занимаясь историей исследования ирригационных систем Приаралья и участием археологов и этнографов в водной советской политике, я отбирала фотографии и материалы, связанные с этой тематикой – это и опросы этнографов жителей, живущих у воды, описания рыболовецких поселков, их быта и традиций, это и аэрофотосъемка Приаралья, на которой можно видеть как древние системы орошения, так и процесс строительства новых каналов, и береговую линию Арала в 40-е – 50-е гг. прошлого столетия, и полноводную Амударью, впадающую в Арал. Сегодня эту коллекцию можно назвать «архивом утраченных ландшафтов», учитывая ту экологическую катастрофу, которая постигла Южное и Юго-Восточное Приаралье в последние десятилетия.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках научно-исследовательской темы № 01201370995 Кросскультурные и междисциплинарные исследования. Все фотографии взяты из фотоархива ХАЭЭ, хранящегося в Институте этнологии и антропологии РАН.

<sup>2</sup> В 2011–2014 гг. при поддержке немецкого фонда «Gerda Henkel Stiftung» был осуществлен проект AZ 16 / ZA / 11 «Conserving, Cataloguing and Digitizing the Archive of the Soviet Chorasmian Expedition» под руководством И.А. Аржанцевой и при участии А.А. Тажекеева, Г. Харке и Е. Пшеничной. В ходе работ по проекту было оцифровано около 50% архива. Работа по оцифровке продолжается и в настоящее время.

<sup>3</sup> Аржанцева И.А. Хорезм: история открытий и исследования. Ульяновск, 2016.

С 1945 г. Хорезмская экспедиция становится комплексной – наряду с археологическими там начинают работать отдельные этнографические отряды. Появляется известная аббревиатура – ХАЭЭ. Этнографические отряды возглавила известный ученый-этнограф Т.А. Жданко, ставшая затем на долгие годы зам. начальника Хорезмской экспедиции С.П. Толстова. Теперь в задачи экспедиции наряду с археологическими исследованиями входило планомерное и систематическое историко-этнографическое изучение современного многонационального населения низовий Амударьи и составление этнографической и исторической карт Хорезма. Именно поэтому основные этнографические работы в 40–50-х гг. были сосредоточены на исследованиях среди каракалпаков – основной национальности республики. Каракалпакским этнографическим отрядом были запланированы два этапа работ: 1) на протяжении первых четырех-пяти лет – рекогносцировочные обследования всех районов республики с преобладающим каракалпакским населением для составления порайонных этнографических карт и выявления основных локальных особенностей хозяйственной и исторической жизни, культуры и быта отдельных групп каракалпаков, разбросанных иногда большими и компактными, иногда более мелкими и редкими поселениями на обширной территории республики; 2) второй этап работ – углубленные стационарные тематические исследования, ставящие своей целью разрешение основных проблем этнографии каракалпаков: этногенеза и историко-культурных связей с другими народами Хорезма, истории общественного строя, социалистического переустройства быта каракалпаков, изживания патриархально-феодалных пережитков, истории сложения современной советской,

национальной по форме и социалистической по содержанию, культуры и искусства каракалпакского народа и др.<sup>1</sup>

В состав экспедиции с этого времени входят этнографические отряды, где работали такие замечательные этнографы, как Г.П. Снесарев, К.Л. Задыхина, М.В. Сазонова, Г.П. Васильева. В этих же отрядах работала и Лада Толстова, единственная дочь Сергея Павловича, по образованию тоже этнограф (**Рис. 1, 2**).

С.П. Толстов, подчеркивая комплексный подход в решении проблем этногенеза народов, населяющих современный Хорезм и Приаралье в целом, связывал археологию и этнографию как взаимодополняющие друг друга дисциплины. Так, уже в самом начале работ этнографических отрядов ХАЭЭ он писал: «В результате работ экспедиции оказалось возможным решительно пересмотреть традиционные представления о хозяйственном быте средневековых тюркских племен Приаралья и по-новому поставить проблемы их происхождения, внося свой вклад в решение вопроса об этногенезе туркмен и каракалпаков... Эта комплексность исследования дала нам возможность протянуть прочные нити исторической преемственности от культуры древних народов и племен Приаралья – через Средневековье – к современным народам Средней Азии, вскрыв самобытные истоки их богатой и яркой культуры...»<sup>2</sup> Толстов усматривал безусловную, по его мнению, связь и преемственность через Средневековье быта и традиций современных народов Хорезма с древним населением Приаралья. Это

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Труды Хорезмской археологической экспедиции. Т. 1. М., 1952. С. 472, 473.

<sup>2</sup> Толстов С.П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция АН СССР (1945–1948 гг.) // Труды Хорезмской археологической экспедиции. Т. 1. М., 1952. С. 12, 13.



**Рис. 1.** Т.А. Жданко. 1952.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН

и формы народных жилищ, развивающие традиции раннесредневековой хорезмийской архитектуры, и народный орнамент, перекликающийся с художественными образами Топрак-кала, и женские украшения, и одежда современных узбеков, туркмен и каракалпаков, тождественные тем, что изображены на древнехорезмийских монетах и топрак-калинских женских портретах, и современное ремесло, особенно производство керамики, глубоко связанное с местными средневековыми традициями. Такой подход к изучению материальной и духовной культуры местных народов был совершенно в духе советской идеологии и в рамках официальной теории стадияльного развития обществ, т.к. тем самым подводился «...прочный документальный базис под обоснование законного права народов советской Средней Азии на их замечательное культурное



**Рис. 2.** С.П. Толстов, Л.С. Толстова. 1950.  
Каракалпакстан, Турткульский район. 1950.  
Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН

наследство»<sup>1</sup>. Другой же, не менее важной по тем временам, задачей являлось изучение «новой жизни» местного населения, советского колхозного быта и новых традиций.

В начале 50-х гг. С.П. Толстов, будучи директором Института этнографии, пересматривает ориентиры: интерес к традиционной культуре должен уступить место исследованиям современности – колхозного быта, городской рабочей среды, преодоления религиозных и национальных предрассудков. В 1951 г. в Ленинграде проводится Всесоюзное этнографическое совещание под лозунгом: ближе к современности!<sup>2</sup> Отсюда в архиве довольно значительный блок фотографий и других документов, связанных с изучением нового колхозного и городского быта. Были даже специальные задачи по собиранию среди

<sup>1</sup> Толстов С.П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция АН СССР (1945–1948 гг.) // Труды Хорезмской археологической экспедиции. Т. 1. М., 1952. С. 15

<sup>2</sup> Клейн Л.С. История российской археологии. Учения, школы и личности. Т.2. М., 2014. С. 278.



**Рис. 3.** Участники экспедиции с местными жителями.  
В центре – Л.С. Толстова, крайний справа – художник экспедиции И.В. Савицкий. Каракалпакстан, Турткульский район. 1950. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН

местного населения нового фольклора – песен о Ленине и Сталине (Рис. 3).

В духе времени уделялось также особое внимание и изучению положения каракалпаков в Хивинском ханстве и его борьбе против хивинских ханов. Естественно, что все исследования по истории каракалпаков и других народов Хорезмского оазиса обязательно сопровождалось цитатами из классиков и оформлялись соответствующей риторикой: «Каракалпаки, составлявшие незначительную часть населения ханства, разделяли тяжелую участь его основного населения, узбеков и туркмен, угнетенных феодальными деспотами – ханами. Ко всем этим народностям в равной степени относились слова В.И. Ленина, сказанные им в речи на Всероссий-

ской седьмой партийной конференции в 1917 г.: “Мы совершенно не хотим, чтобы хивинский мужик жил под хивинским ханом. Развитием нашей революции мы будем влиять на угнетенные массы”<sup>1</sup>. Жданко, впрочем, указывала на особую ценность среднеазиатских архивов колониального периода, которые являлись богатейшим историко-этнографическим источником о каракалпаках. «Данные, извлеченные нами из архивов канцелярии хивинского хана (переписка ханов с начальниками Амударьинского отдела и генерал-губернаторами за 1874–1916 гг.), канце-

<sup>1</sup> Косбергенов Р. Положение каракалпакского населения в Хивинском ханстве в конце XIX – начале XX в. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. 3. М., 1958. С. 207.



лярии туркестанского генерал-губернатора и губернатора Сырдарьинской области, в настоящее время подвергаются обработке и служат конкретно-исторической основой для этнографических работ, восстанавливающих картину быта каракалпаков в колониальный период в конце XIX – начале XX в.»<sup>1</sup>.

В 1945 г. в Хорезмской экспедиции был организован Каракалпакский этнографический отряд, в 1946 г. – Северный и Южный узбекские отряды; в 1948 г. – Туркменский отряд; в 1954 г. – Узбекский, работавший в основном в Хорезмской области. До 1960 г. этнографические отряды работали в составе ХАЭЭ, затем они выделились в отдельные среднеазиатские этнографические экспедиции, работавшие и позже.

В период с 1945 по 1966 г. этнографические отряды собрали огромное количество бесценных данных, не утративших своей актуальности и до сих пор. Каракалпакский этнографический отряд экспедиции в 1958 и 1959 гг. исследовал северные районы Каракалпакии – Муйнакский, Кунградский и Тахта-Купырский. Эти дельтовые районы Амударьи и южного побережья Аральского моря в прошлом были слабо заселенными вследствие неблагоприятных природных условий. Камышовые и тугайные заросли, озера, протоки перемежаются здесь с участками пустыни и болотистыми пространствами; с запада дельту ограничивает плато Устюрт, а с востока – песчаная пустыня Кызыл-Кум и возвышенность Бельтау. В годы советской власти дельтовые районы республики начали осваиваться. Здесь стали строиться новые рыбные заводы, возник ондатровый промхоз, звероводческие фермы, значительные простран-

ства освоены под посевы хлопчатника и риса. Появились рабочие поселки, крупные рыбацкие колхозы, озелененные селения хлопководческих совхозов и колхозов. В задачу отряда входило исследование современной культуры и быта населения Северной Каракалпакии и сбор историко-этнографического материала, с попутным обследованием находящихся в изучаемых районах археологических памятников. Как описывали этнографы в конце 1950-х гг., «этнографический облик местного населения – каракалпаков, казахов и других национальностей отличается большим своеобразием. У них сохраняются еще многие традиции, унаследованные от прежнего отсталого полукочевого быта исконных жителей дельтовой: области и вместе с тем ярко, в национальной форме выражены черты нового быта и социалистической культуры»<sup>2</sup>.

Проводя фото- и аэрофотосъемку археологических и этнографических объектов, сотрудники экспедиции запечатлевали также и современный им ландшафт 40–60-х гг., который в многом отличается от современного ландшафта, претерпевшего драматические изменения, особенно в Муйнакском районе, где через несколько лет после начала работ экспедиции Аральское море отошло на многие километры (**Рис. 4, 5, 6**).

Но в 40–50-х гг. Аральское море было в прежних границах, Амударья была еще полноводной, и экспедиция еще застала парусное судоходство по Амударье.

Из отчета Т.А. Жданко: «В 1946 г. Каракалпакский отряд работал в трех районах Каракалпакской АССР: Муйнакском, Кунградском и

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса. С. 470.

<sup>2</sup> Толстов С.П., Итина М.А., Жданко Т.А. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1958–1960 гг. // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 6. М., 1963. С. 23.

Ходжейлинском. Наиболее трудным был маршрут в Муйнакском районе, который прилегает к южному берегу Аральского моря и включает нижнюю дельту Амударьи, представляющую собой сложную сеть протоков и русел с огромными заболоченными, поросшими камышом пространствами между ними. Редкое население – главным образом в поселках колхозных рыболовецких артелей и в рабочих поселках рыбопромыс-

лов – сконцентрировано у берегов моря или на небольших участках суши по берегам протоков дельты. Чтобы охватить работой эти разбросанные в дельте колхозы, отряд вынужден был все передвижения во время муйнакского маршрута совершать на самолетах и лодках» (Рис. 7).

Как описывает Т.А. Жданко, работа отрядов организовывалась следующим образом: отряд начинал каждый из своих маршрутов с выезда в



**Рис. 4.** Рыболовецкий поселок. Колхоз «Марат» (урочище Кара-Терень, 7-й аулсовет). Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1946. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



**Рис. 5.** Строительство канала. Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1946. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



**Рис. 6.** Колхоз. Беркут-Калинский оазис. 1950. Аэрофото. НА ИЭА РАН



**Рис. 7.** Типы местного населения, живущего у воды. Каракалпакстан, Муйнакский район. Каракалпакский этнографический отряд ХАЭЭ. 1946, сентябрь-октябрь. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



**Рис. 8.** Л. Толстова, И. Хорошаева, С. Камалов(?) на колхозном поле. Каракалпакская АССР, Турткульский район, урочище Кыр-кыз. 1950. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



**Рис. 9.** Сбор хлопка на колхозных полях. Каракалпакская АССР, Чимбайский район, колхоз им. Ахун-Бабаева. 1948. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН

районный центр, где производил подготовительные работы в райкоме КП(б)Узб., райисполкоме, РайЗО, Райводхозе и знакомился с современной жизнью района: его экономикой и местом в народном хозяйстве республики, с важнейшими мероприятиями, проведенными за годы советской власти и изменившимися хозяйственный и культурный облик района (строительство ирригационной сети, освоение земельных угодий и введение новых сельскохозяйственных культур, организация новых предприятий, промыслов, авиаплощадок, проведение дорог, возникновение новых рабочих и колхозных социалистических поселков и т. п.) (Рис. 8).

Под новыми сельскохозяйственными культурами подразумевались прежде всего хлопок и рис, столь необходимые стране и на полив которых интенсивно разбирались воды Амударьи (Рис. 9, 10).

Попутно устанавливался национальный состав населения, определялись основные пун-



**Рис. 10.** Просушка хлопка и складывание в гурты. Каракалпакская АССР, Чимбайский район, колхоз им. Ахун-Бабаева. 1948. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН

кты расселения тех или иных его групп, а также расположение исторических памятников в районе – развалин, крепостей, мазаров. С учетом всех этих данных совместно с районными организациями выработывался маршрут отряда. По прибытии на место отряд широко разъяснял свои задачи (сбор материалов для описания истории и современной культуры и быта каракалпакского народа) и затем приступал к непосредственной работе, разбившись на группы, обычно по два человека. Каждая из таких групп выполняла свое задание: изучение и фиксацию жилища, типичного для данного колхозного аула, зарисовку и описание одежды, фотографирование, исследование разных форм прикладного искусства и, наконец, опрос стариков-информаторов, рекомендованных руководством колхозов в качестве лучших знатоков дореволюционных порядков, старинных законов и обычаев, уже изжитых в каракалпакском социалистическом колхозном ауле и с трудом восстанавливаемых нами для истории при помощи этих 70–80-летних седебородых хранителей народных традиций<sup>1</sup>. При этих этнографических исследованиях фиксировалась не только «новая жизнь» и ее характерные приметы, например, в образцово-показательном и передовом, по терминологии того времени, колхозе им. Ахунбабаева (Чимбайский район), но и традиционные уклад жизни, занятия, промыслы и повседневный быт каракалпаков, который они сохранили. В 1950 г. Каракалпакский этнографический отряд работал в нескольких районах: в Турткульском, где осуществлено первое этнографическое обследование переселенческих поселков колхозных бригад на землях нового освоения по каналу Кырк-кыз; и в Шуманайском

районе земель нового освоения, где выросли за несколько лет на месте пустынных такыров и песков колхозные переселенческие поселки. Отряд изучал традиционный и новый быт колхозников (Рис. 11, 12).

По утверждению местного населения, дома в Муйнакском районе появились только после Октябрьской революции. Как неизменно отмечает в отчетах, это – достижение советской власти в переустройстве быта каракалпаков. Техника строительства отличается интенсивным исполь-



Рис. 11. Работа с информаторами. Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1946.  
Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



Рис. 12. Ловля рыбы на озере. Каракалпакской АССР, Чимбайский р-н. 1956. Фото Г.А. Аргиропуло.  
НА ИЭА РАН

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса. С. 472.

зованием местного стройматериала – камыша. При постройке дома сначала из тонких (привозных) жердей выводят остов, затем строят стены и двускатную крышу дома; они состояются из плотно пригнанных друг к другу и привязанных к жердям остова снопов камыша; всю эту легкую конструкцию (как стены, так и крышу) обмазывают снаружи и внутри несколькими слоями глины. Все хозяйственные постройки, разнообразной величины и формы, от больших загон для скота и сеновалов до крохотных курятников, также представляют собой сооружения из снопов камыша и циновок. Из камыша делают и изгороди. Такой тип архитектуры связан с природно-хозяйственными условиями дельты: селения подвержены частым затоплениям; колхозы, а иногда и целые группы их, постоянно вынуждены переселяться на новые, сухие места. При отсутствии дерева население достигло виртуозности в использовании в качестве строительного материала камыша, повсеместно растущего в изобилии<sup>1</sup>. Милица Земская<sup>2</sup>, работавшая в эти годы в составе этнографических отрядов, создала цикл замечательных документальных очерков, где с восторгом описывала эту «Камышовую Венецию»: «...Чем ближе к Аралу, тем непроходимей болота, тем гуще заросли тучного камыша... Птичьи вскрики, рыбы всплески, си-нева воды, сквозящая в камышах, влажное дыхание моря. А небо, повитое облаками, оглашенное птичьим гомоном, всегда бывает выше, просторнее. ...Об аральских каракалпаках в народе говорят: “На свадьбу ездят верхом на щуке”. В самом деле, рыболовецкие поселки дельты – настоящая



**Рис. 13.** Каркасные дома из камыша, обмазанного глиной. Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1946. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН

камышовая Венеция, потому что все здесь из камыша: дома и загоны для скота, стенки юрт, “набережные” и бесконечные плетни. Весь поселок шуршит, когда поднимается ветер»<sup>3</sup>. Остатки таких же каркасных камышовых домов археологи находят в большом количестве на древних и средневековых поселениях Приаралья, особенно в тех районах, где раньше была вода. Таким образом, эти «новшества» были известны местному населению значительно раньше Октябрьской революции. Как и традиции строительства пахсовых домов (**Рис. 13**).

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса. С. 528.

<sup>2</sup> М.И. Земская – искусствовед по образованию, писатель и поэт. Проработала больше 10 лет в археологических и этнографических отрядах Хорезмской экспедиции.

<sup>3</sup> Земская М.И. Время в песках. Л., 1983: С. 313.

Традиционным типом стационарного дома в Хорезме, конечно, считались пахсовые дома. Однако, этнографы подчеркивали, что у каракалпаков, в противовес их соседям – узбекам, до революции господствовала в качестве жилища юрта, и глинобитными домами владели только богатые баи. И далее с энтузиазмом описывали: «...Общий облик каракалпакского колхозного аула в этом районе, с его прочными глинобитными домами, перемежающимися с нарядными юртами, с просторными усадьбами, расположенными среди густой зелени садов, рощ, хлопковых и джугаровых полей, представляет резкий контраст с суровым пейзажем аулов дельты»<sup>1</sup>. Тем не менее пахсовые дома, возводимые в советских колхозах Каракалпакии, делались по традиционной старинной технологии и согласно тем канонам, которые были характерны для тех или иных микрорегионов (Рис. 14).

Единственным устойчивым видом каракалпакского жилища, не зависящим от локальных историко-географических особенностей разных районов республики, была и остается юрта (*кара-уй*), до сих пор не потерявшая своего значения традиционного народного жилища каракалпаков и широко распространенная в аулах дельты Амударьи (Рис. 15).

В Муйнакский район сотрудники Хорезмской экспедиции выезжали и вылетали неоднократно. Из дневника М.А. Орлова: «Решили сегодня, вечером, сделать вылет в сторону болот... Низко самолеты прошли над Ургой. Маленький поселок прилепился к крутым окраинам мыса. Длинными коробами вытянулись склады и навесы рыбного завода. У причала – катера и лодки, а за полосой болот, обнимающих мыс, сверкает на горизонте

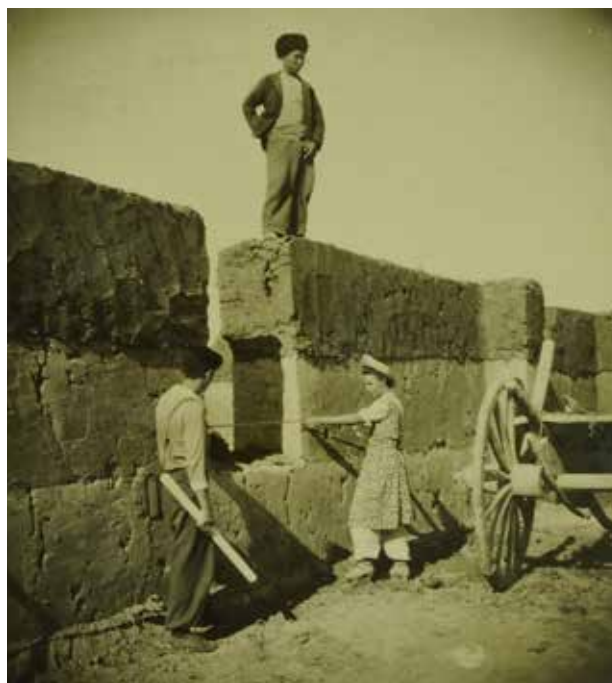


Рис. 14. Строительство пахсового дома. В строительстве принимает участие Л.С. Толстова. Каракалпакская АССР, Турткульский район, урочище Кыр-кыз. 1950. Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



Рис. 15. Сотрудники отряда в юрте на отдыхе. В центре – М.И. Земская. Каракалпакская АССР, Шуманайский район. 1959. Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН

синий Арал. Плесы заросли высоким камышом, по узеньким каналам и протокам пробираются рыбацкие лодки. Когда смотришь на Караджар и Кият-Джаб, то удивляешься не только тому,

<sup>1</sup> Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса. С. 529.



**Рис. 16.** Юрта у канала. Каракалпакская АССР, Турткульский район, урочище Кыр-кыз. 1950.  
Фото Т.А. Жданко. НА ИЭА РАН



**Рис. 17.** Плашкоут с пресной водой. Каракалпакская АССР, Муйнакский район, пос. Урга. 1959.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН



**Рис. 18.** Способ перевозки воды. Каракалпакская АССР, Муйнакский район, пос. Урга. 1959.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН



что здесь живут люди, но даже не понятно, как они сюда попали»<sup>1</sup>. Да, здесь было нелегко жить, но люди жили у этого берега вот уже две тысячи лет, промысляя рыбой и морской торговлей. Арал был судоходен и богат рыбой (Рис. 16, 17).

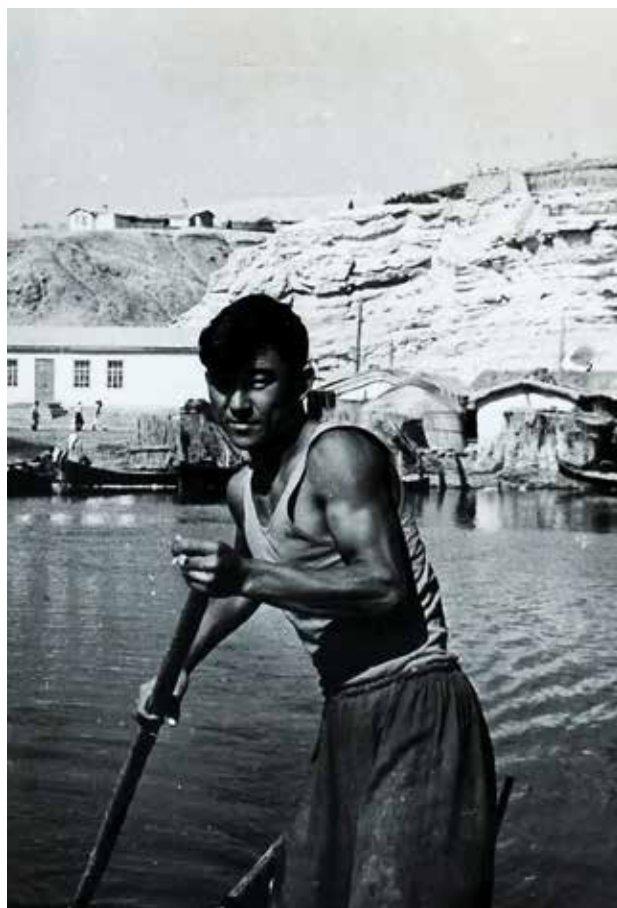
С пресной водой, правда, всегда были проблемы. Но и ее решили. В 50-е годы к поселкам регулярно подходили плашкоуты с пресной водой, и местное население грузило деревянные бочки

на свои каяки, подплывали к плашкоутам и наполняли бочки пресной водой. На берегу бочки грузились на осликов и развозились по хозяйствам (Рис. 18).

Вся эта повседневная жизнь была запечатлена во всех подробностях в многочисленных фотографиях и дневниках участников экспедиции<sup>2</sup>. Местные жители – потомственные рыбаки раньше, чем выучиваются ходить, уже управляют

<sup>1</sup> Архив Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнологии и антропологии РАН (Архив ХАЭЭ ИЭА РАН). Орлов М.А. 1946. Ф. 142. Оп. 8. Полевые дневник № 10.

<sup>2</sup> Аржанцева И.А. Хорезм: история открытий и исследования. 2016. С. 180–195.



**Рис. 19.** Местный житель. Каракалпакская АССР, Муйнакский район, пос. Урга. 1959.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН

баграми и веслами плоскодонок. Даже в школу дети отправлялись на лодках (**Рис. 19**).

Чтобы переплыть с береговой части поселка Урги на дельтовые острова, такой, как Караджар, например, приходилось долго плыть буквально в камышовом тоннеле. «...Мы уже два часа пробираемся на моторках узкими и извилистыми коридорами с зыбучими стенами из пятиметровых камышей. Солнце бродит по их верхушкам. Редко над нами светится узкая полоска неба, чаще смыкаются зеленые своды»<sup>1</sup> (**Рис. 20**).



**Рис. 20.** На пути в Караджар. За лодкой плывет архитектор Ю. Стеблюк, в лодке – М.И. Земская, Н.П. Лобачева. Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1959.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН

<sup>1</sup> *Земская М.И.* Время в песках. Л., 1983. С. 316.



Сам рыболовецкий поселок Урга, расположенный на мысу под самым краем южного чинка плато Устурт, производил завораживающее впечатление: «Сверху, когда глядишь, с самой стрелки мыса Урга, бесчисленные глиняные постройки, огороженные крохотные усадьбы рыбачьего поселка напоминают осиные соты. Если бы мы верили, что бог создавал землю, то мыс Ургу приняли бы за предварительный эскиз. Голы и незавершенны эти плоские полосатые перламутровые горы с оборочками карнизов, с пещерами, высверленными ветром. ...Вдоль всего берега черная кайма причаленных лодок»<sup>1</sup> (Рис. 21).

В 1959 г. этнографы провели полный сезон в рыболовецком поселке Урга, изучая новый быт колхозников. На фотографиях и в отчетах запечатлены последние годы этой Аральской Венеции. Этот сезон прекрасно описан в очерках М.И. Земской, многолетней участнице работ этнографических отрядов ХАЭЭ. Через два года море ушло отсюда навсегда. Как рассказывают очевидцы, первый раз море отступило за ночь на 30 метров в 1962 г. «Люди были поражены, но они не представляли, что море может уйти на 180 км. Первое время люди пытались рыть ка-



Рис. 21. Вид южной части поселка Урги. Каракалпакская АССР, Муйнакский район. 1959.  
Фото Г.А. Аргиропуло. НА ИЭА РАН

нал, чтобы соединить порт Муйнака с открытым морем. Длина канала составила 22 км, но бороться с природой было бесполезно, вода уходила слишком быстро, много кораблей так и осталось на берегах канала»<sup>2</sup>. Так образовалось ныне печально знаменитое «Кладбище кораблей». Трудно себе представить, что чувствовали люди, выйдя наутро из домов и не увидев моря, на берегу которого они и их предки жили всегда. Эти эмоции этнографы не записали.

<sup>1</sup> Земская М.И. Время в песках. Л., 1983. С. 306.

<sup>2</sup> Путевые заметки. Пятый день, кладбище кораблей. [Электронный ресурс] // URL: <https://varlamov.ru/239299> (дата обращения 22.04.2010)



Елена Кубель

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ СТАРШЕГО  
НАУЧНОГО СОТРУДНИКА ГМЭ НАРОДОВ СССР  
С.И. ИЛЮШЕНКО В ДЖИРГАТАЛЬСКИЙ  
р-н ТАДЖИКСКОЙ ССР  
(1987, 1988 гг.)**

**В**первые этнографическое исследование Джиргатальского района было проведено Б.Х. Кармышевой в 1950-е гг. (в составе Гармской этнографической экспедиции АН ТаджССР). Впоследствии эти материалы составили основную часть посмертной монографии Балкис Халиловны «Каратегинские киргизы», вышедшей в 2009 г.<sup>1</sup> Сотрудники ГМЭ народов СССР (ныне РЭМ) в этот район не выезжали и в коллекциях музея вещи из Джиргаталья представлены не были. Поэтому в 1987 и 1988 гг. состоялись две экспедиции ст. научного сотрудника музея С.И. Илюшенко в Джиргатальский р-н Таджикской ССР. По согласованию с Институтом этнографии АН СССР он был включен в состав Предгорного отряда Среднеазиатской экспедиции, начальником которого являлась Б.Х. Кармышева (**Рис. 1**).

Перед С.И. Илюшенко стояли следующие задачи: «1. Сбор коллекции этнографических предметов, фотографирование предметов традиционно-бытовой культуры. 2. Сбор сведений о родо-племенной структуре киргизского населения, истории кишлаков (в связи с проблемой перехода скотоводов-кочевников к оседлости и трансформации кочевого хозяйственного уклада). 3. Сбор сведений, касающихся времени и



**Рис. 1.** Б.Х. Кармышева и С.И. Илюшенко.  
Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, ур. Джишикуль.  
25 июля 1988 г. РЭМ

характера проникновения таджикского населения в Джиргаталь, истории взаимоотношений киргизов и таджиков в этом районе. 4. Сбор сведений по материальной и духовной культуре киргизского населения района (главным образом по теме «традиционное хозяйство»)». Результаты научных изысканий С.И. Илюшенко были изложены в двух отчетах, в настоящее время хранящихся в архиве РЭМ<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. М., 2009.

<sup>2</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2254. Л. 1.

<sup>3</sup> Там же. Д. 2218, 2254.

Кроме отчетных документов экспедиции, написанных на основе сведений, полученных от информантов, в собрании музея представлены экспедиционные фотографии и негативы, которые составляют две внушительные по объему коллекции<sup>1</sup>.

Экспедиционная поездка исследователя охватывала обширный регион, состоящий из двух географических областей: западной – бассейн р. Оби-Занку, включающий районный центр пос. Джиргаталь и восточной – плоскогорье Ляхш, бассейны рек Мук-суу и Кызыл-суу.

Джиргатальский район является крайней северо-восточной окраиной древней исторической провинции Каратегин, охватывающей и западные, и восточные географические области региона. Это высокогорная территория, расположенная в отрогах Алайского хребта и хребта Петра Первого. Горные долины с населенными пунктами и обрабатываемыми земельными наделами, находятся на большой высоте – до 2000 метров над уровнем моря. Исследовательской группой был обследован ряд населенных пунктов в обеих указанных областях. По сведениям, указанным в экспедиционном отчете, число жителей района по состоянию на 1 января 1986 г. составляло 35 872 человека. По прибытии на место, согласно записям исследователя, выяснилось, что сведения о национальном составе в районных и кишлачных Советах отсутствуют. Сведения, полученные от информантов, а также наблюдения самого С.И. Илюшенко позволили ему определить относительный процентный национальный состав региона. Соответственно, киргизы, по оценкам исследователя, составляли около 70%

населения, а таджики – около 30%. Кроме того, в районном центре проживало небольшое количество русских, узбеков, татар.

Материалы экспедиции позволяли выявить, что соотношение киргизского и таджикского населения отличалось в зависимости от области региона. В восточной части Джиргатальского района преобладали киргизы (до 90% населения), а в западной возрастала доля таджикского населения (примерно 40%). Согласно сообщениям информантов некогда зона расселения киргизов распространялась на большую территорию<sup>2</sup>. Киргизские селения доходили до района Гарма и спускались ниже по течению реки Сурхоб вплоть до районов Орджоникидзеабада (ныне г. Вахдат).

В своем полевом исследовании С.И. Илюшенко обратил внимание на направление миграционных процессов населения региона, а также пытался выявить их хронологию. Еще Б.Х. Кармышева, проводившая исследования в этом регионе в 1950-х гг., отмечала, что линия заселения таджиками края началась с западной его части. Она же предполагала, что указанный миграционный процесс начался приблизительно в нач. XIX в. Анализ материалов экспедиции позволил С.И. Илюшенко не только подтвердить наблюдения старшей коллеги, но и отметить, что именно на западе района вследствие более длительного совместного проживания киргизов и таджиков практически все население было двуязычным и фиксировался высокий процент межнациональных браков.

С.И. Илюшенко между тем были записаны свидетельства очевидцев о массовых миграционных процессах, охвативших как таджиков, так и

<sup>1</sup> Фототека РЭМ, колл. № 10980, 107 негативов и фотоотпечатков; колл. № 11181, 156 негативов и фотоотпечатков.

<sup>2</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2218. Л. 3.

киргизов в 1930–1950-х гг., когда население покидало Джиргатальский район и направлялось в Кашгар во время коллективизации в начале 1930-х гг., в Ферганскую и Алайскую долины – в трудные военные и послевоенные годы. В начале 1950-х гг. произошли принудительные переселения жителей горных районов в хлопкосеющие районы Южного Таджикистана.

Все киргизское население Джиргатала принадлежало к одному племени – ичкилик, которое являлось одним из крупнейших южнокиргизских племен. Социальная структура жизни ичкилик привлекала внимание исследователей, в частности Б.Х. Кармышевой, которая зафиксировала разделение кишлака на топы и обратила внимание на сходство киргизских топов и махалля (квартала) таджиков Каратегина, заселенных, как правило, родственниками.

Исследовательский материал, собранный С.И. Илюшенко, демонстрировал постепенный отход от этой структуры кишлака, хотя еще сохранились некоторые сведения от стариков-информантов. Согласно им, топы являлись социолокальной ячейкой, первоначально заселенной одной родственной группой. Память о принадлежности к одному топу сохраняли даже переехавшие и живущие в иных частях кишлака члены группы. С.И. Илюшенко удалось записать несколько преданий о происхождении топов, название которых могло дублировать наименование того или иного родового подразделения, а также происходить от имени или прозвища родоначальника. В Джиргатальском р-не топы как социальное явление вышли за пределы киргизской традиции и были зафиксированы также и у таджиков.

Значительное место среди полевых материалов занимают записи по традиционному хозяй-

ственному укладу джиргатальских киргизов. Свою задачу исследователь видел в том, чтобы получить сведения наиболее раннего хронологического среза – конца XIX – начала XX в., когда ведущую роль играли скотоводство, земледелие и охота, отражающие в полной мере своеобразие культуры изучаемой группы киргизов. Экспедиционные материалы позволяли выявить, что феномен перехода кочевников к оседлости имел внутренние механизмы. Кроме того, бывшие кочевники-киргизы местами для стационарных селений выбирали свои зимники. Этот процесс проходил особенно интенсивно в момент тех или иных бедствий, происходивших в регионе: военных действий или холодной и затяжной зимы.

Водоснабжение селения также стало одной из тем исследования, позволяющего рассмотреть вопрос истории поселений и выбора места основания как кишлака, так и отдельного дома. В результате опроса информантов было установлено, что кишлаки, расположенные на высоких надпойменных террасах, считались самыми древними. Подводить воду к обработанному участку было удобнее из ручья, исток которого находится выше селения. Важным также считалось обстоятельство доставки воды в дом в горизонтальной плоскости (а не в гору). Немаловажным фактором для основания поселения являлась возможность устройства водяной мельницы (**Рис. 2**).

Из экспедиционных материалов С.И. Илюшенко следует, что основой хозяйственного уклада джиргатальских киргизов вплоть до конца 1980-х гг. оставалось скотоводство, представленное двумя формами: отгонной и яйлажной. Отгонная форма применялась при выпасе мелкого рогатого скота. Этим занимались специальные пастухи с конца весны (мая) до осени. В отличие от него, крупный рогатый скот находился на лет-



**Рис. 2.** Мельница на ручье недалеко от кишлака Кыльджушай. Построена в 1930-х годах, отремонтирована в 1980-х годах. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н. 28 февраля 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 3.** Аил – пастбище в долине р. Дувана-суу. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, окрестности кишлака Дувана. 10 июля 1988 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

них пастбищах-яйлагах, в которые переселялась семья владельца (**Рис. 3, 4**).

В это время происходила заготовка молочных продуктов на зиму (**Рис. 5**). Эта схема выпаса существовала в 1970–1980-е гг. и у киргизов, и у таджиков при организации выпаса личного скота. Во время выезда на летние пастбища как киргизами, так и таджиками использовалась юрта как удобное временное жилище, и ее местное название было *кыргыз уй* (т.е. «киргизский дом») (**Рис. 6**).

Достаточно полно в экспедиционных материалах отражена тема охоты, которая играла важную роль в традиционном хозяйстве киргизов на протяжении длительного времени (**Рис. 7, 8**).

Этот вид хозяйственной деятельности позволял разнообразить сезонно достаточно скудный рацион, а кроме того, меха и кожа широко использовались в изготовлении одежды. Отмечается, что



**Рис. 4.** Женщины перегоняют стадо коз через ручей (перекочевка жителей кишлака Ак-Сай на летовку Мола). Таджикская ССР, Джиргатальский р-н. 4 июля 1988 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 5.** Сушка сыра *курут* на крыше телятника. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, окрестности кишлака Дувана. 7 июля 1988 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 6.** Юрта на летнем пастбище *жайлоо*. Перед юртой семья С. Мамадалиева. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Дувана. 2 июля 1988 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 7.** Информант Т. Хидиров (1925 г.рожд.) охотник, с семьей. Справа юрта, служащая летней кухней. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Чон- Кыргыз. Март 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 8.** Молодой киргиз с охотничьим копьём *минан таяк*. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Байлар-Топ. Февраль 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

мех был также меновым товаром, что продолжалось вплоть до начала 1930-х гг., когда в Джиргаталь приезжали купцы из Кашгара, Афганистана, Бухары и Ферганы, имена которых остались в памяти информантов. С.И. Илюшенко собрал разнообразный материал о двух видах охоты: индивидуальной и групповой. Последний вид был сезонным и происходил осенью, во время спуска с гор диких коз. Для охоты предпочтение отдавалось капканам и фитильным ружьям местного производства. Нередко сами мастера (как правило, кузнецы) являлись лучшими охотниками. Несомненный интерес представляют сведения о сохранении некоторых архаичных способов приготовления пищи на охоте. Один из вариантов, по свидетельству собирателя, ранее не был известен в этнографической литературе. Это так называемый *таш казан* (кирг. букв. «каменный котел») – использование желудка убитого козла в качестве емкости для варки. Полученное таким способом мясо считалось наиболее вкусным и, что более важно, ритуально чистым. Охотник промывал желудок только что убитого животного, выворачивал, наполнял водой и лучшими кусками мяса. Затем помещал его на раскаленные камни и накрывал железной крышкой, на которой в течение всей ночи поддерживал огонь<sup>1</sup>. Некоторые отличия зафиксированы со слов другого информанта<sup>2</sup>. В этом случае использовалась специальная трубка *балтырган* (из дерева или трубчатой кости животного), которую вставляли в желудок, поставленный непосредственно на угли костра и засыпанный также углями. Небезынтересно отметить, что эта трубка, при отсутствии пиалы или любого другого сосуда, могла быть использована

охотником во время питья из реки, во избежание нарушения сакральной чистоты воды.

Большое внимание исследователь уделил сбору данных по традиционным ремеслам и промыслам местного населения (**Рис. 9**). Среди сохранившихся ремесел он особенно выделил связанные с производством предметов конской упряжи, так как верховая лошадь продолжала иметь большое значение в экономической жизни населения (**Рис. 10**).



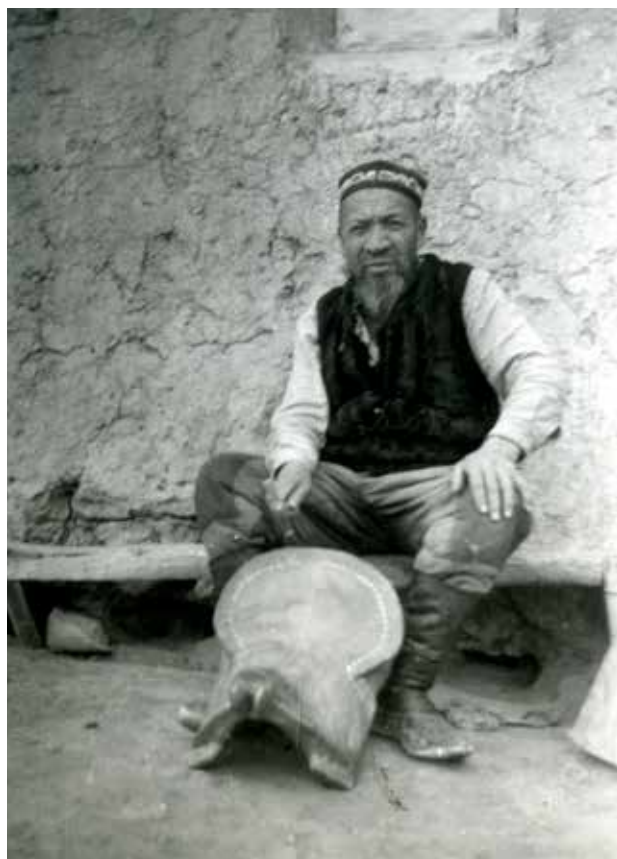
**Рис. 9.** Ткачиха А. Давлятова за приготовлением полосы в технике *терме*. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Ачик-Алма. 12 июля 1988 г.  
Фото С.И. Илюшенко. РЭМ



**Рис. 10.** Конь в тканой шерстяной зимней попоне. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Кош-Ой. 23 февраля 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2218. Л. 8. Информант Мамадалиев Сайфутдин.

<sup>2</sup> Там же. Информант Хидиров Теша.



**Рис. 11.** Мастер Р. Хаймов (1924 г. рожд.) возле своего дома за изготовлением седла. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Сары-Кендже. Февраль 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

В каждом кишлаке имелся мастер по изготовлению этого рода предметов (**Рис. 11, 12**). Зачастую мастер-седельщик сам выделывал кожу для обивки изделия. Металлические части узды делали кузнецы – *темирчи*. В своем отчете С.И. Илюшенко отметил, что сохраняющаяся «схема организации ремесленного производства у киргизов Джиргатала является хрестоматийной для киргизского этноса в целом. Кишлачный мастер *усто* является не только кузнецом *темирчи*, но и плотником *жыгач уста* и выполняет многочисленные заказы односельчан на самые разнообразные виды работ. Сказанное подтверждает, что процесс специализации ремесла у киргизов,



**Рис. 12.** Подковка коня кузнецом Ждумаевым. Двое мужчин держат ногу коня в вытянутом положении при помощи веревки. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Кош-Ой. 28 февраля 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

и у джиргатальских киргизов в частности, в конце XIX – начале XX в. только начинался»<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что время экспедиционной поездки 1987 г. (февраль-март) было выбрано Б.Х. Кармышевой и С.И. Илюшенко для того, чтобы получить возможность наблюдать наиболее архаичные и интересные для специального исследования явления народной культуры – функционировавшие в это время года мужские собрания и конную игру *улак*. Улак (козлодрание) – традиционная мужская игра, которая в Джиргатале в 1980-е гг. проводилась только зимой, обычно каждые субботу и воскресенье (**Рис. 13, 14**).

В ней, как правило, принимали участие до 400 всадников не только из Джиргатальского района, но и из соседних Гармского и Таджико-абадского. Участники состязания разбивались на две команды, названия которых соответствовали древнему родо-племенному делению киргизов:

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2218. Л.10.





**Рис. 13.** Улак – козлодрание. На втором плане река Сурхоб. Число участников игры около 600 человек. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н. 8 марта 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

«ахтачи» и «кесек» – в Джиргатале, «гыдырша» и «бостон» – в Ляхше. Каждая из команд представляла группу кишлаков, в которых ранее жили представители того или иного киргизского племени. По сведениям С.И. Илюшенко, известно об участии в игре и таджиков, которые на весь период козлодрания именовали себя также по имени своей команды по-киргизски (например «ахтачи» или «кесек»). Экспедиционные материалы подтверждают тезис Г.Н. Симакова, исследовавшего общественные функции киргизских народных развлечений, о том, что козлодрание, наряду со скачками, в ритуальном плане еще не утратили окончательно связи с определенными торжествами, в частности со свадебными<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Л.: Наука, 1984. С. 156.



**Рис. 14.** Зрители на козлодрании улак. Присутствуют только мужчины, около 4 тыс. человек. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н. 8 марта 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

Интересным феноменом общественной жизни киргизов того времени являлись описанные исследователем традиционные мужские собрания – *марака*. В Джиргатальском районе они



Рис. 15. Мужчины, члены мужских собраний *марака* возле чайханы, построенной методом народной стройки *хашар*. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Кыльджушай. Февраль 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

имелись в каждом кишлаке и функционировали в зимнее время (Рис. 15). Местом их проведения являлись специальные здания, именовавшиеся чойхона, которые, однако, по своему назначению принципиально отличались от заведений под этим названием, широко распространенных в Средней Азии.

Чойхону для собраний в районе жители кишлаков строили методом народной стройки – *хашар*. Угощение *гаштак*, *зиефат* для ежевечерних сборищ приносились мужчинами по очереди. Некоторые из информантов утверждали, что подобная практика существовала только с середины 1960-х годов и связывали это с повышением жизненного уровня населения. Однако некоторые старики еще помнили о том, что в начале XX в. здесь существовали специальные здания *алоухана* при мечетях (которые в этом случае

именовались *хонако*). В алоухана собирались мужчины для совместной трапезы, а в голодные годы – просто посидеть у огня. Дрова приносили в порядке установленной очередности. С.И. Илюшенко отмечал: «В ныне существующих мужских собраниях прослеживаются черты древних мужских объединений, причем в одной из архаичных форм – собрания всех мужчин кишлака с внутренним самоуправлением. Являясь реликтом и своего рода символом общины, в настоящее время мужские союзы и основная форма их проявления – мужские собрания приобрели новые функции, сохраняя традиционные»<sup>1</sup>. К традиционным функциям он относил ежедневный обмен новостями, решение хозяйственных и других вопросов, а также прием при-

<sup>1</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2218. Л. 12.



**Рис. 16.** «День открытого письма» в чайхане. У стены на полу сидят старейшие жители кишлака. Порядок занятия мест такой же, как во время проведения мужских собраний *марака*, которые проходят в этой же чайхане. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н, кишлак Янги-Шаар. Февраль 1987 г. Фото С.И. Илюшенко. РЭМ

езжих. На собраниях также происходил важный процесс воспитания молодежи, а именно передача старшим поколением молодежи культурных традиций данной группы населения. Среди новых функций исследователь отметил советские ритуалы и практики, возникшие в соответствии с требованиями времени: торжественное вручение паспортов, проводы в армию или так называемый «День открытого письма» (Рис. 16) с приглашением руководителей района, на котором присутствовали женщины<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «День открытого письма» в чайхане. На трибуне – руководители района. У стены сидят женщины. Они задают

Выбор района Джиргаталья для экспедиционной поездки был обусловлен также тем, что работа в контактной зоне взаимовлияния и взаимопроникновения культуры исконного таджикского оседлого населения и бывших кочевников и полукочевников киргизов была очень интересна для исследователей. Они также надеялись, как это в свое время сформулировала Б.Х. Кармышева «выявить у этой группы киргизов, издавна живущих изолированно от основного массива сво-

руководству интересующие их вопросы. Фото С.И. Илюшенко 24 февраля 1987 г. Таджикская ССР, Джиргатальский р-н. РЭМ, колл.10980-26.

его народа, сохранившиеся элементы подлинной архаики»<sup>1</sup>. Именно этот посыл определил основную собирательскую стратегию С.И. Илюшенко, для которого, как сотрудника музея, формирование вещевых коллекций являлось важной задачей экспедиционной поездки. Результатом его работы стали три коллекции (РЭМ, колл. № 10948. № 35, пр. 40; № 10899. № 14, пр. 17; № 11141 № 1, пр. 1), характеризующие разные стороны культуры и быта этой группы киргизов. Наиболее полно в коллекциях представлены детали интерьера жилища, женская одежда и украшения, а также конская упряжь.

Скотоводство в силу глубоких традиций играло важную роль в хозяйстве каратегинских киргизов на протяжении всего XX в., невзирая на трудности, связанные с коренной ломкой традиционного уклада. В обществе в той или иной степени сохранялось представление о важности и нужности этого занятия, из поколения в поколение передавались и трудовые навыки, связанные с этим родом деятельности. В полевых материалах 1950–1970-х гг. Б.Х. Кармышева зафиксировала проблемы, с которыми сталкивалось местное население: «На летовках чабаны и их семьи живут в жалких подобиях юрт, в шалашах из веток и травы, в хижинах из камня, в брезентовых палатках, в которых холодно ночью и жарко днем. Объясняется исчезновение юрт отсутствием кошм, вернее, бесхозяйственностью районных и колхозных руководителей, которые должны были организовать выделку войлоков в артелях и колхозах, выделив для этого достаточное количество шерсти»<sup>2</sup>. К 1980-м гг. ситуация несколько улучшилась, по крайней мере – в отношении личного подсобного хо-

зяйства каратегинских киргизов, о чем свидетельствуют фотоматериалы С.И. Илюшенко. Не ушла в прошлое и традиция обработки шерсти, в частности кошмовалание. Для коллекции музея собиратель приобрел большой войлочный ковер – *тушкийиз* (РЭМ, колл. 10948-6. Размер: 320x150 см), который был изготовлен в начале 1980-х гг. Давлетовой А. Войлочные ковры являлись неременным атрибутом как традиционного киргизского переносного жилища – юрты, так и нового, стационарного. Тушкийиз выполнен в одной из самых сложных техник изготовления орнаментированных войлоков – мозаичной. Построение орнамента основано на сочетании двух контрастных цветов: красного и зеленого. Узор (крестовидные фигуры и трилистники) вырезан одновременно из двух одинаковых кусков войлока разного цвета, соединенных таким образом, что фон является в свою очередь узором. Место соединения разных элементов орнамента закрыто двойным крученым шнуром. В войлочных изделиях киргизов, выполненных в этой технике, исследователи вполне обоснованно отмечали стремление к уравновешенности ритма, свойственное также большинству среднеазиатских ковровых изделий<sup>3</sup>.

С традицией использования овечьей шерсти в быту связан другой предмет из коллекции – узорная ширма *ашкана чий* (РЭМ, колл. 10948-5. Работа Закировой С., 1930-е гг.). Ширма обычно ограждала хозяйственную половину в юрте, где размещалась утварь и хранилась пища. Ашкана чий стоили дорого и до начала XX в. входили в приданое невесты. Такого рода экспонаты, осо-

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 86–87.

<sup>3</sup> Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. С. 35; Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // Сб. МАЭ. Т. VII. Л., 1928. С. 109.

бенно старинные, редки в музейных собраниях. Связано это в основном с недолговечностью материала, из которого они сделаны. Плетутся они из стеблей степного растения *чий* (*Lasiagrostis spendens*), которые мастерица, после накалывания узора, обматывает шерстью разных цветов. Такая работа требует большого мастерства и художественного вкуса. Орнаментальная композиция центрального поля циновки геометрического характера и носит асимметричный характер. Цветовое решение традиционно для киргизского народного искусства: преобладание красного фона (который, однако, не довлеет) над другими цветами – синим, желтым, оранжевым и белым, использованными в основном как дополнение. Интересно, что образцом для мастерицы, изготовившей эту циновку в 1930-е гг., послужила *ашкана чий* более раннего времени.

У сына С. Закировой также был приобретен *кайчикап* – вышитый футляр для ножниц ее работы (РЭМ, колл. 10948-13). Такие футляры ценились и бережно сохранялись в семье. Ножницы, как любые другие предметы из металла, стоили недешево, их очень берегли. По древним представлениям, они, как ножи и другие острые предметы, несли в себе апотропейную функцию. Футляры были частью традиционного убранства юрты. Обычно их вешали на решетку *кереге* в левой (женской) половине. Форма футляра традиционна для этого рода предметов – прямоугольная, с закругленной нижней частью. Войлочная основа *кайчикап* обшита красной тканью и, кроме вышивки, дополнительно декорирована кистями и «косичкой» из металлической нити.

Собиратель также приобрел для собрания музея другие предметы женского производства, являющиеся частью интерьера юрты. Пара *баитык* – настенных сумок, были изготовлены

Ташбаевой Д. в 1956 г. для своего приданого (РЭМ, колл. 10948-8, 9). Эти предметы выполнены мастерицей с использованием разных техник: вышивки и лоскутного шитья. По старой киргизской традиции баштык также могли быть использованы в качестве подвесной полки, либо служить украшением верхней части *джука* – стопки постельных принадлежностей, обычно сложенных на сундуке. Количество предметов в джуке, их качество и разнообразие декоративного оформления служили признаком достатка и мастерства женщин семьи.

Большой удачей собирателя является приобретение трех лицевых частей подлокотных подушек *чавадан* ворсового ткачества, одну из которых он датирует 1920-ми гг. (РЭМ, колл. 10948-12), а две другие – концом XIX в. (РЭМ, колл. 10948-11, 11088-5). Чавадан (РЭМ, колл. 10948-11) (**Рис.17, 18**) спряден из мягкой пушистой шерсти.

Основа и уток – неокрашенная коричневая шерсть Z2S; ворс 5мм Z2S; узел асимметричный (As) левосторонний (открыт вправо), количество узлов (37 по основе, 31 по утку) – 1147/дм<sup>2</sup>. Количество цветов – 7: красный, оранжевый, желтый, синий, серый, бежевый, коричневый. Красители смешанные. Размер: 94x34 см. Орнаментальную композицию центрального поля составляют три крупных ромба с рогообразными ответвлениями и вписанным в центр небольшим крестом. Собиратель в коллекционной описи приводит общекиргизский термин, принятый для наименования многочисленных вариантов этого узора – *кочкор муйуз* – рога барана. Важное семантическое звучание этого образа у народов скотоводческого круга Центрально-Азиатского региона широко известно. Интересно, что другое название этого орнамента, известное памирским киргизам, –



**Рис. 17.** *Чавадан* – подлокотной подушки лицевая часть. Шерсть, ворсовое ткачество. Киргизы. Восточный Каратегин. Конец XIX в. РЭМ



**Рис. 18.** *Чавадан* – подлокотной подушки лицевая часть. Фрагмент. Шерсть, ворсовое ткачество. Киргизы. Восточный Каратегин. Конец XIX в. РЭМ

*кайкалак*, рядом исследователей рассматривается как таджикская уменьшительная форма широко известного в Средней Азии слова *хайкал*, имеющего значение «образ, изображение, аму-

лет» и связывается с антропоморфизацией изображения креста<sup>1</sup>.

Основа и уток другого *чавадан* (РЭМ, колл. 11088-5) (Рис. 19, 20) – коричневая неокрашенная шерсть Z2S; ворс 5 мм Z2S; узел асимметричный (As) левосторонний (открыт вправо), количество узлов (33 по основе, 29 по утку) – 957/дм<sup>2</sup>. Количество цветов – 8: красный, бордовый, оранжевый, желтый, синий, серый, бежевый, коричневый. Красители смешанные. Размер: 106x33 см. В этом памятнике использован другой прием построения орнаментальной композиции центрального поля, которое разделено вертикальными полосами на три прямоугольника, с шестиугольным медальоном в каждом. В медальоне изображена часто встречающаяся на таких изделиях крупная многоступенчатая фигура с крючками по внешнему контуру, в которую вписаны квадраты и треугольники. В киргизской традиции

<sup>1</sup> *Антипина К.И.* Ворсовое ткачество // Народное декоративно-прикладное искусство киргизов: Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. V. М., 1968. С. 68, примеч. 35.



**Рис. 19.** *Чавадан* – подлокотной подушки лицевая часть. Шерсть, ворсовое ткачество. Киргизы. Восточный Каратегин. Конец XIX в. РЭМ

такой орнамент называется *кекилик каш* (брови каменной куропатки)<sup>1</sup>.

Другим распространенным видом женского домашнего производства у киргизов было безворсовое узорное ткачество. Собранные С.И. Илюшенко памятники свидетельствуют о том, что навыки этого ремесла в Джиргатале передавались из поколения в поколение на протяжении длительного времени. Так, например, *баштык* – настенная сумка для хранения ложек (РЭМ, колл. 10948-7) работы Закировой С. хранилась в семье с момента ее изготовления в 1930-е гг. Баштык выполнен в технике *каджары*, особенностью которой является чередование узорных и одноцветных полос полотняного переплетения.

Приобретенная собирателем шерстяная полоса *бау* (РЭМ, колл. 11088-3). Размер: шир. 47 см, дл. 567 см) была выткана в этой же технике в 1970-е годы. Цветовая гамма орнаментирован-



**Рис. 20.** *Чавадан* – подлокотной подушки лицевая часть. Фрагмент. Шерсть, ворсовое ткачество. Киргизы. Восточный Каратегин. Конец XIX в. РЭМ

<sup>1</sup> *Антитина К.И.* Ворсовое ткачество // Народное декоративно-прикладное искусство киргизов: Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. V. С. 68, примеч. 35. Рис. 7, 14.

ных полос центрального поля красно-белая и желто-коричневая, с различными вариантами часто встречающегося в киргизской орнаментике

зубчатого и рогаобразного узоров. Бау традиционно служили украшением внутреннего убранства кочевого жилища – юрты. Между тем исследователем в коллекционной описи отмечено, что данная полоса употреблялась для украшения верхней части стены гостиной *мехмонхона* стационарного дома, что указывает на определенное сохранение киргизами привычной системы декоративного оформления интерьера. О том, что вещи, выполненные техникой *каджары*, имели достаточно широкое распространение в домашнем быту киргизов в 1970-е гг., свидетельствует также попона на лошадь (РЭМ, колл. 10948-19) этого же времени изготовления, приобретенная исследователем в коллекцию музея.

Из предметов женской одежды, собранной С.И. Илюшенко, несомненный интерес представляют три вышитые женские шапочки *кеп чач* (РЭМ, колл. 10948-27, 29; 11088-6), которые с полным основанием могут быть отнесены к памятникам, имеющим большую историческую и культурную ценность. Такие шапочки надевались впервые под тюрбан на новобрачную при переезде в дом мужа, и с тех пор женщина носила *кеп чач* постоянно. Вышивать *кеп чач* умели не все девушки, часто шапочку заказывали мастерице, и стоимость работы была высока. Обычно *кеп чач* передавалась по наследству от матери к дочери, поэтому расставались с ними крайне неохотно. В 1950-е гг. такие шапочки уже не шили, а, по свидетельству Б.Х. Кармышевой, «покупали старые или просили на время у кого-нибудь»<sup>1</sup>. Все шапочки из музейной коллекции украшены



**Рис. 21.** *Кеп чач* – шапочка женская.  
Ткань хлопчатобумажная, нити шелковые, хлопчатобумажные. Вышивка тамбурным швом.  
Металл, серебро, смальта, перламутр.  
Восточный Каратегин. Изготовила Шакирова Г. Киргизы.  
Начало XX в. РЭМ

тонкой вышивкой разноцветными шелковыми нитями. Две из них дополнительно декорированы серебряными и металлическими украшениями, коралловыми бусинами и перламутровыми пуговицами. Наиболее ранней по времени изготовления – нач. XX в., является *кеп чач*, вышитая мастерицей Шакировой Г. (РЭМ, колл. 10948-27) (**Рис. 21**).

С.И. Илюшенко также удалось собрать женские украшения конца XIX – первой четверти XX в., которые представляют несомненный интерес. Так, пара серег четырехгранной формы, выкованных из одного куска серебра вместе с дужкой, датируются собирателем началом XX в. (РЭМ, колл. 11088-7/1,2) (**Рис. 22**). Серьги такого типа были наиболее традиционными для киргизов практически на всей территории их проживания. Ареалом распространения другого типа серег (РЭМ, колл. 10948-34/1,2) (**Рис. 23**): кольцевой формы, с подвесками из витой проволоки, кроме собственно Джиргаталя, была также территория юго-западных районов Кир-

<sup>1</sup> Б.Х. Кармышева также пишет о том, как ее информант А. Юлдашев смеялся над женщинами, продавшими свои *чач кеп* в музей: «Я посмотрю, что вы будете делать, когда будете выдавать своих дочерей замуж». *Кармышева Б.Х.* Каратегинские киргизы. С. 163.





**Рис. 22.** Серьги женские. Серебро. Киргизы. Восточный Каратегин. Начало XX в. РЭМ



**Рис. 23.** Серьги женские. Серебро, стекло, зернь. Киргизы. Восточный Каратегин. XX в. РЭМ

гизии. Кроме этого, они известны таджикам и узбекам<sup>1</sup>.

Из всего многообразия киргизских женских накосных украшений периода, представляющего для собирателя наибольший интерес, С.И. Илюшенко удалось найти и приобрести лишь два предмета. Первое из которых – *суй*



**Рис. 24.** *Суй самма* – украшение женское накосное. Шнур, металл, серебро, перламутр. Киргизы. Восточный Каратегин. Конец XIX в. РЭМ

*самма* – накосное украшение (РЭМ, колл. 10948-32) (**Рис. 24**), состоящее из шнуров и кистей, декорированных перламутровыми пуговицами и серебряными шариками. *Суй самма* является наиболее ранним по времени изготовления и датировано исследователем концом XIX в. Второе украшение – *чач папик* (РЭМ, колл. 10948-33/1,2) представляет пару плетеных шерстяных шнуров с бахромой, декорированных цветными стеклянными и пластмассовыми бусинами. Украшение представляет ценность также и с точки зрения истории конкретной семьи, так как имеются сведения о том, что его в 1920-е гг. изготовила для себя молодая женщина Холова К.

Группа памятников, собранных С.И. Илюшенко по теме «Конская упряжь и снаряжение», состоит из 11 предметов. Отбирая их для музея, исследователь отдавал предпочтение тем вещам, у которых были известны имена мастеров, изготовивших их. В результате ему удалось собрать практически все части снаряжения коня: узда, стремя, подхвостники, седло, подпруга ворсового тканья, а также войлочный потник и вой-

<sup>1</sup> Антитина К.И. Каратегинские киргизы. Рис. 157, и.

лочные же вышитые попоны. В коллекционной описи собирателем зафиксированы термины, обозначающие как сами предметы, так и их части на киргизском языке. Хронология их изготовления достаточно широка: от нач. 1920-х гг. до сего времени.

Анализ состава вещевых коллекций, приобретенных С.И. Илюшенко у джиргатальских киргизов, позволяет сделать выводы о стратегии самого собирателя. Основным направлением его собирательской деятельности был поиск памятников наиболее раннего временного среза –

конца XIX – начала XX в. – 1930-х гг. Выбирая памятники более позднего времени, собиратель обращал внимание на то, в какой степени они следуют традиции, отмечая при этом определенные ее изменения и некоторые новации.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что, несмотря на глубокие изменения, которые в XX в. пережило киргизское общество, культура сохранила то, что было для нее особенно важным и ценным, и это свидетельствует о том, что собиратель сумел выполнить задачи, которые ставил перед собой.



## Виктор Дубовицкий

# АНДРЕЙ ЕВЛАМПИЕВИЧ МАДЖИ: РЯДОВОЙ НАУКИ

Среди русских ориенталистов XX в. особое место занимают люди, не просто изучавшие Восток в силу своего профессионального интереса, но постоянно проживавшие здесь, неразрывно связанные с регионом семейными и другого рода узами. К такой категории специалистов относится Андрей Евлампиевич Маджи (1898–1962), вклад которого не был достойно оценен в советский период и чье наследие в настоящее время может быть в результате полностью утеряно для мировой науки.

Его семья по отцовской линии происходила из венецианских дождей (doge), один из представителей которой – Гаэтано Маджи – в 1849 г., после оккупации Ломбардии австрийцами, переехал в Россию.

Правнук Гаэтано, А.Е. Маджи, выросший и получивший гимназическое образование в Фергане (г. Новый Маргилан; 1907–1924 гг. – г. Скобелев), в 1916 г. поступает в Лазаревский институт восточных языков в Москве. В автобиографии от июля 1946 г. Маджи упоминает, что «с 1916 года по 1918 г. учился в Москве в Лазаревском институте восточных языков, сдав экзамены до последнего курса, и подготовил под руководством профессора Крымского<sup>1</sup> дипломную работу о Персии»<sup>2</sup>. В условиях Гражданской войны в Со-

ветской России система народного образования, в том числе и высшего, рухнула. Лазаревский институт вскоре был закрыт, и Андрей Маджи так и не успел получить диплом о его окончании. В автобиографии, написанной в 27 января 1928 г., он указывает: «Лазаревский институт я не закончил из-за запрещения в 1918 г. въезда в Москву и из-за хозяйственной разрухи»<sup>3</sup>. Наверняка большую роль в прерванной учебе сыграл и факт изоляции Туркестана от Центральной России, и невозможность получения средств от родителей из далекого Скобелева.

В личном архиве ученого осталась справка, выданная уже в августе 1923 г. «правопреемником» Лазаревского института – Домом культуры Советской Армении: «Дано сие гражданину Андрею Евлампиевичу Маджи в том, что, как видно из его дела, хранящегося в архиве бывшего Лазаревского института восточных языков, ныне Дома культуры Советской Армении, он Маджи, действительно состоял студентом специальных классов Лазаревского института восточных языков с 29 июля 1916 г. по 1 июня 1918 года и прослушал два курса сих классов в 1916/17 и 1917/18 годах»<sup>4</sup>.

Она понадобилась Андрею Маджи через пять лет, после того как он покинул стены Лазаревского института, для поступления на восточный факультет Среднеазиатского государственного

<sup>1</sup> Крымский Афинагел Ефимович (1871–1942) – известный русский и советский историк и востоковед, в течение двадцати лет – профессор кафедры словесности и истории мусульман Лазаревского института восточных языков.

<sup>2</sup> Личный архив А.Е. Маджи. Автобиография, 1938–1954 гг. Л. 1.

<sup>3</sup> Там же. Л. 3.

<sup>4</sup> Личный архив А.Е. Маджи. Документы о карьере 1917–1928 гг., Л. 1–2.

университета (САГУ) в Ташкенте, где ему наконец удалось завершить свое востоковедческое образование. Но, это было позже, а пока впереди были годы Гражданской войны, голода, безвременья...

В 1923 г. Маджи поступает на этнолого-лингвистическое отделение (по разряду иранской филологии) восточного факультета САГУ, где был учеником В.В. Бартольда, А.Э. Шмидта, А.А. Семенова, М.С. Андреева, Н.Э. Вундцеттеля, А.А. Гаррицкого, И.И. Умнякова, Н.Г. Маллицкого, Н.Ф. Гаврилова, А.М. Миронова и других крупных отечественных востоковедов.

Сейчас можно с уверенностью сказать, что А. Маджи просто повезло с преподавателями – все они составляли тот самый костяк русского востоковедения в Средней Азии, что сформировался здесь в конце XIX – начале XX в. Подавляющее большинство из них – это выпускники петербургских и московских вузов, ученики всемирно известных русских востоковедов, сами – признанные в Европе «корифеи туркестановедения»! Буквально через два года после окончания А. Маджи САГУ, в 1930 г., все они будут арестованы по обвинению в «антисоветской деятельности», и школа русского востоковедения в Средней Азии перестанет существовать<sup>1</sup>.

В 1925–1926 гг. по рекомендации А.А. Семенова А.Е. Маджи находился на языковой практике в Афганистане в качестве переводчика. О ее ходе он пишет декану восточного факультета САГУ Александру Эдуардовичу Шмидту: «Глубокоуважаемый Александр Эдуардович! Уже ровно пять месяцев, как я переехал Амударью –

ровно пять месяцев персидской практики. На судьбу свою жаловаться не приходится благодаря тому, что я поехал переводчиком и с самого Патта-Гиссара пришлось круто взяться за дело. В Мазаришарифском генконсульстве, воспользовавшись любезностью драгомана, т. Тутолмина (кончил еще до революции Школу востоковедения в Ташкенте<sup>2</sup>), познакомился впервые с официальной перепиской на фарси, и причем на нескольких видах почерка шикаста<sup>3</sup>. Дорогой надоедал расспросами прикомандированному к нам афганскому чиновнику и аскерам<sup>4</sup>. В Кабуле, едва успел приехать, попал вместе с братом и атташе в гости к полпреду<sup>5</sup>, который расспрашивал меня о нашем факультете и выразил мысль, что наконец-то восточники начинают попадать на Восток...»

За год своей практики он совершил многочисленные поездки по стране, в том числе и по таинственному Пандшерскому ущелью, о чем

<sup>2</sup> Имеется в виду Ташкентская офицерская школа восточных языков при штабе Туркестанского военного округа, организованная в октябре 1897 г. и просуществовавшая до 1914 г. За это время школу окончили 66 офицеров русской армии, получившие языковую подготовку в языках фарси, урду, пушту, узбекском, китайском (см. подробнее: *Дубовицкий В.В.* Роль И.Д. Ягелло в востоковедческой подготовке офицеров русской армии в Туркестанском военном округе (конец XIX – нач. XX в.) // *Муаррих (Историк)*, 2016. № 2. С. 37–45).

<sup>3</sup> *Шикаста* – почерк арабской графики, или вернее техника *шикаста насталик*; *хатти-шикаста* («скоростный», «быстрый в исполнении») стала широко применяться в сефевидский период с начала XVII в. Фактически это техника быстрого написания *насталиком*. Широко использовалась для составления официальной корреспонденции. Этот стиль можно назвать сугубо персидским, так как в другие регионы он не проникал вовсе. Более упрощенный вариант *шикаста насталик* называется стилем *тахрири* и использовался для писем и различных заметок.

<sup>4</sup> Аскеры – солдаты афганской армии.

<sup>5</sup> Старк Леонид Николаевич (1889–1937) – Полномочный Представитель (посол) СССР в Афганистане в 1924–1936 гг.

<sup>1</sup> *Германов В.* Потомки веницианского клана Маджи в Петербурге, Тобольске, Ходженте, Фергане, Бухаре, Ташкенте, Душанбе. Ч. 1 // *Восток Свыше*. 2011 г. № 23–24. С. 66–78.

сохранился интереснейший дневник, насыщенный лингвистическими, этнографическими и археологическими наблюдениями.

Однако второкурсник Андрей Маджи не просто рассказывает о языковой практике своему профессору, но и дает рекомендации по совершенствованию языковой подготовки в университете, исходя из личного опыта работы в восточной стране, а также собирает практический материал для занятий современным персидским языком: «Нужда в знатоках фарси и английского языка здесь очень большая. Такие люди здесь незаменимы, они – главный механизм. От нас, восточников, прежде всего требуют знание, знание точное, ясное и основательное. Остальное здесь, на месте, как будто не имеет никакого значения.

Моя личная практика показала, что нужно при первых шагах восточнику сразу из школы, например в Афганистан, а именно:

1) Знакомство с местными акцентами и произношениями, без чего не узнаешь прекрасно известных слов и без чего не сможешь произнести их так, чтобы поняли. 2) свободное употребление самых употребительных слов, фраз и оборотов, благодаря чему легко приобретается впоследствии и все прочее путем расспросов, и 3) привычка к точности и формам официальных бумаг с их техническими выражениями. Я лично прилагаю все усилия, чтобы достать возможно больше копий образцов официальных бумаг, писем, записок, квитанций, объявлений, счетов, билетов и пр., так как к восточнику после разговоров следует прибавление – перевод и составление таких бумаг».

Вопросов языковой подготовки, правда, в меньшей степени, А.Е. Маджи касается и в письме профессору А.А. Семенову: «...отмечу, что существующие русско-персидские словари,

составленные для Персии или Туркестана, не очень-то подходят для Афганистана, отражающего английские и индийские влияния даже в языке. Такие слова как... (штепсель, чернила, картошка) трудно найти в восточных словарях...»<sup>1</sup>

Главным итогом «афганской практики» А.Е. Маджи стала подготовка и успешная защита по возвращении в Ташкент дипломной работы по уникальному историко-географическому труду афганского ученого и просветителя XIX в. Мухаммада Хусейна.

После окончания САГУ А.Е. Маджи в течение 1928–1931 гг. в числе четырех лучших выпускников этнолого-лингвистического отделения был приглашен в Таджикистан и занимался педагогической работой в Кулябском регионе. В эти годы он собрал обширный материал по археологии, истории, этнографии Таджикистана, а также по таджикской филологии. Им, в частности, были зафиксированы уникальные образцы таджикской традиционной архитектуры, резьбы по дереву и декоративной вышивки – все то, что бесследно исчезло вскоре в результате широкомасштабной советской модернизации. Летом 1928 г. А.Е. Маджи провел первое в истории археологическое обследование территории, ныне занимаемой г. Душанбе, и составил описания памятников, уничтоженных в последующие пятьдесят лет при строительстве столицы.

Дальнейшие исследования А.Е. Маджи были посвящены археологическому изучению территории Таджикистана, Узбекистана и Афганистана. В частности, им был проведен широкий сравнительный анализ среднеазиатской керамики на территории Тохаристана и Бактрии, зафик-

<sup>1</sup> Личный архив А.Е. Маджи. Археология. Афганистан. Письма А.Э. Шмидту и А.А. Семенову. Л. 18.

сированы и опубликованы первые на территории Таджикистана образцы петроглифов (наскальных рисунков) в горах Моголтау, близ Ходжента. Также впервые в русской и советской востоковедческой науке им в 1930–1940-х гг. были проведены исследования топографии средневекового Ходжента.

Маджи внес огромный и до сих пор в полной мере не оцененный вклад в филологическое и литературоведческое изучение творчества Рудаки; выполнив ряд работ по морфологии языка этого знаменитого персидско-таджикского поэта. В архиве Маджи содержатся три неопубликованные статьи, посвященные анализу лексики А. Рудаки, использованию им арабской терминологии, а также пословицам и поговоркам с русскими аналогиями.

Совершенно неразработанным остается богатейшее наследие Маджи в плане сравнительного русско-таджикского и таджикско-английского языкознания, а также практики преподавания русского и таджикского языка в иноязычных аудиториях.

Особняком стоят относящиеся к 1930–1940-м гг. исторические, археологические и геологические исследования ученого в связи с его инициативой создания Кайраккумского водохранилища.

К сожалению, А.Е. Маджи, имевший блестящее востоковедческое образование, по ряду причин так и не получил научной степени, хотя подготовил за свою рабочую карьеру три диссертации(!) по истории, археологии и таджикской филологии.

Все перечисленные и другого рода материалы в настоящее время хранятся в личном архиве А.Е. Маджи, находящемся у его дочери.

Наследие Андрея Евлампиевича требует тщательного изучения и ввода в научный оборот пу-

тем публикации. В первую очередь это касается законченных, но неопубликованных рукописей, научных и публицистических работ ученого, несомненно представляющих большой научный интерес для современного востоковедения.

Одной из таких работ является научная статья «Первые упоминания в исторических памятниках названия города Ходжента», выполненная Маджи в 1947 г.<sup>1</sup>

Топонимика этого древнего среднеазиатского города, в настоящее время административного центра Согдийской области Республики Таджикистан, носившего в 1936–1991 гг. название Ленинабад, изучена довольно подробно<sup>2</sup>. Археологически доказано, что городское поселение возникло на месте современного города в VIII–VI вв. до н.э., когда персидские завоеватели под предводительством царя Кира основали здесь крепость, которую древние греки называли Кирополь («город Кира») или Кирэсхата (эсхата – *греч.* – «крайний, последний»). В IV в. до н.э. она была захвачена войсками Александра Македонского, после чего стала называться Александрия Эсхата – «Крайняя Александрия», т.е. самая дальняя из ряда городов под названием Алек-

<sup>1</sup> Личный архив А.Е. Маджи. Списки научных работ. Список неопубликованных научных и иных работ Маджи А.Е. Л. 5.

<sup>2</sup> См: *Негматов Н.Н.* Географы IX–XII вв. о Ходженте и его области // Изв. АН Тадж. ССР. Отделение общественных наук. 1956. № 8. С. 103–109; *История Ленинабада.* Душанбе, 1986. С. 59; *Гойбов Г.* Ранние походы арабов в Среднюю Азию. Душанбе, 1989; *Турсунов Н.* Офтобшаър (онди тафсири номи Хучанд) – Город солнца (об анализе названия Худжанда // *Хақиқати Ленинобод*, 1986. 6 февр.; *Турсунов Н.О.* Шаъри офтоби (таърихи мухтасари Хуъланд аз қадимулайе то рӯзҳои мо) – Город солнца (Краткая история Ходжента с древнейших времен до наших дней). Душанбе: Ирфон, 1989. 160 с.; *Турсунов Н.* Хуъланд. Шархи мухтасари таърихи ному макони он (Худжанд. Краткий обзор истории названия и его роли) // *Ќақиқати Ленинобод*. 1990. 8 дек.); *Худжанд // Энциклопедия.* Душанбе, 1999. С. 18.

сандрия, названных в честь этого полководца. С VII в. город известен под названием Худжанд, в русск. употреблении – Ходжент.

Этимология последнего названия неясна. По мнению таджикского исследователя Н.О. Турсунова, Худжанд в древней форме звучал как «Хва(р)-канд» и обозначал «Город солнца, или Солнечный город» (др.-согд. – «хвар» – «солнце», «канд» – «город»). Современное название Худжанд происходит от слова «Хубчам» («хуб» – «хороший, лучший»; «чамъ» – «сумма, соединение») и означающего «Лучшие, собранные вместе» (в смысле «город лучших людей»). Однако многие исследователи считают такое объяснение неубедительным.

Название города в форме «Худжанд» впервые упоминается арабским автором Балазури (вторая половина VII в. н.э.). При описании третьего похода арабов в Мавераннахр (680 г.) Балазури сообщает, что хорасанский наместник Сальм ибн Зиед послал войска в Худжанд, но они были разбиты защитниками города, о чем свидетельствует двустигшие некоего ал-Аша Хамдама, приводимое Балазури:

*О, если бы лошадь моя в Худжанде не обратилась в бегство, то я б на поле битвы, лишенный доспехов, остался!*

*И птицы бы слетались на место гибели моей, и я б отправился к Аллаху, своей кровью обогранный!<sup>1</sup>*

Топоним Худжанд в форме Гюйчжанги упомянут также в китайской хронике Таншу (гл. 221) при описании событий, происходивших в первой половине VIII в.<sup>2</sup> Именно с китайскими источниками связывает происхождение топонима

ма А.Е. Маджи, заинтересовавшийся этим вопросом в ходе изучения средневековой топографии города. Ниже приводится текст научной статьи А.Е. Маджи «Первые упоминания в исторических памятниках названия города Ходжента». Это одна из четырнадцати выявленных, оконченных, но неопубликованных работ ученого, содержащихся в его личном архиве в Душанбе.

Текст печатается с незначительным редактированием имен собственных, географических и этнографических названий.

#### **«Первые упоминания в письменных памятниках названия города Ходжента»**

*Первое упоминание одного из древнейших городов Таджикистана – Ходжента, ныне Ленинабада, имеется в описаниях похода Александра Македонского в Согдиану. Это описание было сделано римскими историками I в. н.э. Помпеем Трогом и Квинтом Курцием Руфом, а также греческим историком I–II вв. н.э. Аррианом. Эти авторы пользовались недошедшими до нас греческими первоисточниками, но не приводят местного названия согдийского поселения на Яксарте (Сыр-Дарья), где было воздвигнута Александром Македонским пограничная крепость, названная им Александрией Эсхатой. Таким образом, зафиксировано историей существование укрепленного пункта на месте нынешнего Ленинабада еще в I9 веке до н.э., но название этого пункта, к сожалению, приведено только греческое, а не местное.*

*Существование этого населенного пункта уже в IV в. до н.э. заставляло искать сведения о нем и в других, негреческих письменных памятниках, касавшихся Средней Азии той же эпохи. К этим памятникам относятся составленные отцом китайской истории Сыма Цянем и*

<sup>1</sup> Гошбов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. Душанбе, 1989. С. 175.

<sup>2</sup> Худжанд // Энциклопедия. Душанбе, 1999. С. 18.

историком Баньгу во II–I вв. до н.э. китайские летописи. Этот источник древнейшей истории Китая говорит, что господствовавшая в Китае во II в. до н.э. Старшая династия Хань в борьбе с опасными северо-западными соседями – кочевыми племенами гуннов решила заключить союз с юго-западными соседями гуннов юэчжйцами<sup>1</sup>, находившимися тогда в Средней Азии между реками Оксус (Аму-Дарья) и Яксарт (Сыр-Дарья).

С этой целью около 140 г. до н.э. из Китая к юэчжйцам был послан с большой свитой посланник Чжан Цзянь, который в конце концов пробился к юэчжйцам, приехав через Давань, или Ферганскую долину, то есть посетил и древний Ходжент, находившийся в самой узком месте Ферганской долины, при выходе из нее в степи. Через Ходжент шла дорога из Ферганы на северо-запад – в кочевья кангюцев и на запад – к юэчжйцам, занявшим к тому времени северную часть области племен Даха вплоть до Гуй-Шуя (Оксус – Аму-Дарья). Часть юэчжйцев не переходила еще через Давань (Фергана) на запад и оставалась в «южных воротах» Хотана в Синьцзяне. Этим речжйцев местное население называло Хяо-юэчжи, то есть малыми юэчжйцами в отличие от больших юэчжйцев, переселившихся из-за набегов гуннов с западных границ Китая в Среднюю Азию.

После Чжан Цзяня китайцы слали часто свои посольства в Давань (Фергана) за знаменитыми даваньскими конями и через Давань – в область племен Даха к большим юэчжйцам и далее в Аньси, то есть Парфию, столица которой называлась Несой, а по ней всю страну китайцы называли Аньси. Посольство китайцев в Фергану, на Зеравшан и в Парфию стали очень часты. Они

следовали одно за другим по 5 и по 10 ежегодно, причем самые малочисленные из них насчитывали по 100 человек участников, а большие состояли из несколько сотен человек. В их составе были не только дипломаты но и торговцы с соответствующим количеством слуг и охраной. Они составляли по примеру Чжан Цзяня описания стран, через которые проходили.

Многие племена и народы Средней Азии признали в это время главенство над собой Китая.

Иакинф Бичурин, русский миссионер и китаист, сделавший точный перевод многих китайских летописей, включавших и донесения китайских посольств в западные страны, сообщая об областях, лежащих по пути китайских посольств, упоминает «лежащие от Давани на запад малые владения Хуаньцянь и Даи». При этом Бичурин в примечании делает пометку, что «местоположение сих владений неизвестно». (Иакинф Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851. Ч. III. Отдел. I. С. 18).

К западу от Ферганской долины в самой ее горловине у начала Голодной степи Мирзачуль находилась область города Ходжента, а за ним на запад простирались владения племен Даля, неточно названных в том месте летописи Даи, занятые большой ордой юэчжйцев. В средневековых исторических памятниках город Ходжент писался по арабски [...] – в транскрипции «хуачанд» или «хавочанд», в фактическом произношении Хучанд. Эти формы наименования города Ходжента весьма близко соответствуют китайской транскрипции Хуань-Цянь, если принять во внимание легкое нарушение в китайском носового звука в середине этого слова, не менее легкое чередование аффрикатов «ч-ц» и выпадение конечного «д», как произносит и в

<sup>1</sup> В современной орфографии юеджи (примеч. В. Д.).



настоящее время местное население название этого города.

Появление такого названия города, отбрасывая многочисленные легенды об этом, красивые, поэтические, но никак не увязывающиеся письменными памятниками той эпохи, следует отнести ко времени господства в Средней Азии могущественного юэчжйского союза племен.

Так, по свидетельству автора истории Северных дворов Китая Ли Янь-Шеу<sup>1</sup> по прозвищу Гя-Лин, ученому времени династии Тхан<sup>2</sup>, властвовавшей в Китае с 618 по 907 г., юэчжйцы, заняв центральную часть Средней Азии, осели большой ордой в междуречье рек Сыр-Дарья и Аму-Дарья. Их центром там был Кан, или Самогянь, известный при династии Юань-Вэй, господствовавшей с 386 года по 581 год под именем Сивинь Гинь, т.е. Самарканда.

Большая орда юэчжйцев тогда делилась на девять племен. В более древних указаниях летописей большая орда юэчжйцев делилась не на 9, а только на 5 племен. Быть может, эти новые 4 племени принадлежали первично к Малой орде юэчжйцев, остававшейся где-то близ Хотана, и примкнули теперь к Большой орде. Естественно, эта часть юэчжйцев должна была находиться в хвосте двигавшейся на запад Большой орды, и когда эта последняя занимала бассейн Зарафишана, Малая орда Хяо-юэчжи, или часть ее в 4 племени и подошедшая позже, осела восточнее основной массы юэчжйцев, то есть между Самаркандом – Самогяном и Ферганой – Даванью в области, которую стали называть именем всей Малой орды юэчжйцев, т.е. Хяо-юэчжи, давшим, по-видимому искажение

под влиянием местного произношения имени Хуаньцзянь, т.е. Ходжент. Имя этого города легко могло произойти и от сокращенного выражения Хяо-чжи, что означает «малая ветвь» или «орда» (юев).

В еще более поздних летописях упоминается на северо-востоке от восточного племени больших юэчжйцев Цао, кочевавшего где-то в восточных отрогах хребта Нурате, владение Гюйчанвти, уже совсем созвучное Ходженту.

Восточное владение Цао еще называется Шуайдушана, Суйдуйшана, Кобугюйна и Судугжени. Владелец имеет пребывание на северной стороне гор Боси. Это место при Старшей династии Хань принадлежало городу Эрши. На северо-восток до Гюйджанвти 200 на север до Ши, на запад до Кана, на северо-восток до Нинююань – до 400 ли, на юг до Тухало – около 500 ли... (Иакинф Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851. Ч. III. Отдел. II. С. 241.).

Южные склоны Гиссарского хребта 500 ли (мера длины «ли» равнялась приблизительно 1/4 километра) в Таджикистане. Таким образом, расстояния не верны только до Ходжента (уменьшено вдвое) и до Намангана (уменьшено втрое).

Город Эрши – столица Давани-Ферганы Ахсы или Ахсыкента. Таким образом, первые упоминания названия одного из древнейших городов Таджикистана – Ходжента (теперь Ленинабада) дошло до нас в китайских летописях начиная с I в. до н.э., и это название связывается с именем Малой орды юэчжйцев, занимавшей в течение нескольких веков территорию по Среднему и Нижнему Заравишану до Аму-Дарьи и на востоке до Ферганской долины. Малая орда юэчжйцев, или Хяо-юэчжи, заняла здесь кочевья Большой

<sup>1</sup> Речь идет об «Истории Северных династий» Ли Яньшоу (примеч. В. Д.).

<sup>2</sup> Точнее Тан (примеч. В. Д.).

## ОАЗИСЫ ШЕЛКОВОГО ПУТИ

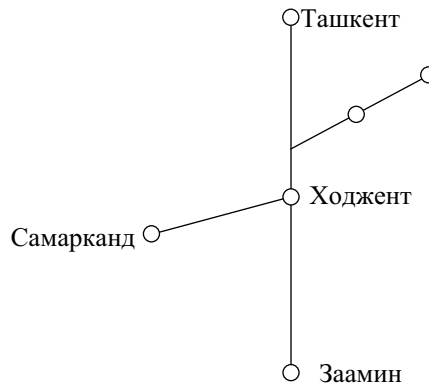


*По современному*



*Гиссарский хребет*

*В цифрах:  
расстояние:  
400 ли Наманган*



*орды и имела на этой территории два крупных сменявших один другого почти одноименных политических центра: Кюйшуннига, или Гуй-*

*шуннига – городища Кушания близ современного Катта-Кургана и Хуанцянь, или Гюйчжаньти – Ходжент, или современный Ленинабад.*



Марат Сафаров

## МУРШИДА БИКЖАНОВА: ЖИЗНЬ ЭТНОГРАФА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ И НАУКИ

Обратится к изучению судьбы Муршиды Абдулловны Бикжановой (1900–1974) мне довелось благодаря нескольким обстоятельствам. Первым было знакомство с научным наследием Балкис Кармышевой, и шире – с контекстом развития этнографии советской Средней Азии. Имя и труды Муршиды Бикжановой встречаются во многих библиографиях, на нее часто ссылаются современные авторы.

Интересным представляется ныне и особый жанр, в котором Бикжанова достигла больших успехов – «колхозные монографии». Об их специфике чуть позже, а пока упомянем, что «колхозные монографии» 1950–60-х гг. теперь рассматриваются в качестве особого историографического феномена. Как отмечает С.Н. Абашин в своей известной книге «Советский кишлак», «издание колхозных монографий сопровождалось жаркими спорами, в которых, благодаря постановке вопросов методики и методологии, обсуждалось, как нужно смотреть на среднеазиатское общество, каким его видеть»<sup>1</sup>.

Характерно, что авторы многих современных микроисторических исследований, выполненных на материале Средней Азии, апеллируют к опыту Школы «Анналов» (и к другим концепциям социальной истории), но используют приемы, явно или косвенно восходящие к «колхозным монографиям».

<sup>1</sup> Абашин С.Н. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М., 2015. С. 13.

Наконец, изучать биографию М.А. Бикжановой продуктивно и под углом истории татарского просветительства в Средней Азии.

Как мало пока исследовано судеб татарских учителей, участвовавших еще в становлении джадидского образования в начале XX в. или строивших в 20–30-е гг. советскую национальную школу! Ведь известно, что до установления в Туркестане советской власти в крае существовали разные школы – традиционные мусульманские мектебы; русско-туземные школы, организованные русской администрацией для начального обучения детей местного населения, и новометодные мектебы, многие из которых были открыты татарскими учителями-переселенцами. Татарский мектеб (его обычно называли по-узбекски *козон-татар мактаби*) пользовался особым успехом благодаря высокому уровню преподавания, подготовки учителей. Образ татарина-учителя сохранился в исторической памяти узбекского народа. В конце 20-х годов XX в. татарки активно участвовали в движении хужум, направленном на раскрепощение женщин, за освобождение от ношения паранджи и чачвана, за вовлечение в общественный труд, ликвидацию неграмотности. Именно в эту эпоху в Узбекистан приезжает Муршида Бикжанова.

Жизнь Муршиды Бикжановой удастся реконструировать благодаря ее книгам и журнальным публикациям, а также (как это часто происходит при обращении к биографиям ученых-историков

Средней Азии) с помощью фундаментального справочного издания Б.В. Лунина «Биобиблиографические очерки о деятелях общественных наук Узбекистана» (в 2 т., Ташкент, 1976–77)<sup>1</sup>.

Муршида Абдуллоевна Бикжанова родилась в августе 1900 г. в татарской деревне Болотцы (тат. Джавбаш) Касимовского уезда Рязанской губернии. Уроженцы этих мест близ Оки в конце XIX – начале XX в. отличались особой социальной активностью. И энергичные девушки из касимовских купеческих семейств прокладывали пути к новой жизни, овладению профессией, становились первыми в своем народе. Разыя Кутлуярова (1866–1923) первой из татарок получила медицинское образование. Сара Шакулова (1887–1964) – выпускница Сорбонны, «татарская Ковалевская», первая татарка-математик. Неистовая революционерка и педагог Сагдия Булатова (1882–1950), создавшая в Касимове студенческий театр, а после Февральской революции «обличавшая» местную буржуазию с балкона особняка. Зюгра Байрашева (1906–1984) – первая татарская профессиональная оперная певица.

Муршида Бикжанова стала авторитетным этнографом.

В деревне Болотце находилось джадидское медресе, которым руководил имам Мухаметгариф Биктемиров. Высокого уровня достигло и мусульманское женское образование. Так, представительница упомянутого рода Биктемировых Галимательбанат Биктемирова (1876–1906) в Болотцах открыла мектеб для девочек, получивший широкую известность среди татар. Сама Г. Биктемирова была автором сочинений, посвящен-

ных роли женщины в семье, методам воспитания осиротевших детей<sup>2</sup>.

Жители деревни Болотцы отличались зажиточностью, даже на фоне соседних богатых татарских поселений уезда. К примеру, Акбулатовы занимались характерным для касимовских татар меховым делом, переработкой и продажей каракуля, но сохраняли родовой дом в Болотцах. Альшевы владели буфетами и на станциях Николаевской железной дороги, а в самом Санкт-Петербурге – на Николаевском и Царскосельском вокзалах.

Касимовские торговцы стали составлять заметную и влиятельную часть татарских общин по всей Российской империи, особенно в столицах. Рано, в сравнении с другими группами татар, касимовцы начали переселяться в Туркестан, где занимались закупкой каракуля и хлопка, служили на хлопкоочистительных предприятиях<sup>3</sup>.

Мир Туркестана был знаком и семье Бикжановых. Однако они из родной деревни устремились не на восток империи, а на ее крайний запад – в Белосток Гродненской губернии. Именно Белосток часто неверно упоминают в качестве места рождения Муршиды Бикжановой.

В реалиях поликонфессионального Белостока, населенного поляками, евреями, немцами, русскими, прошло отрочество Бикжановой. Сейчас уже трудно сказать, насколько опыт жизни

<sup>2</sup> Подробнее о касимовских татарах см.: *Ахметзянов М.И., Шарифуллина Ф.Л.* Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам). Казань: Магариф, 2010; *Сафаров М.А., Хайретдинов Д.З.* Татары в Рязанской области // *Ислам в центральной европейской части России: энциклопедический словарь.* М., 2009. С. 292–296.

<sup>3</sup> *Сафаров М.А.* Повседневная жизнь татарского купечества в конце XIX – начале XX в. (на материале города Касимова Рязанской губернии) // *Мещера-край 2015: Альманах по истории и культуре Мещерского края / ред.-сост. С.С. Михайлов.* М., 2015. С. 160–177.

<sup>1</sup> О ключевых тенденциях в развитии этнографической науки в Узбекистане см.: *Дониеров А.* Этнографические исследования в Узбекистане в XX веке. Ташкент, 2005.

в «русской Польше» повлиял на выбор Бикжановой профессии историка и этнографа (да и жили разные общины в Белостоке достаточно изолированно друг от друга), однако гимназическое образование здесь она получила блестящее. В последующей научной деятельности, Муршиде Абдулловне очень помогало не только знание восточных языков (а она владела арабским, фарси, турецким, татарским, узбекским), но и умение читать специальную литературу на немецком и французском языках. Европейские языки она начала изучать именно в белостокской гимназии.

Первая мировая война завершила детство гимназистки. В 1914 г. в связи с эвакуацией она перевелась в гимназию города Казатина Киевской губернии. В 1919 г. поступила в Институт внешних сношений в Киеве<sup>1</sup>.

Однако подлинное образование и *школа* придут чуть позднее, в голодном Петрограде, куда с Украины в 1920 г. отправляется молодая студентка. Муршида поступает в ближневосточную секцию этнолого-лингвистического отделения Петроградского университета. Именно в петроградской университетской атмосфере начала 1920-х гг. пройдет студенческая жизнь Бикжано-

вой, здесь окончательно определится ее интерес к Востоку. Одновременно она занималась в Петроградском институте живых восточных языков на арабском разряде. В университете Бикжанова изучала арабский, турецкий и фарси, занималась вопросами мусульманской культуры, в частности исламоведением. Учебные нагрузки в университете не мешали ей не пропускать занятий в аудиториях в здании на пересечении улицы Блохина с Любанским переулком – в бывшем доходном доме располагался легендарный в истории востоковедения Институт живых восточных языков.

В студенческие годы Бикжановой повезло обрести учителя. Именно великий арабист Игнатий Крачковский (1883–1951) стал наставником молодой пытливой татарской девушки. Ныне академик Крачковский вспоминается скорее лишь как автор самого известного и многотиражного перевода Корана на русский язык (причем публикуемого уже более полувека с неотредактированного самим Игнатием Юлиановичем материала). Между тем Крачковский остается в истории отечественного востоковедения и в качестве автора основополагающих сочинений по новоарабской литературе и истории арабской культуры конца XIX – начала XX в. Очевидно, что учеба у Крачковского сформировала у Муршиды Бикжановой интерес к изучению культуры восточных народов, который она пронесла через всю жизнь. Менялись предметы исследования, места жительства и научные институции, но Муршида Абдулловна неизменно возвращалась к культуре – духовной, материальной, народному искусству, быту, повседневной жизни. В познании Востока ей помогал и исламоведческий фундамент, полученный у Крачковского, которого были лишены многие исследователи Средней Азии последующих поколений.

<sup>1</sup> Предтечей этого учебного заведения был Ближневосточный институт, известный также как Институт восточных языков, основанный в Киеве весной 1918 года. Первоначально предполагалось, что Киевский Ближневосточный институт займется подготовкой дипломатических кадров для возникшей Украинской Народной Республики. В своем составе он имел консульский и коммерческий факультеты. Программа обучения предусматривала освоение студентами языков (в том числе арабского, фарси), истории и культуры Ближнего и Среднего Востока, а также Балканских стран; историю преподавал известный востоковед А.Е. Крымский. Муршида Бикжанова недолго училась на ближневосточном отделении. Подробнее о данном институте см.: *Фалькович И.М.* К истории советского востоковедения на Украине // *Народы Азии и Африки*, 1966. № 4. С. 270–278.

В 1924 г. Муршида Бикжанова окончила университет, а годом раньше в 1923-м – институт, где была оставлена И.Ю. Крачковским на кафедре исламоведения в качестве научного сотрудника. С ноября 1925 г., также по рекомендации Крачковского, параллельно она начала работать на восточном отделении Публичной библиотеки. В библиотеке Бикжанову высоко ценили за ее знания иностранных языков, однако проработала она здесь недолго. Уже в феврале 1928 г. она уволилась и покинула Ленинград. Начался важнейший в ее жизни ташкентский период. В Узбекистан ее позвала любовь.

В Институте восточных языков она познакомилась с талантливым студентом из Узбекистана Шаикрамом Иногамовым. Получивший глубокое лингвистическое образование, Иногамов проявлял интерес к этнографии. В 1929 г. он участвовал в экспедиции по изучению быта кочевых узбеков Кашкадарьинской области, в ходе которой было собрано более 100 ценных предметов<sup>1</sup>. Вместе с Ш. Иногамовым Муршида Бикжанова уехала в Ташкент и вместе с ним пришла к этнографии.

В Ташкенте супруги стали работать в Главном Среднеазиатском музее, где вскоре Бикжанова стала ученым хранителем. Первые их экспедиции по городам и кишлакам Узбекистана были посвящены поиску традиционных ковров для создания коллекции музея. Быстро и плодотворно Бикжанова превращалась из востокове-

да-филолога в этнографа-полевика и музейного работника. Но быстро и менялись места работы в разных учреждениях Ташкента. В 1930–32 гг. Бикжанова работает научным сотрудником Института культурного строительства, в 1932–40-м – старшим научным сотрудником Музея искусств. С 1940-го и почти все военные годы Бикжанова преподавала узбекский язык в различных учебных заведениях. Наконец, в 1944 г. она приходит в недавно созданную тогда Академию наук Узбекской ССР, где почти 12 лет проработает научным сотрудником Института искусствознания.

Еще до войны стала складываться и узкая специализация Бикжановой – изучение узбекской национальной одежды. Впоследствии она опубликует несколько глубоких работ по данной теме на материале Ташкентского региона<sup>2</sup>.

Источником для исследований Бикжановой послужили образцы одежды, находившиеся как в ташкентских музеях, так и у населения, а также сообщения пожилых жительниц Ташкента об одежде, носимой ими в молодости. Материал был собран в 1920–30-е гг., а также в ходе послевоенных экспедиций и обработки музейных коллекций. Фактически, к изучению традиционной узбекской одежды Муршида Бикжанова возвращалась в течение всей жизни.

Остановимся на основных, наиболее любопытных, положениях исследований М.А. Бикжановой, демонстрирующих и мастерство этнографа-полевика, так стремительно утрачиваемое теперь...

Как отмечает Бикжанова, в состав костюма узбеков Ташкента входили платье-рубаша и ша-

<sup>1</sup> Впоследствии, Ш.И. Иногамов станет одним из наиболее известных узбекских этнографов. В 1955 году он защитит кандидатскую диссертацию, посвященную этническому составу Ферганской долины. Данная тема позднее была продолжена в работах С.С. Губаевой. Об Ш.А. Иногамове см.: *Лукин Б.В.* Начальный этап этнографических исследований в Узбекистане (1920-е) // *Общественные науки в Узбекистане.* 1985. № 11. С. 70.

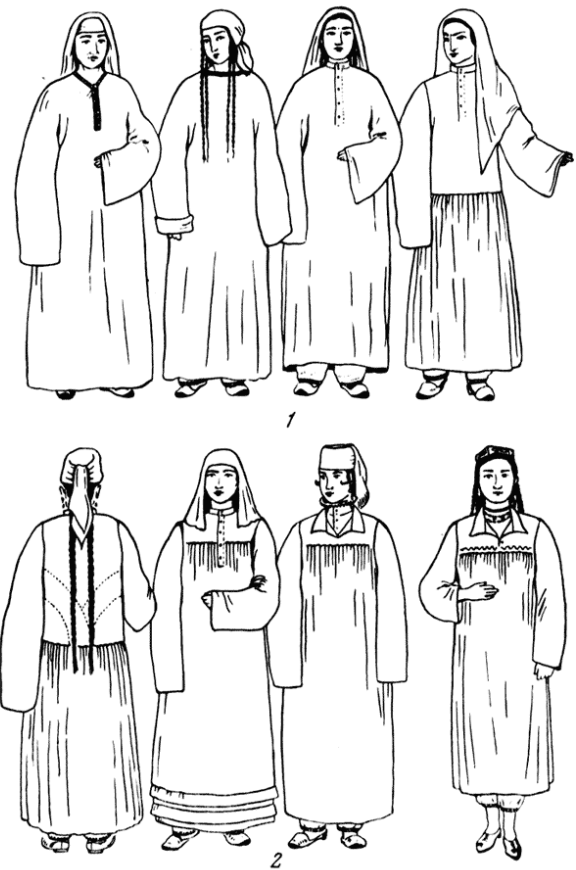
<sup>2</sup> См., к примеру, посмертно изданный материал: *Бикжанова М.А.* Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XX в. / *Костюм народов Средней Азии.* М., 1979. С.133–150.

ровары, несколько видов верхней одежды типа халата (*мурсак*, *тун*, бешмет или камзол), уличная одежда (*паранджа* с *чачваном*). Головными уборами служили носившиеся по-разному платки; обувь состояла из ичигов (*махси*) и калош, кожаных или резиновых. Для определенных возрастов были обязательны многочисленные украшения, особенно с праздничным и свадебным костюмом.

В начале второй половины XIX в. замужние женщины носили платье традиционного покроя (*тугри-куйнак*) – очень широкое и длинное, почти касающееся земли. Подол был слегка расширенным за счет немного раскошенных боковин. Во второй половине XIX в. платья были одинаковой ширины в груди и по подолу, с ровными длинными рукавами. Они кроились без ножниц, ткань разрывали руками по прямой нитке. К концу XIX в. этот наиболее старый покрой вышел из употребления.

Женские платья имели прямой вертикальный разрез ворота до талии: по форме ворота женские рубахи назывались *олды очик-куйнак* – «платье, открытое спереди».

Для девушек и детей обоих полов платье-рубачи делали с горизонтальным воротом – от плеча до плеча, поэтому их называли *кепти*, *кеп-такли куйнак* («плечевое платье» – от таджикского *кифт*; лит. *китф* – «плечо»). Такие рубахи называли также *муллача куйнак* (рубачи с аналогичным воротом в городах преимущественно носили муллы-ишаны, имамы, шакирды медресе). В обоих случаях ворот обшивался тесьмой (*джияк*), у молодых – тканной в узор, у пожилых – в полоску или одноцветной (когда рубаху стирали, *джияк* обычно отпарывали). *Джияк* заканчивался бахромой, так что у конца разреза (у женщин спереди, у девушек на плечах) получались кисточки (**Рис. 1**).



**Рис. 1.** Платье-рубачи ташкентских узбечек. Рисунки Усто Мумина (А. Николаева), сделанные по эскизам М.А. Бикжановой

Как отмечала М.А. Бикжанова, женщины, следившие за модой, подвешивали к кисточкам еще подвески из коралла, иногда – серебряные украшения (*нешауз*) в виде маленького купольчика с цепочками, на которых висели щипчики для выравнивания бровей, зубочистка, флакончик для духов или ключи – настоящие от сундучка или бутафорские. Вертикальный ворот скреплялся завязками (*богыч*) из шнурка или из материи; считалось, что последнее осталось от дочери пророка Мухаммада Фатимы, которая, когда были убиты ее сыновья Хасан и Хусейн, оторвала от их рубах полоски и сделала завязки к своему платью.

Благодаря помощи информантов – жительниц старого Ташкента, родившихся еще в первой половине XIX в., М.А. Бикжановой удалось реконструировать и архаичные формы местной женской одежды. Так, она отмечала, что в платьях старинного туникообразного покроя под рукавом вшивались ластовицы (*хуштак* или *кулупай*) в виде маленького квадратика, обязательно другого цвета, чем платье. Иногда ластовица другого цвета бывала и на платье ребенка, особенно если он был долгожданным, «выпрошенным» (*тилаб олюн*). Этнограф предполагает, что этому придавали магическое значение, как и неподшиванию подола платья молодых женщин и малых детей до рождения следующего ребенка: верили, что подшивание подола может привести к прекращению рождения детей. Из страха перед проклятием недоброго человека некоторые швы на одежде делали не внутрь, а наружу, «чтобы все проклятия, направленные на человека, оставались снаружи и не вошли в него».

В Ташкенте девичье платье сменялось на женское после совершения брачного обряда в отчем доме. К жениху невесту привозили уже в женском платье с вертикальным разрезом ворота. М. Бикжанова, изучив известные этнографические материалы Наливкиных, отмечала, что в Фергане молодые женщины еще некоторое время продолжали носить девичьи платья и, если у них рождался ребенок, в швах делались специальные прорехи, чтобы можно было кормить его грудью. И в Ташкенте вплоть до 1910-х гг. некоторые молодые женщины (*келин-чак*) после свадьбы продолжали носить «*моллача куйнак*», которые считались более красивыми.

Очень интересными представляются наблюдения М.А. Бикжановой о взаимовлияниях в бытовой культуре разных народов старого Ташкен-

та. С 1880-х гг. среди жен ташкентских узбекских торговцев появляются платья со стоячим воротником (*ногай ека* – «татарский ворот»), пришедшим в узбекскую среду от татар-переселенцев. Вначале ношение платья с воротником вызывало осуждение, пожилые люди считали это грехом и даже называли такой фасон *ит ека* («собачий ворот», т.е. ошейник). Однако элегантный *ногай ека* все же получил массовое распространение. Только пожилые женщины, привыкшие к открытому вороту, до конца жизни продолжали носить рубахи *оди очик*, уверяя, что стоячий воротник их душит.

В 1880-х гг. на короткое время вошли в моду заимствованные от татарок платья, отрезные по талии, со сборками (*бельбурма-куйнак*), с вырезной проймой и вшивными рукавами. Затем эти платья стали украшать оборками в несколько рядов по подолу. Эта мода продержалась недолго. Уже в 1900-х гг. среди узбечек распространились платья с короткой кокеткой и со сборками на груди – *кукракбурма-куйнак*, с отложным воротником (*шапанг-ека*). Старшее поколение отнеслось к новой моде еще более неодобрительно. Однако постепенно платье *кукракбурма* получило массовое распространение и стало считаться национальным узбекским нарядом с туникообразным платьем со стоячим воротником.

Большое значение М.А. Бикжанова придавала изучению традиционных тканей. На большом материале ею выявлено, что в течение почти всего XIX в. повседневная одежда большинства жительниц Ташкента шилась преимущественно из хлопчатобумажных тканей местного кустарного производства – полосатой *калями*, белой маты (*боа*) и из более тонкой, чем мата, белой ткани, похожей на кисею (*хоса*). Она употреблялась главным образом на свадебное платье новобрач-



ной, чалмы и на женские платки. Богатые женщины одевались в шелк-канаус (*шоуи*), атлас, адрас (полушелк) и другие дорогие ткани местного производства, а отчасти и в привозные ткани (английские, французские, индийские, турецкие). С 1880-х гг. в Туркестан стали массово ввозиться русские бумажные фабричные ткани, выпускавшиеся специально для среднеазиатского населения в соответствии с его вкусами. Очень ценились платья из русского кумача в рисунок (*хушбог*), но их могли носить только состоятельные горожанки. Несмотря на сравнительную дешевизну, фабричные ткани сначала были дороже кустарных, и бедное население продолжало одеваться в более дешевые ткани местного производства. В 1900-х гг. женщины из состоятельных семей шили платья из фабричного бархата (*бахмал*), шелка, парчи, а ситец использовали лишь бедные жительницы города.

Большой интерес вызывает и проведенный М.А. Бикжановой анализ колористических предпочтений и канонов при покупке ткани и шитье женской одежды. Для свадебных платьев должны были по традиции употребляться только белые бумажные ткани – кисея, а у богатых невест несколько позже – батист или белый шелк. Молодые женщины, девушки и девочки носили платья преимущественно красные и розовые – гладкие или в цветах. Будничные платья делали в старину из гладкого или узорчатого кумача, из ситца ярких цветов – по большей части в крупный узор. Платья для среднего возраста, к которому относили тогда женщин 30–35 лет, были более скромных цветов: голубого, светло-синего, серого. Очень любили белый цвет. Он считался самым подходящим для женщин преклонного возраста, но не возбранялся никому, и летом белую одежду носили и носят женщины всех возрастов.

Черный, синий, лиловый и темно-зеленый цвета были траурными. Самым глубоким трауром считался черный, черную одежду надевали близкие родственницы, если умерший был молодым и по нему особенно горевали. Наиболее распространенным было ношение и в качестве траурных синих платьев.

В комплексе с платьем-рубашкой носили шаровары (*шитон*). Они являются и сейчас неотъемлемой частью традиционной одежды женщин всех возрастов, начиная с младенческого и до самой смерти. Отсюда и их второе название – *лозим* (араб. – «необходимое»). Ходить без шаровар считалось не только неприличным, но и греховным. Шаровары не снимали даже на ночь, ложась спать. Шаровары, очень широкие сверху, от колен книзу сужаются настолько, чтобы сквозь штанину можно было без особого труда продеть ногу. В XIX в. шаровары шили очень длинными, они спускались на ступню так, что не были видны щиколотки, подъем и пятка: считалось неприличным, если у женщины, обутой в *кауши* (кожаные калоши), видны босые ноги.

Молодые состоятельные женщины носили шаровары из кумача, яркого ситца, полушелка, адраса или шелка, бедные – из грубой местной бумажной материи разной расцветки, соответствующей возрасту. Молодые женщины ходили в шелковых штанах, чаще из пестрого кустарного атласа, женщинам средних лет и пожилым полагалось носить шаровары скромной темной расцветки. Нередко, особенно в малосостоятельных семьях, шаровары шили из двух сортов ткани: верх – из дешевой хлопчатобумажной, низ (штанины) – из более дорогой ткани яркой расцветки.

М.А. Бикжанова тщательно изучала образцы и верхней одежды ташкентских женщин. Она же и классифицировала разные типы одежды. Так,

согласно М.А. Бикжановой, старинными формами ташкентской женской верхней одежды были *пешвон*, *мурсак*, *тун* (чапан), позже появились бешмет, камзол и безрукавка (*нимча*), а в советское время вошли в употребление жакет (*кастум*) и пальто (*палта*).

Самым старинным видом верхней одежды был пешвон, который исчез из быта еще в XIX в. Образцов пешвонов не сохранилось, не осталось и людей, носивших его. Поэтому, оказалось очень трудно получить его описание. Только одна из самых пожилых информантов М.А. Бикжановой – узбечка, юность которой приходилась на 1835–1840 гг., сообщила, что пешвон того времени был такой же, как мурсак. Иными словами, название «пешвон» прилагалось к мурсаку. Однако другие информаторы считали, что пешвон отличался от мурсака отсутствием спереди клиньев (*чалгай*), а его рукава были длиннее; имелся стеганый воротник (*яка*), как на обычных мужских халатах, но он не обшивался тесьмой-джиак. Пешвон шили из адраса и всегда без подкладки. Его носили, видимо, раньше и в рукава, и как накидку. Материал для пешвона (*пешвонлик*) обязательно присылали с приданым из дома жениха. Отец невесты, если он был состоятельный, со своей стороны тоже покупал ткани на пешвон, так что в приданое шили два-три пешвона.

Во второй половине XIX в. название «пешвон» обозначало уже разные виды головных накидок новобрачной (от таджикского *пешбан* – «закрывающий перед» или *пешбон* – «берегущий перед»). К концу XIX в. *пешбоном* стали называть платок, набрасываемый на невесту, а в 1890-х гг. – заменившее его тюлевое покрывало, закрывавшее и лицо. Как предполагает М.А. Бикжанова, видимо, *пешбоном* называли также головную накидку вообще.

Второй вид женской верхней одежды – мурсак (*мурсак*) представлял собой халат особого покроя. Ташкентскому мурсаку посвящена особая статья М.А. Бикжановой – одна из классических в среднеазиатской этнографии<sup>1</sup>. Согласно Бикжановой, мурсак – это распашная туникообразная одежда без воротника. Мурсаки делались длинными, до земли, на подкладке и чаще стеганными на вате, слой которой на летних мурсаках был очень тонким. Ворот, полы и низ рукавов обшивали тканой тесьмой (*чалма джияк*). В 1870–1890-х гг. мурсак был основным видом верхней женской одежды ташкентских узбечек. В приданое каждой невесты входило от 2 до 10, а иногда и до 18 мурсаков – и выходных, из дорогих тканей, и обыденных, домашних, из кустарной маты (*боа*) или из фабричной ткани (*хушбог*). После заключения брака невесту везли в дом жениха одетой также в мурсак, его дарили матери невесты после первой брачной ночи в знак благодарности за сохранение ее дочерью невинности. В мурсаке новобрачная выходила на следующий день после свадьбы к родне мужа на поклон (*саям*), в нем она ходила в первый раз после свадьбы в свой родительский дом на «приглашение» (*чалляр*). После того мурсак больше не надевался. В предреволюционный период мурсак фигурирует в свадебных обрядах скорее номинально; сохранялось лишь его название, а фактически вместо мурсаков употребляли и дарили чаще камзолы. Примечательно, что с начала XX в. мурсак не только потерял свое значение как одежда, но и из свадебного элемента перешел в погребальный: мурсаком полагалось покрыть труп тотчас после прекращения жизни,

<sup>1</sup> Бикжанова М.А. Мурсак – старинная верхняя одежда узбечек г. Ташкента // Сборник памяти М.С. Андреева. Труды АН ТаджССР. Т. СХХ. Сталинабад, 1960. С. 47–53.

причем считалось, что от этого мурсак становился ритуально нечистым (*макрух*), и его потом отдавали обмывальщице (*югачи*); два других мурсака требовалось набросить на погребальные носилки (*амбар*). Пожилые узбечки, подготавливая к своей смерти все необходимое, включая саван, обязательно приобретали или шили мурсаки.

Разумеется, большое внимание при анализе женской одежды старого Ташкента М.А. Бикжанова уделила и изучению паранджи<sup>1</sup>. Как она отмечала, в Ташкенте все женщины-узбечки в начале XX в. при выходе из дома набрасывали на голову особый халат, называемый *паранджи*, с волосяной сеткой – *чачван* (*чимбат*) на лице. Этнографу интересовало время появления паранджи, и ее информанты, родившиеся в 1830-е гг. относили появление этого элемента одежды

<sup>1</sup> Примечательно, что данные М.А. Бикжановой о распространении паранджи в Туркестане используются в сопоставительных целях и современными исследователями, изучающими иные (хоть и смежные) сюжеты: «Несмотря на то, что паранджа являлась в Средней Азии своего рода символом мусульманской женщины, ее «разрешалось» носить женщинам других вероисповеданий, что свидетельствует о том, что такое значение она получила сравнительно поздно. Бухарские еврейки, несомненно, заимствовали ее у соседнего населения, поскольку ни религия, ни традиции древнего еврейского костюма не требовали от евреек скрывания от посторонних лица и фигуры. Однако ее бытование имело у них ряд отличий. Так, поскольку у бухарских евреев не было женского затворничества и института избегания, в котором паранджа выполняла функции магической защиты женщины, и в своих кварталах они носили ее, не закрывая лица; невеста надевала паранджу только во время обряда бракосочетания и переезда в дом мужа, причем без лицевой занавески. В других обрядах паранджа не использовалась, хотя у таджиков и узбеков она фигурирует еще в целом ряде свадебных обрядов, а также ее накидывали на носилки с умершей женщиной, паранджой закрывалась женщина-*мурдашу* – обмывальщица покойных после завершения своей работы. Разные мировоззренческие позиции, которые лежали в основе и бытовых ситуаций, и обрядовых действий, определяли различия в бытовании паранджи у евреек и мусульманок» (*Емельяненко Т.Г.* Паранджа в традиционном костюме бухарских евреев // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 118–125.

в Ташкенте только к концу первой половины XIX в. До этого девушки и молодые женщины, выходя со двора, набрасывали на голову свои халаты (*чапан*), которые в таком употреблении назывались *пешвон*.

Сопоставляя различные свидетельства, М.А. Бикжанова пришла к выводу, что паранджа сделалась обязательной частью одежды жительниц Ташкента лишь в 1890-е гг. Характерно, что она обосновывает столь позднюю датировку социальными или точнее сословными факторами. По мнению М.А. Бикжановой, в середине XIX в. в Ташкенте было то же положение, которое до установления советской власти существовало в большинстве кишлаков: лишь жены представителей власти и духовенства имели возможность завести себе паранджу, остальные довольствовались накинутым на голову халатом. На позднее распространение паранджи в Ташкенте указывает и то, что в похоронные обряды она была введена только в начале XX в. О позднем происхождении паранджи говорит также то, что она не входила в комплект вещей, даваемых обмывальщикам мертвых и нередко заготавливаемых заранее пожилыми женщинами к своей смерти. У узбеков Ташкента, как и в других районах, существовала вера, что умершим на том свете нужна одежда. Поэтому обмывальщикам покойника давали полный комплект одежды. Считалось, что в противном случае в день воскресения мертвых покойник окажется голым, если не дать обуви – босым, а если дать старую, рваную одежду, то в такой он и воскреснет. Поэтому обмывальщикам отдавали одежду получше, в полном комплекте, а иногда по два и три комплекта в надежде на то, что все это когда-нибудь получит умерший. Лишь незадолго до революции, заготавливая все необходимое для своих похорон, пожилые жен-

щины стали включать и паранджу, ибо они и на «том свете» не могли представить себе жизни без нее («Ялан бош юрамизми?» – «С открытой головой что ли будем мы ходить?»). Подобные наблюдения и аргументы существенно расширили представления о степени и времени распространения паранджи в среде ташкентских узбечек (Рис. 2).

К началу же XX в. в городе уже сложилось особое кустарное сословие изготовителей паранджи. Любопытны собранные М.А. Бикжановой свидетельства об этом промысле.

Паранджи обычно шили специализирующиеся на этом женщины (*паранджидуз, чевар*), как по заказам, так и для продажи на базаре. Часто этим промыслом были заняты все женщины семьи – мать, дочери, снохи. Труд этот неплохо оплачивался: в начале 1900-х гг. ткань для паранджи обходилась в 5–15 рублей, подкладка – в 45 копеек или немного дороже, а за работу заказчица платила 25 рублей и, кроме того, подносила мастерице подарки. Чтобы хорошо сшить паранджу и вышить ее ручной гладью, требовалось не менее двух месяцев. Для продажи на базаре шили менее тщательно, вышивка была нередко машинная, что могло быть сделано за несколько дней. Учитывая сложность работы, заказчицы приходили к мастерице с подарками, приносили лепешки, сладости, сухофрукты, отрез ткани на платье или хотя бы платок из кисеи. Пока паранджу шили, заказчица наведывалась еще не раз и тоже не с пустыми руками, но подношения были меньшие. Что касается необходимой для паранджи тесьмы и кистей, то заказчицы приносили их мастерице готовыми, купив на базаре. Оплата производилась по окончании работы. Если мастерице заказывали паранджу к свадьбе дочери, то обязательно приглашали ее на

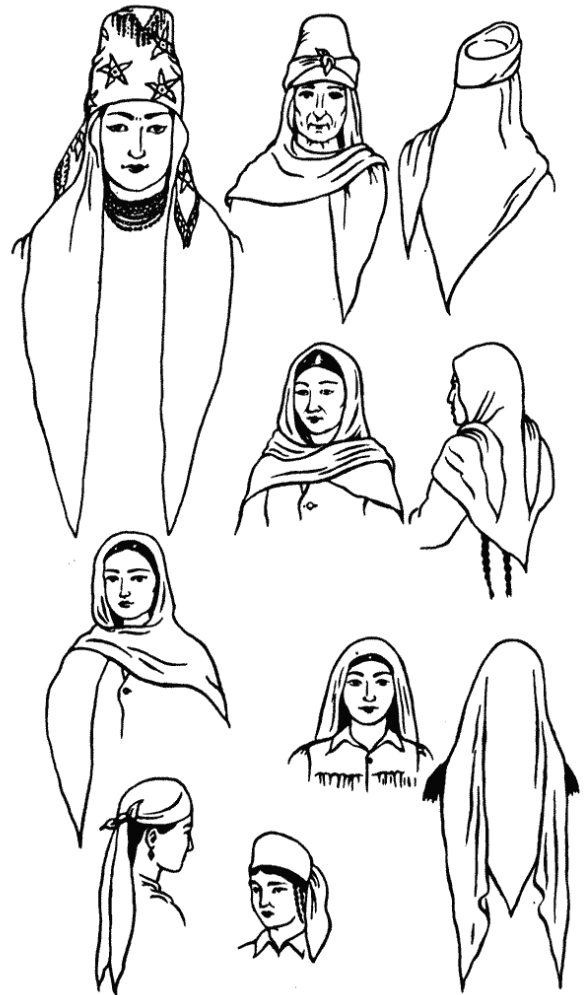


Рис. 2. Способы повязывания платков.  
Рисунки Усто Мумина (А. Николаева),  
сделанные по эскизам М. А. Бикжановой

той в знак благодарности и, помимо угощения, дарили на платье недорогую ткань.

Паранджу не приходилось заказывать часто. Первую паранджу шили девочке к 9 годам, затем одну-две при выдаче замуж; в очень богатых семьях давали в приданое до 4 паранджей из дорогих материй: парчи, бархата. За всю жизнь женщина изнашивала две-три паранджи.

При выходе из дома на улицу вместе с паранджой надевали чачван. Чачван представлял

собой прямоугольный кусок ткани из конского волоса. Примечательна подмеченная М.А. Бикжановой этническая специализация при изготовлении чачванов: их чаще всего выделявали не узбеки. Лишь в Намангане и Андижане этим занимались несколько узбекских семей. Выделка чачванов, которые поставлялись на базары Ташкента, была сосредоточена в руках таджиков из старых ремесленных центров – Ура-Тюбе и Чуста, кураминцев из одного из пригородных селений, а также люли – из числа ремесленников по изготовлению сит. Чачваны привозили в Ташкент также из Алма-Аты и Аулие-Аты. Хорошего чачвана при бережном обращении с ним хватало на всю жизнь. Самыми лучшими считались чачваны, изготовленные таджиками; они были гибкие, мягкие, не ломались. Говорили, что это достигалось кипячением конского волоса в воде с саманом или соломой. Чачваны, сделанные люли, были более грубыми и ломались на сгибах, быстро изнашивались.

Помимо одежды М.А. Бикжанова детально изучила и женские украшения, распространенные среди узбечек Ташкента, в том числе носившие сакральную функцию.

Даже представленный нами фрагментарный обзор исследований в области традиционной узбекской одежды (хотя и ограниченный одной исторической областью Узбекистана), показывает масштаб проведенных ее полевых исследований, обобщений и систематизации.

Другой же областью интересов М.А. Бикжановой с конца 1940-х гг. стало комплексное изучение быта колхозников, изучение изменений, произошедших в повседневной жизни сельского населения Узбекистана за годы советской власти. Собранный материал и составлял основу «колхозных монографий», о которых мы упоми-

нали выше. В конце 1950-х гг. М. А. Бикжанова перешла из Института искусствознания в другое академическое учреждение, более связанное с ее исследовательскими интересами – работала теперь старшим научным сотрудником сектора этнографии Института истории и археологии АН Узбекской ССР. Созданию «колхозных монографий» уделялось особое внимание в плане научно-исследовательской работы сектора, который тогда возглавляла выдающийся этнограф О.А. Сухарева (1903–1983). В свете хрущевских преобразований на селе, активизации хлопководства, вскоре ставшего фактически монокультурой в Узбекистане, появление работ, свидетельствующих о социальных успехах колхозного строительства, в точности соответствовало идеологическим тенденциям времени<sup>1</sup>. Однако М.А. Бикжановой совместно с О.А. Сухаревой удалось не только выпустить ключевую работу на узбекском материале, но и, отдавая дань идеологии, составить ценные наблюдения об эволюции жизни сельского населения республики.

<sup>1</sup> Здесь стоит отметить, что еще 1920-е гг. в СССР выходили локальные монографические исследования отдельных сел и волостей, традицию которых можно возвести к земской статистике (см.: *Верняев И.И.* Локальные монографические исследования деревни 1920–1930-х годов: цели, методики, результаты // *Проблемы исторического регионоведения* / отв. ред. Ю.В. Кривошеев. СПб., 2005. С. 29–64). Однако подлинный расцвет подобных работ пришелся на 1950-е гг., и наиболее известной в этом ряду стала книга «Село Вирятино в прошлом и настоящем: опыт этнографического изучения русской колхозной деревни» (отв. ред. П.И. Кушнер. М., 1958), посвященная преобразованиям, произошедшим в тамбовской деревне. По теме изучения феномена «колхозных монографий» в теоретическом аспекте см.: *Альмов С.С.* Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // *Новое литературное обозрение*. 2010. № 101(1). С. 109–129; *Новожилов А.Г.* Этнографическое изучение колхозного крестьянства в 1930–1950-х годах // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия: «История». Серия 2. 2012. Вып. 2. С. 90–101.

Речь, конечно, идет о монографии О.А. Сухаревой и М.А. Бикжановой «Прошлое и настоящее селения Айкыран: Опыт этнографического изучения колхоза им. Сталина Чартакского района Наманганской области» (Ташкент, 1955).

На основе собранного материала, в 1959 г. Муршида Абдуллоевна защитила кандидатскую диссертацию на тему «Семья и положение женщин в колхозах Наманганской области». Подготовка к защите (вообще, сам выход работы на ученый совет) проходила при большой организационной помощи О.А. Сухаревой. Видимо, сказывалась зависть коллег, желавших не допустить защиту столь перспективной темы. Да и в целом к отделу О.А. Сухаревой отношение руководства института было не всегда доброжелательным<sup>1</sup>. А между тем в отделе работали в конце 50-х – начале 60-х гг. известные этнографы К. Шаниязов, Ф. Арипов, И. Джаббаров; научным сотрудником отдела был и муж М.А. Бикжановой Ш.И. Иногамов. Отдел тесно взаимодействовал с учеными из московского Института этнографии АН СССР, конечно, особенно с Т.А. Жданко (1909–2007) и возглавляе-

мым ею сектором этнографии Средней Азии и Казахстана, работавшей уже в Москве Б.Х. Кармышевой, ленинградским этнографом Е.А. Пещеревой (1897–1985).

Однако все состоялось, защита прошла успешно. И хотя кандидат исторических наук М.А. Бикжанова уже в начале 1960-х гг. ушла из института на пенсию, ее имя навсегда осталось в истории советской этнографии.

Муршида Абдуллоевна Бикжанова умерла в Ташкенте в 1974 г.

К сожалению, мне уже не удалось побеседовать с учеными, знавшими Муршиду Абдуллоевну лично – прошло более 45 лет со времени ее кончины. Доктор исторических наук Стелла Ситдиковна Губаева – автор известных работ, посвященных этнической истории Ферганской долины, в начале 1970-х гг. только входила в науку и Муршиду Абдуллоевну не застала, однако вспоминает, что имя Бикжановой было широко известно среди этнографов Узбекистана.

Так остается и теперь. Видимо, символично в сборнике, посвященном научному наследию великой Балкис Кармышевой вспомнить и о ее предшественнице, талантливой представительнице татарского народа, посвятившей себя изучению истории и культуры Средней Азии.

<sup>1</sup> О деятельности сектора этнографии см.: *Наумова О.Б.* Ольга Александровна Сухарева (К 100-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 94–114.



Ольга Брусина

## ВКЛАД ШОХРАТА КАДЫРОВА В ЭТНОЛОГИЮ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

**В**ыдающийся историк, этнолог и демограф, ведущий специалист по туркменоведению доктор исторических наук Шохрат Ходжакович Кадыров (1954–2016) самоотверженно трудился как целый коллектив ученых, его авторству принадлежит более 20 научных монографий и книг.

В сфере научных интересов Ш.Х. Кадырова – этнополитическая история и демографическое развитие Туркменистана, вопросы этногенеза и формирования туркменских народов и народностей, этнические процессы и этнография туркменов, теория этноса. Ш.Х. Кадыров разрабатывал проблемы федерализации и племенного гегемонизма, развития этнополитической организации у туркменов, функционирования в государстве этнических элит и элитных кланов, обосновал теорию «евротуркменства». Ученый предложил новый парадигмально-матричный подход, позволяющий разобраться в механизмах этнического развития, выдвинул новое определение понятия «этнос».

Становление будущего ученого проходило в Ашхабаде – в этом городе он родился, получил образование на истфаке ТГУ им. А.М. Горького. Шохрат Кадыров воспитывался в интеллигентной туркменской семье, среди его родственников – высокообразованные и заслуженные люди. Его прабабушка Хатиджа Махтумова – заслуженная учительница ТССР, один из первых работников просвещения республики. Бабушка

Айша Махтумова – персональный пенсионер ТССР. Дед Мями Махтумов работал помощником председателя ЦИК ТССР Надирбая Айтакова, репрессирован в 1930 г., отбывал наказание в карагандинских лагерях. Мать – Амантач Махтумова-Кадырова (1922–1981) ушла добровольцем на фронт, а после войны окончила Высшую партийную школу при ЦК ВКП (б) в Москве. Отец Ходжак Кадыров (1918–1999) – фронтовик, после окончания войны работал в ТГУ, был председателем ДОСААФ ТССР, вышел в отставку полковником.

Послевоенный многонациональный Ашхабад был русскоязычным городом, и для Ш. Кадырова родным языком был русский – все его труды написаны блестящим, по-журналистски отточенным, ярким и образным русским языком.

На истфаке ТГУ Ш. Кадыров стал учеником и другом известного туркменского этнографа – М.Б. Дурдыева, который посоветовал ему заняться этнодемографией. Увлекался также археологией, этнографией, в экспедициях работал под руководством ведущих российских ученых (Я.Р. Винников, В.М. Массон, Х. Юсупов, А. Губаев). Уже в студенческих работах Ш. Кадыров выдвинул смелые положения, опровергавшие устоявшийся взгляд на проблему воспроизводства туркменского населения. Его исследование позволило оспорить существовавшее мнение о примерно «сбалансированном» естественными и социальными причинами «традиционном» де-

мографическом поведении туркменов. Анализ изменения в хозяйственном, экономическом и социально-бытовом развитии Туркмении на протяжении почти всего XIX в. позволил начинающему ученому выделить новые социально-экономические факторы, которые в купе с устойчивой ориентацией на многодетность благоприятствовали не только простому, но и расширенному воспроизводству населения, особенно усилившемуся после вхождения Туркмении в социально-экономическую систему Российского государства.

Еще будучи студентом, Шохрат Кадыров был приглашен работать старшим научным сотрудником Государственного архива ТССР для участия в составлении сборника архивных документов «Подготовка и проведение Октябрьской социалистической революции в Туркменистане».

В 1977–1980 гг. был аспирантом Института Истории АН Туркменской ССР и, как аспирант АН ТССР, прикомандирован к головному институту в Москве – Институту этнографии АН СССР, где его научным руководителем стал известный ученый, Виктор Иванович Козлов. В 1984 г. Ш.Х. Кадыров защитил кандидатскую диссертацию «Демографические изменения в Туркменистане 1880–1980 гг. Историко-демографическое исследование». В 1985 г. окончил спецфакультет «Демография» при экономическом факультете МГУ им. Ломоносова. А в конце 1980-х уже руководил группой в секторе социологических и социально-психологических проблем Отдела философии и права при Президиуме АН Туркменской ССР. В сотрудничестве с ведущими московскими демографами А.И. Антоновым, А.А. Авдеевым, В.М. Медковым и учеными-медиками ТССР организовал в Ашхабаде первый в СССР научно-исследо-

вательский Центр планирования в расширенной семье при Министерстве здравоохранения ТССР и был назначен научным руководителем (директором) Центра. Входил в руководство Совета молодых ученых АН ТССР, был заместителем председателя СМУ АН ТССР. В общей сложности под редакцией Ш.Х. Кадырова вышло 20 сборников молодых ученых.

Полевая работа и углубленное, детальное изучение архивных источников, первичных материалов дореволюционных и советских переписей населения помогла Ш.Х. Кадырову стать ведущим демографом, сделать важное открытие в этнодемографии: вычленил переходный тип семьи – номинально-традиционная многодетность со специфическим комплексом признаков репродуктивного поведения. Его исследования получили известность за рубежом, в 1989 г. он был приглашен Лондонским университетом на Международную конференцию, посвященную проблемам теоретической этнографии, а также на Международную конференцию демографов в Праге, на Международный конгресс демографов в Нью-Дели (Индия). С 1990 г. стал членом Европейской ассоциации демографических исследований (Льеж, Бельгия), с 1991 г. – членом Научного союза изучения населения при ООН.

Научная разработка проблем репродуктивного поведения населения Туркмении привела Ш.Х. Кадырова к осознанию того, как государство с его политикой, идеологией и экономикой влияет на демографические процессы и развитие науки. Гражданская активность и убежденная бескомпромиссность подтолкнула ученого к выступлениям в СМИ против лженаучных кампаний в демографической политике и против тоталитарной идеологии, а детальное знакомство с репродуктивным здоровьем и социальным отно-



шением к туркменкам заставило его выступить за улучшение положения женщин, среди которых в те годы произошел рост случаев саможжения.

За десять лет работы в АН ТССР Ш.Х. Кадыров стал известным ученым, опубликовал несколько десятков статей в научных журналах. Он решительно заявил о себе в первых книгах, изданных в Туркменистане массовым тиражом (30 000 экз.): «Ашхабадская катастрофа» и «Туркмены мира»<sup>1</sup>, которые разошлись по всему миру и стали библиографической редкостью. В «Туркменах мира» впервые была показана туркменская диаспора в различных странах и регионах планеты. В «Ашхабадской катастрофе» историк, несмотря на практически всеобщее сопротивление, доказал ошибочность надуманных цифр пострадавших при Ашхабадском землетрясении 6 октября 1948 г. Книга произвела оглушительный эффект, взбудоражила не только Академию наук Туркменистана, но и широкую научную общественность СССР. На основании анализа документов и свидетельств многих и многих опрошенных очевидцев, а также статистических расчетов Шохрат Кадыров научно обосновал, что в Ашхабаде погибло не 100 и не 200 тыс. человек, как утверждалось официально, а 35 тыс., по всей туркменской зоне – до 50 тыс. человек. Ученый доказал, что люди боролись за свою и чужую жизни до последнего, что ашхабадцы спасали не только себя, но и соседей, что высокой смертности удалось избежать, благодаря огромной помощи, которая пришла буквально в считанные часы.

<sup>1</sup> Кадыров Ш.Х. Ашхабадская катастрофа. (Историко-демографический очерк крупнейшего землетрясения XX в.). Ашхабад, 1990; Дурдыев М., Кадыров Ш. Туркмены мира. (Историко-демографическое исследование). Ашхабад, 1991.

Честная гражданская позиция и демократические взгляды ученого подчас вызывали недовольство у туркменских властей, а после обретения независимости Туркменистаном он оказался в оппозиции. В апреле 1991 г. Ш.Х. Кадыров, вместе с социологом Ф. Ильясовым, журналистом М. Саламатовым, этнологом М. Бердыевым, создал Клуб «Пайхас» («Разум»), где молодые ученые АН ТССР и журналисты устраивали свободные дискуссии по истории и политическому развитию страны, выступали с акциями с требованием демократических свобод. Идея создания клуба была подсказана Маратом Дурдыевым, который в это время стал издавать первую независимую газету в Туркменистане «Туркмени или». За время работы Клуб стал центром встреч всех оппозиционных партий, движений и союзов Туркменистана. «Пайхас» организовывал подписные кампании в защиту журналистов, пикеты правительственных зданий, лекции по истории туркменов, составлял политические программы.

В октябре 1991 г., несмотря на препятствия со стороны руководства Туркменистана, Ш.Х. Кадыров выехал в Париж для участия во Всемирном демографическом конгрессе, там был приглашен в Мюнхен на радио «Свобода/Свободная Европа», где выступил с циклом передач о Туркменистане. Своим свободомыслием ученый возмутил руководство АН Туркменской ССР и был уволен с работы по возвращении в Туркменистан. В 1992–1993 гг., продолжая жить в Ашхабаде, исследователь сотрудничал с независимым агентством «Постфактум», опубликовал в газете «Московские новости» две важные и принципиальные статьи, в которых анализировал социально-политическую ситуацию в постсоветском Туркменистане и предсказывал надвигающуюся автократию. В первой статье Ш.Х. Кадыров

предупреждал, что Ашхабад движется к конституционной монархии, в связи с принятием новой конституции Туркменистана. Автор напоминал, что формирование квазимонархии в новом государстве происходило на советской правовой базе. Важно то, что Закон «Об учреждении президентской формы правления в Туркменской ССР и внесении изменений и дополнений в Конституцию (Основной Закон) Туркменской ССР» от 11 октября 1990 г., в отличие от закона СССР и ряда республик, полностью изменил систему распределения исполнительной власти, сосредоточив ее в руках президента Туркменской ССР. То есть, не в мае 1992 г., после принятия новой президентской конституции, а в рамках старой советской конституции 1978 г. в Туркменистане произошел государственный переворот, и власть в стране де-юре узурпировал президент.

Вторая статья, опубликованная 14 апреля 1993 г. разоблачала руководство республики, которое сфальсифицировало общую численность населения Туркменистана, намеренно преувеличив число жителей страны аж на 300 тыс. человек. Прошло несколько лет, прежде чем высказанную в этой статье правду признали в ООН.

Политические репрессии в Туркменистане нарастали, целый ряд товарищей и знакомых Шохрата Кадырова были арестованы, арест грозил и ему самому. Ш. Кадырова стали открыто преследовать, и в 1993 г. он был вынужден тайно покинуть Ашхабад, бросив родных, библиотеку, личный архив, научные наработки. Вскоре была закрыта АН Туркменистана. Несколько лет Ш. Кадыров нелегально жил в Москве скитаясь по квартирам.

Несмотря бытовую неустроенность и материальные трудности, ученый не порывал с наукой, собирал материалы в центральных архивах,

работал по проекту в Министерстве национальностей РФ, сотрудничал с группой «Панорама», Институтом гуманитарно-политических проблем (руководил В.В. Игрунов), газетой «Утро России», «Фондом Туркменистан» (руководил А.О. Кулиев, экс-министр иностранных дел Туркменистана). Занился изданием независимого научно-популярного альманаха «Туркмены» (1995–2000), где выступал как основной, подчас единственный, автор, редактор, дизайнер, то есть работал за всю редколлегию. На страницах этого умеренно-диссидентского журнала освещались насущные проблемы развития туркменского общества, публиковались произведения ставших диссидентами туркменских поэтов и писателей, этнографические, исторические и социологические материалы.

Весной 1996 г. ученый получил политическое убежище в Норвегии по линии Международной Амнистии, как преследуемый за политические взгляды гражданин Туркменистана. В очень благополучной стране Ш.Х. Кадырову не хватало живой, острой научной атмосферы, необходимой для продолжения творчества. Ему, как и многим другим беженцам, было уготовано тихое, сытое существование. Но ученый продолжал работать, писать, готовя масштабные книги и докторскую диссертацию, стал научным сотрудником по Туркменистану сначала в Отделе регионального развития Hardaland Country Council, Norway (1996–2004), а в 2005-м – в Норвежском институте международных отношений, не прерывал связей с Россией. Он стал членом Союза писателей Норвегии, Почетным членом Русского ПЕН-Клуба. В эмиграции Ш.Х. Кадыров продолжил издание своего политологического альманаха «Туркмены». В нем он писал: «Мы не отягощены бредовой идеей захвата власти ради

нее самой. Наш девиз - “Гуманизм, Истина, Чистота”». Его наставник Марат Дурдыев говорил, что Шохрат Кадыров в эмиграции «спас честь туркменской исторической науки».

В 2001 г. в Бергене (Норвегия) был издан фундаментальный труд «Российско-Туркменский исторический словарь» – результат десятилетней работы Ш.Х. Кадырова<sup>1</sup>. Была собрана масса материалов, которые выстроены под новым углом зрения в жанре Словаря с уклоном главным образом в политическую историю туркмен. Благодаря многолетним архивным работам ученому удалось свести воедино обширные сведения о многих и многих исторических событиях и персонах, политических деятелях, сыгравших заметную роль в судьбе туркмен и туркменской государственности. Основная идея книги – показать историю Туркменистана в тесной связи с историей России, обозначив основные контуры фундаментальной концепции истории туркмен Туркменистана. Автор затрагивает проблемы этногенеза, этнической истории туркмен, ставит вопрос о смысле и соотношении понятий «этнос», «племя», «государство», «элита», «кланы», их значении для понимания истории Туркменистана.

Эти проблемы развиваются в монографии «Нация племен»<sup>2</sup>, послужившей основой для докторской диссертации «Становление и развитие этнополитической организации у туркмен», которую ученый защитил 2004 г. в Институте Африки РАН. Междисциплинарное исследование этнополитической истории туркмен выпол-

нено на широком историческом фоне. Новаторски разработаны проблемы племенного гегемонизма и федерализации, формирования и смены туркменских элит в различные исторические периоды, роли России в модернизации Туркменистана, разработана теория «евротуркменства». «Туркменская государственность состоялась, – пишет автор в этой книге. – Но опасность для территориальной целостности государства, сохранения его монолита остается. Она коренится внутри страны и проистекает из неравномерности развития регионов, распределения власти между центром и регионами. Идея сохранения монолита благодаря жесткой централизации – ради независимости, устаревает. Потенциальный агрессор может воспользоваться внутренними противоречиями, чтобы спровоцировать нестабильность, получить повод для вмешательства».

В знак признания научных заслуг, его честного и самоотверженного служения науке, ведущий этнограф-туркменовед, доктор исторических Галина Петровна Васильева (1920–2005) завещала Ш.Х. Кадырову свой домашний архив. Это послужило толчком к тому, что ученый увлеченно занялся изучением, обработкой и систематизацией письменных источников и фотоматериалов по туркменской этнографии. Он работал в архивах ИЭА РАН, РЭМ, МАЭ, РГО, встречался и беседовал с выходцами из Туркменистана, которые также любезно предоставляли историку семейные фотографии. На основе собранных материалов историк подготовил несколько монографий, первой книгой из этой серии стал «Русский иллюстрированный словарь быта туркменских народов в XX веке»<sup>3</sup>. Помимо этого, ученый организовал, подготовил и провел

<sup>1</sup> Кадыров Ш. Российско-туркменский исторический словарь: в 2 т. Т. 1. Берген, 2001.

<sup>2</sup> Кадыров Ш. «Нация» племен. Этнические истоки, трансформация и перспективы государственности в Туркменистане. М., 2003.

<sup>3</sup> Кадыров Ш. Русский иллюстрированный словарь быта туркменских народов в XX веке. М., 2008.

фотовыставки «Туркмены в XX в.» в Упсальском университете, а также с участием О.И. Брусиной – в Москве (Российско-Туркменский Дом, 2011) и в 2011 г. в рамках Международной конференции, Амстердам (Нидерланды) «Towards a Social History of Turkmenistan, 1860–1960: Research Trends in Ethnography and History». 28–29 октября (International Institute of Social History, Amsterdam; University Amsterdam, 2011). На фотовыставках было представлено около 200 отпечатков фотографий, выполненных с начала XX и до XXI в. Ш.Х. Кадыров собственноручно оцифровал, отреставрировал, распечатал и обрамил все фотографии. На экспозиции были представлены исторические и этнографические сюжеты, связанные с социальным, культурным и хозяйственным развитием Туркменистана в составе Российской империи, а затем – в составе СССР. Показаны особенности бытовой культуры различных туркменских народностей и племенных групп, народные костюмы и украшения, семейные традиции и обряды – в процессе их трансформации в течение XX в.

Ш. Кадыров – необычайно яркий, многогранный и самобытный человек с эвристическим складом мышления плодотворно работал как широкий специалист в области этнологии, истории, демографии и социологии. Постепенно благодаря накопленным знаниям, опыту и анализу разнообразных первичных источников он стал углубленно заниматься теоретическими проблемами этнологии, неизменно подкрепляя свои рассуждения конкретными материалами по Туркменистану, Среднеазиатскому региону и знакомых ему европейских стран, в которых ему пришлось прожить немало лет.

В 2009 г. вышла новаторская, по сути, книга «Элитные кланы. Штрихи к портретам» (М.,

2009), впервые поставлена и исследована проблема функционирования в государственных системах прошлого и настоящего элитных кланов – их социальной природе, формированию, развитию и демографическому поведению на примере Туркменистана, Азербайджана, Казахстана, Грузии, Абхазии, а также для сравнения – Норвегии и других стран Европы. Было выдвинуто положение, что элитные кланы строятся не только, а подчас и не столько, по принципу родства (кровного или свойства), а во многом – по принципу отношений патрон–клиент, которые могут и не иметь родственной основы. К книге приложен уникальный материал о генеалогиях старых и новых туркменских элит, биографии патронов–клиентов. Среди иллюстраций – редкие фото из личных архивов.

В октябре 2009 г. Ш.Х. Кадыров был принят в штат Института востоковедения РАН. За период с 2009 по 2016 гг. ученый подготовил и издал 8 книг и монографий. Монография «Тайны туркменской демографии»<sup>1</sup> является продолжением и переосмыслением этнодемографического направления, которым ученый занимался в 1980-х – начале 1990-х гг. На туркменском материале автор впервые анализирует историю попыток и результатов политического давления на этнодемографические процессы, раскрывает факты манипулирования статистикой населения, фальсификации численности и состава граждан в политических целях, исследует волны антисоветских миграций 1920–1930-х гг., вопросы демографии туркменских народов и народностей, людских потерь в годы ВОВ и в результате ашхабадского землетрясения 1948 г. В приложении – документальные свидетельства фальсификации числен-

<sup>1</sup> Кадыров Ш. Тайны туркменской демографии: проблемы, пробелы, фальсификации. М., 2009.

ности населения в постсоветском Туркменистане и подборка систематизированных Ш.Х. Кадыровым статистических материалов по демографии государств и народов Центральной Азии.

В книге «Многоликий туркменчилик»<sup>1</sup> дано теоретическое осмысление и ранее систематизированного Ш. Кадыровым этнографического материала, введены в научный оборот базисные и периферийные термины, относящиеся к основным комплексам национальной культуры туркменов, не учитываемые в словарях туркменского литературного языка. Показан процесс их формирования в народном сознании в течение десятков и сотен лет в рамках системного понятия «туркменчилик» («туркменство»). Первая глава книги посвящена судьбе самого термина «туркменчилик». В последующих разделах разрабатываются проблемы этногенеза и этнической истории туркменов, этнической демографии и антропологии, хозяйственно-культурной жизни, трансформации брака и семьи, искусства ковроткачества, специфики рациона питания, трапезного гостеприимства, особенностей жилища. Исследование основано на оригинальных авторских материалах: Ш.Х. Кадыров привел и описал значение более 600 туркменских народных этнографических понятий. Книга иллюстрирована большим количеством редких фотографий из архивов Хорезмской и Среднеазиатской экспедиций ИЭ АН СССР, Российского этнографического музея, Русского географического общества.

В книге «Богиня туркменской этнографии»<sup>2</sup> Ш.Х. Кадыров освещает проблемы этнографи-

ческого источниковедения на основе научного анализа полевых дневников ведущего этнографа, основателя академической школы полевой этнографии Туркменистана, Г.П. Васильевой. Представлены выдержки из этих полевых материалов, в которых раскрываются будни экспедиций, повседневная жизнь и заботы ученых в поле. В деталях туркменского быта раскрыты особенности жизни страны послевоенного и частично позднесоветского периода, ее глубинки. Эта книга, как и другие работы Ш. Кадырова иллюстрированы редкими архивными фотографиями.

Самым масштабным произведением Ш.Х. Кадырова стал фундаментальный большеформатный цветной этнографический альбом «Туркмен-нама»<sup>3</sup> который представляет собой первое в отечественной историографии богато иллюстрированное научно-популярное издание по истории и культурному развитию туркменов. Он подготовлен на основе уникальных этнографических, фотографических и письменных материалов, собиравшихся исследователями Средней Азии на протяжении более ста лет и ставших золотым фондом российской науки. В альбоме опубликовано около 300 снимков, сопровождающихся комментариями, и научно-популярными очерками. Важной частью издания является теоретический раздел, посвященный переосмыслению понятий «этнос» «этническая культура» «национальность». Альбом состоит из 20 глав, в том числе: «Ойкумена», «Антропология», «В евразийской империи», «Трайбализм», «Жилище», «Ковры», «Семья», «Этнодемография», в приложении содержится библиография. «Это, с одной стороны, строго научное, а с другой – кра-

<sup>1</sup> Кадыров Ш. Многоликий туркменчилик: Этнографические очерки, понятия и термины. М., 2010.

<sup>2</sup> Кадыров Ш. Богиня туркменской этнографии. М., 2012.

<sup>3</sup> Кадыров Ш. Туркмен-нама. Историко-этнографический альбом. Кто такие туркмены. Упсала–М., 1-е изд. – 2012; 2-е изд. – 2013.

сочное издание, написанное популярным языком, которое может заинтересовать и массового читателя. Надо отдать должное мужеству автора, избравшего для своей научной работы совсем “ненаучный” жанр – историко-этнографический альбом. Этот сложный и спорный замысел Ш. Кадырову удалось воплотить в жизнь», – писал в рецензии на книгу известный российский востоковед Л. Перепелкин<sup>1</sup>.

В 2015 г. вышел второй том «Российско-туркменского исторического словаря»<sup>2</sup> объемом более 40 а.л. Его структура в целом аналогична Первому тому: предисловие, Летопись (свыше 2300 событий и фактов за прошедшие после выхода I тома 13 лет), собственно Словарь, Документы и Библиография. На основе Летописи Ш.Х. Кадыров разработал новую методику исторического исследования: статистическую оценку динамики событийности и показал, что индекс событийности отражает политическую активность и ситуацию в стране, а также – интенсивность деятельности ее президента.

Чем глубже историк задумывался о природе «этнического», тем насущнее становилась потребность изложить свои теоретические взгляды в отдельной книге. Так появилась книга «Этнос и этносы. Очерки по теории и методологии»<sup>3</sup>, где Ш.Х. Кадыров, как руководитель проекта, с соавторами (О. Брусиной, Л. Перепелкиным, А. Казанковым, И. Скарборо) анализирует теоретические и методологические принципы определения понятий «этнос» и «нация», критически разбирает старые и новейшие концепции. В работе дано

новое определение понятию «этнос», обоснован тезис о необходимости выработки категориального аппарата теории этноса.

Продолжением этого проекта стала коллективная монография «Матрица этнологии»<sup>4</sup>, в которой предложен новый парадигмально-матричный подход, позволяющий выявить существенные характеристики ряда основных понятий этнологии и разобраться в механизмах этнического развития. Проблемная ситуация рассматривается как конфликт не концепций, школ и научных направлений, а сущностей разных парадигм, т.е. разных систем ценностных ориентаций исследователей. В книге показаны преемственность и различия между парадигмами обыденного (идеологизированного) и научного сознания, сделана попытка очертить основные контуры принципиально иной парадигмы этнологии через новое определение феномена этничности (этноса). Остановимся подробнее на теоретических положениях этой монографии, разработанных Ш.Х. Кадыровым.

В глобальном срезе две большие среды формируют мир обыденного сознания. Первая – сельская, традиционная, этнически компактная, с конформным типом мышления. Вторая – городская, технократическая, мультикультурная, с индивидуалистическим мышлением. В первой группе акцент делается на этнические ценности (своей культуры), то есть на этнофорство. Во второй – крен в сторону этнофобий, ввиду постоянной необходимости вступать в отношения с этнофорами не своей этничности. Понятно, что принадлежность ученого к одной из двух сред отражается на его предпочтениях в выборе парадигм.

<sup>1</sup> Перепелкин Л.С. Туркмены, их история и этнография // Азия и Африка сегодня. 2014. № 3. С. 74–75.

<sup>2</sup> Кадыров Ш. Российско-туркменский исторический словарь: в 2 т. Т. 2. М., 2015.

<sup>3</sup> Кадыров Ш., Брусиной О., Перепелкин Л. и др. Этнос и этносы. Очерки по теории и методологии. М., 2012.

<sup>4</sup> Кадыров Ш., Брусиной О., Перепелкин Л. и др. Матрица этнологии. М., 2013.

Примордиалисты используют роднящий их с бытовым этнофорством упор на культурной уникальности и идее о собственной исключительности. На их стороне – популистская идея этнической государственности, независимости, сохранения самобытности, огромная масса сельского (традиционного) населения мира, а также мощный аппарат этнократических государств, маскирующихся целями строительства этнически монолитной нации. Парадигма этнической исключительности и уникальности толкнула ученых-примордиалистов на тупиковый путь поисков определения этноса через описания различий по внешним признакам: территории, языка, культурных особенностей, антропологического облика и т.д. Это определение по инерции является господствующим в отечественной этнографии с советских времен.

На стороне конструктивистов – идея государственности, всеобщего равенства и правового общества. А также – депопуляция, ведущая к сокращению физического пространства родственных связей, глобализация, урбанизация, поп-культура, западные ценности индивидуализма, привлекательные, не имеющие национальных границ достижения технократической цивилизации, спекуляции на усталости людей от негативных последствий межэтнического противостояния, принявшего чуть ли не глобальные размеры и т.п.

Идеологизированные шаблоны не в состоянии противостоять научной парадигме целостности этнического самосознания в виде дихотомии этнофорства/этнофобий. И конструктивисты, и примордиалисты обладают именно идеологизированным самосознанием. В практической политике первые строят концепцию на этнофобиях, оставляя за скобками симпатии к своему этносу.

Вторые, говоря о преданности и сочувствии своему этносу, оставляют за скобками планы реконструировать (ассимилировать, подчинить своей культуре, либо выселить за пределы государства) родственные им народности, не имеющие титульного статуса.

Конструктивисты первыми вывели этнографию на уровень этнологии, поставив философский вопрос: «А что же такое этнос?» Они показали, что внешние признаки, которыми описывался этнос, крайне переменчивы и потому не могут служить критериями для определения этого центрального понятия. В рамках этой логики, раз нет адекватного определения, то и нет самого явления, то есть этносов. С плохой водой из ванны этнологии был выплеснут и ребенок. Парадигма конструктивизма проистекает из представления о том, что этносы нельзя «пошупать», они нематериальны. А этнографическая культура, которую можно наблюдать, переменчива и совсем не обязательна для самосознания, которое множественно и иерархично. Выйти на новую парадигму конструктивистам мешает соображение, что этнология изучает субъективно-го человека, на самом же деле предмет этой науки – исторически сложившиеся на базе родства группы людей в их стереотипных отношениях друг к другу и к соседним группам.

Ш.Х. Кадыров в монографии «Матрица этнологии» поставил задачу найти такое универсальное и непротиворечивое свойство этничности, которое не противопоставляет этносы, а объединяет их. Дать корректное определение того или иного понятия – значит подвести его под более широкое и найти его видовой признак. Для этноса этим широким понятием является «общество» – совокупность людей, объединенных определенными ценностями и целями.

Каждое явление в общественной жизни должно исследоваться с позиции его специфической ключевой самооценности (у этноса это – широко понимаемое родство как внутрикультурный интегратор) и его специфической функциональной ценности, например использование родства в продвижении по социальной иерархии и в конкуренции. В предлагаемой парадигме этносы – это группы в той или иной степени родственных, а также неродственных семей, объединенных верой в силу родства друг с другом. Сила родства не в наследственности, а в том, что родня есть первичный коллектив, в котором происходит формирование человека. Главным в определении родства является не материальное начало, а вера в магию родства через таинство, сакраментальность рождения и смерти. Иррациональное сочетается с рациональным, так как родство служит средством упорядоченной сплоченности, а значит, и самосохранности коллектива.

Часть этносов формировалась из аборигенов, другая – из пришельцев, третья из пленников и данников, усыновленных, удочеренных, приемных, молочных детей и братьев. Совершенно не важно, являются ли они реальными родственниками принимающей стороны, существенно, что принимающая сторона считает их таковыми. И, если члены нации считают себя «большой семьей», то такую нацию ученые вправе называть этносом или этнической нацией, независимо от соотношения в ней родственных и не родственных.

Мифологема «этнос – это семья» (читай – родственники) универсальна для всех народов мира. Люди, пусть подсознательно, сравнивают свои и чужие этносы с большими семьями, зная о том, что сами семьи по составу неоднородны. Родство является структурообразующим фактором, первич-

ным эталоном субординации. Не важно, сколько в сообществе реальных родственников, важна анти-теза «родство–неродство» как механизм выстраивания этнических отношений на практике.

Авторы монографии выделяют несколько обстоятельств, из-за которых определение этноса по свойству идеализации родства не утвердилось среди ученых. Первое – ошибочный постулат, что по мере роста численности этноса родства становится все меньше; второе – «материализм» ученых, сделавших упор на поиски признака, поддающегося непосредственному наблюдению, изучению, причинно-следственным связям, чего нельзя сказать о таком ускользающем иррациональном понятии из области чувств и эмоций, как вера; третье – неправомерное отождествлением разных явлений: общности по происхождению с самооценностью веры в родство.

Родство всегда связано с жертвенностью и готовностью к ней ради родни, сородичей, родины, родной земли, что сохраняется с глубокой древности и по сей день. В этом видится путь к пониманию сути и специфичности понятия *этнос* и его извечности.

Элементами предложенной авторским коллективом во главе с Ш.Х. Кадыровым новой парадигмы являются не только извечность этнического, но и историческая переменчивость его внешних форм, теоретически – до неузнаваемости. Постоянными остаются межэтнические отношения как главный источник возникновения, трансформации и развития этносов. Множественность и иерархия этих отношений (структура этнических самоидентификаций) в общем и целом неизменна: сначала близкие родственники, потом – дальние.

Человек вне коллектива обречен на прозябание, он сдерживает инстинкты индивидуализма,



но всегда дает волю инстинктам, укрепляющим коллектив. К таковым, в частности, относится «генетика коллективного подсознательного». В окультуренном виде этот инстинкт выглядит, как стремление человека быть подобным своим и ощущение комфортности от сожительства среди своих. На этой естественной базе формируется главное культурное свойство этничности – обожествление родства, эталонизация культуры родства в системе широкого комплекса человеческих отношений.

Первичной социальностью человечества была социальность этническая – родственные и этнические общности. Этносы представляют собой первичные и самые примитивные социумы. Нации, как собрание родственных и неродственных этносов – более поздние образования, но общенациональная политическая мобилизация куда мощнее, чем мобилизация отдельных этносов или таких социальных групп, как классы. Государство возникает позднее, но его всепроникающая, благодаря сложной организации, роль позволяет чиновникам управлять и социальными, и этническими сообществами. Сложность обусловлена разнородным составом управляемых объектов. И чем больше такого многообразия, тем слабее проявляется в нем инстинкт коллективного подсознательного. По умолчанию он срабатывает только в однородной культурной среде «себе подобных». Ш.Х. Кадыров и другие авторы монографии согласны с примордиалистами, что этносы не исчезают, но... они меняются, инкорпорируясь в иные этнические культуры. Согласны и с конструктивистами, что этносы управляемы, но... не путем, который ставит под угрозу разрушения их сущ-

ностное свойство – родство как эталон культуры человеческих отношений.

В целом, заключают авторы, у всех народов, помимо неперенных внешних различий, одна и та же, а потому понятная и без знания языка иерархия культурных ценностей, одна и та же парадигма приоритетности родства в системе человеческих отношений.

В последней монографии «Клятва на “крови”. Этнолика нациостроительства»<sup>1</sup> Ш.Х. Кадыров развивает теоретические положения о природе этнического, доказывает, что этносы – уникальный и самостоятельно существующий, неисчезающий феномен человеческой истории. Нация, какая она бы ни была гражданская, всегда состоит из этносов, следовательно, для управления ею нужно знать этнические законы, пишет ученый. Во второй части книги на туркменском материале он обосновывает выдвинутые идеи.

Труды выдающегося ученого востребованы и пользуются популярностью среди специалистов всего мира. В справочнике исследователей Центральной Азии Дж. Шоуберляйна Ш.Х. Кадыров – единственный ученый, внесенный не только в список персоналий, а представленный в двух разделах: и как «персоналии», и как «институты»<sup>2</sup>. Вместе с тем все его творчество было посвящено прежде всего родному Туркменистану, в котором Ш.Х. Кадыров рано или поздно обретет заслуженное признание. Его новаторские идеи и замыслы найдут свое продолжение и развитие в работах сподвижников и последователей.

<sup>1</sup> Кадыров Ш. Клятва на “крови”. Этнолика нациостроительства. М., 2016.

<sup>2</sup> См.: John S. Schoeberlein-Engel. Guide to scholars of the history and culture of Central Asia. Harvard, 1995.

Аблет Камалов

МУЖСКИЕ СОБРАНИЯ МАШРАБЫ  
В ИСТОРИИ УЙГУРОВ СЕМИРЕЧЬЯ

Большую роль в жизни уйгуров Центральной Азии играли мужские собрания, называемые *машрабами*. Этот социальный институт уходил корнями в глубокую древность, но в современном виде сформировался в исламское время, о чем говорит арабское происхождение слова *машраб*, означающее дословно «место, где пьют». Самые ранние описания уйгурских машрабов в научной литературе относятся ко второй XIX в., когда Восточный Туркестан привлек внимание европейских исследователей. Сведения русских и западноевропейских путешественников и ученых об уйгурских машрабах XIX – начала XX в. достаточно хорошо проанализированы в научной литературе<sup>1</sup>. В данной статье рассматривается роль мужских собраний в жизни уйгуров Семиречья в имперский период истории и в первые десятилетия советской власти.

**Русские и западноевропейские путешественники об уйгурских машрабах.** О мужских собраниях в уйгурском обществе Кульджинского края, выходцами из которого являлись уйгуры Семиреченской области, в конце XIX – начале XX в. мы узнаем из трудов русских ученых, а также отчетов чиновников Российской империи, многие из которых со временем становились исследователями. Очень ценные наблюдения и описания обычаев и традиций таранчей остави-

ли академик В.В. Радлов и сотрудник русской администрации в Верном, а также Кульджинском крае в период его временного вхождения в состав Российской империи (1871–1881 гг.), Н.Н. Пантусов. Н.Н. Пантусов внес большой вклад в сбор уйгурских рукописей из Илийского края, фольклорных материалов и другой информации о традициях и обычаях илийских уйгуров-таранчей. Ему же принадлежит описание машраба у семиреченских и илийских таранчей в конце XIX в. Согласно его сведениям, мужские собрания – машрабы проводились в самых разных социальных слоях уйгурского общества. Богатые люди тратили на проведение машраба для группы из двадцати–тридцати человек 20 или 30 рублей или 40–50 юаней и даже до 100 рублей за один раз. Другие тратили от 10 рублей и многим более, в то время как малообеспеченные могли позволить себе выделить на проведение такого мероприятия только 4–5 тенге<sup>2</sup>.

По описанию Н.Н. Пантусова, первым действием в таранчинском машрабе было громкое чтение какой-то книги. Затем собравшиеся слушали игру на музыкальных инструментах – дутаре и ситаре. Когда играли на дутаре, два человека вставали и танцевали *седри* и *сама*. После этого был свободный обмен слышанным и виденным, слухами, а также остроумными словами, а затем подавали еду, которая завершала собрание.

<sup>1</sup> Чевырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006. С. 118–142.

<sup>2</sup> Пантусов Н.Н. Игры таранчинских детей и мужчин (таранчинский текст и русский перевод). Казань, 1907. С. 10–12.

В своих комментариях Н.Н. Пантусов дал дополнительную информацию о мужских танцах – *седри* и *сама*. Он сообщал, что *седри* был быстрым танцем, с быстрыми движениями рук в то время, как ноги и колени фиксировались на земле, а *сама* был танцем с легкими движениями рук. Исполнение *сама*, или *сема*, имеет очень важное значение для понимания если не корней машраба, то связей отдельных его элементов с доисламскими верованиями, поскольку, по некоторым данным, этот танец восходит к шаманским ритуальным движениям. Само слово *сама* близко к слову *шаман*. Американский антрополог Джей Даучер считает, что танец *сама* восходит по меньшей мере к XVII в. и имеет религиозный характер. Первоначально танец *сама* исполнялся без музыкального сопровождения, позже уйгуры ритуализировали движения этого шаманского танца, эстетизировали его, добавив музыкальное сопровождение<sup>1</sup>.

Заслуживает внимания указание Н.Н. Пантусова о том, что участники мужского собрания читали вслух какую-нибудь книгу. Это могли быть, например, такие книги, как *Кисас ал-анбия* Рабгузи, *Тазкират ал-авлийа* Атгара, *Нафакат ал-унс* Джами, *Рашахат* Кашифи Харави, *Шах-наме* Фирдоуси и др. Большим успехом пользовались также произведения Ахмада Йасави, Сулеймана Бакыргани, Шайха Алла-Йара и др. Перечень книг, которые читались на машрабах, по-разному интерпретируется современными учеными. Эта информация, по мнению Т.И. Султанова, свидетельствует о бытовании и распространении исторической книги среди местного населения. В связи с тем, что машрабы

устраивались не только богатыми людьми, но и людьми с небольшим достатком, «коллективное слушание литературных произведений приобщало к читательской аудитории и массы неграмотного населения»<sup>2</sup>. Последний вывод ученого очень важен, поскольку он указывает на одну из социальных функций машраба – приобщение неграмотных людей к литературным и историческим произведениям.

Если Т.И. Султанов обращает внимание на то, что через машрабы распространялась письменная книга, особенно историческая, то Дж. Даучер указывает на популярность среди илийских уйгуров мусульманских религиозных сочинений. *Кисас ал-анбия* («Рассказы о пророках») Насредина Рабгузи (XIII–XIV вв.), тюркоязычного автора, включает 72 повествования о житии пророков, основанные на библейских и коранических сюжетах и носящие дидактический характер. Сочинение дошло до нас не в оригинале, а в рукописях XVI–XVII вв. Сочинение суфийского автора Фарид ад-дина Атгара (1119–1234 гг.) *Тазкират ал-авлийа* (Повествования о святых) содержит легенды о святых, сказки и проповеди, направленные на благовоспитанность и мораль. Сочинение *Нафакат ал-унс*, написанное Абдурахманом Джами в 1461–1462 гг. содержало более 600 жизнеописаний известных суфиев. Четвертое сочинение, названное Н.Н. Пантусовым *Рашабат* и трактуемое как сборник биографий религиозных деятелей, является сочинением *Рашахат* Кашифи Харави. Наконец, к произведениям суфийского содержания, пользовавшимся популярностью у уйгуров, можно добавить сочинения Ахмада Ясави. Дж. Даучер, ссылаясь на

<sup>1</sup> Duatcher J. Down a Narrow Road. Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 2009. С. 270.

<sup>2</sup> Султанов Т.И. Зерцало минувших столетий. Историческая книга в культуре Средней Азии XV–XIX вв. СПб., 2005. С. 205.

свидетельства Н.Н. Пантусова, приходит к выводу, что семиреченские машрабы были ориентированы на распространение исламского религиозного знания среди населения. Однако этот религиозный компонент в деятельности машраба того времени, как видно из вышесказанного, заключался в распространении не канонов и догм ислама, которыми занимались религиозные деятели, а суфийского знания. Поэтому можно говорить о роли машрабов в деятельности суфийских братств в уйгурском обществе.

Наблюдения Н.Н. Пантусова о машрабах, сделанные примерно в 1870-е гг., могут быть соотнесены с аналогичной информацией французского автора Фернана Гренара, который посетил Южный Синьцзян (Кашгарию) в 1890-е гг. Вот что он писал: «Частные собрания, на которых играли музыку, проводились в основном в ночное время, и в основном во дворе принимающего дома, хотя иногда, в летнее время, проводились днем в саду. Их любили в равной мере в селах и городах; посещали столь много народа, сколько могло поместиться во дворе или в саду, однажды я насчитал более 300 человек во дворе бега. Эти собрания называются машраб, что, я считаю, является арабским словом, означающим «пить». И действительно, подают чай и айран, также фрукты и угощения, и потом, к концу – ужин, состоящий из традиционного плова и не менее традиционного супа из баранины»<sup>1</sup>.

Уйгурский машраб Кашгарии, описанный Ф. Ренаром, поражает численностью его участников. Если в семиреченском машрабе принимали участие 20–30 человек, то здесь – в десять раз больше – 300. Кроме того, создается впечат-

ление о развлекательном характере кашгарского машраба: Ф. Ренар ничего не говорит о его просветительских функциях.

Машрабы в Кашгарии конца XIX – начала XX в. были также описаны шведом Густавом Рэкеттом (1871–1945 гг.), служившим врачом в 1896–1921 гг. в шведской христианской миссии в Кашгаре и Яркенде, а с 1924 г. занимавшим должность профессора тюркологии в Лундском университете. В коллекции его документов имеется рукопись на шведском языке под названием «Письма Касым-ахуна Камилю Эфенди», которая была опубликована в 1975 г. Гуннаром Ярингом. Рукопись представляет собой переписку между двумя уйгурами, в которой обсуждаются различные аспекты социальной жизни местного населения. Один из разделов этого сочинения, специально посвящен машрабам<sup>2</sup>. Не останавливаясь на деталях, отметим лишь самые важные характеристики мужского собрания в описании Рэкетта. Эти собрания называются автором «банкетными союзами», и они существуют «в разных селениях, городских кварталах и районах» и их члены «приглашают друг друга по очереди на машрафы». Зимой такие «вечеринки» собирались в вечернее время и длились до утра. В летнее время банкеты проводились в дневное время в садах: участники собирались с утра и продолжали праздновать до наступления темноты. Рэкетт описал одну из вечеринок, проводившуюся в доме у сотника (уйг. *юз беши*) в зимнее время. Гости собрались в специальной гостевой комнате, в которой пол был устлан ковром, а вдоль стен были расстелены скатерти. На почетном месте, справа от печи, сидел городской судья –

<sup>1</sup> *Duatcher J.* Down a Narrow Road. Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 2009. P. 271.

<sup>2</sup> *Jarring G.* Gustaf Raquette and Qassim Akhun's Letters to Kamil Efendi. Ethnological and Folkloristic Materials from Southern Sinkiang. Lund, 1975. P. 37–40.

кади. Вначале все беседовали, сидя и угощаясь чаем, и только после того, как хозяин предложил «сидеть свободно», они могли расположиться свободно, поменяв позу на другую, более удобную. После мытья рук гостям были предложены чаши с супом из баранины, наполненные доверху мелкими кусками хлеба. Считалось неприличным подавать гостям говядину или мясо яка. До полуночи подавались фрукты и чай. Затем были танцы под аккомпанемент музыкантов. Мужчины по очереди вставали и танцевали, приглашая следующего танцора. У того, кого приглашали, был выбор – танцевать или откупиться.

К утру гостям предложили вновь помыть руки перед основным блюдом – пловом, который назывался «царской едой» и готовился немного по-другому, чем в Западном Туркестане (России) и Турции. Во время угощения пловом и после этого подавали чай в пиалах. На рассвете с призывом к молитве в мечетях гости начинали расходиться, кто сразу домой, а кто – сначала в мечеть, затем домой.

Описанный Г. Рэкеттом кашгарский машраб в отличие от илийского машраба, не имел литературной части, то есть чтения религиозных или исторических произведений. Вместе с тем он включал интересную практику курения кальяна. Кальян чаще курили летом, хотя в зимнее время он также использовался. Форма кальяна была очень примитивной – для этого использовалась тыква-горлянка, часто применявшаяся также в качестве ковша. Кальян наряду с чаем был важным инструментом примирения людей на машрабах, если они находились в состоянии конфликта. Во время диспутов в распоряжении хозяина были хотя бы один или два кальяна, которые предлагались тем, кто терпел «поражение» в споре. Информант Г. Рэкетта выражал сожаление,

что кальян все чаще используется людьми для курения губительного гашиша, лучший из которых производился в Восточном Туркестане<sup>1</sup>.

Немецкий археолог и тюрколог Альберт фон Лекок во время своей поездки в Восточный Туркестан в 1913–1914 гг. в один из сентябрьских дней посетил машраб в Кучаре и описал его следующим образом: «Вечером на второй день мы были в саду Идрис-аксакала на большом собрании с танцами и музыкой и маленьком пиршестве. Эти “машрап” (араб.) в это время устраивались каждый вечер. Люди приглашались сюда, и празднование проходило в свободном месте в саду у дома или в больших пространствах, называемых «айваном» или «далан». Старшие женщины и молодые девушки, все открытые, сидели на скамейках, мужчины – на глиняной возвышенности, называемой «супа» (араб.), и держались в тени. Далее впереди на «супа» или на земле, покрытой коврами, войлоком или циновкой, сидели молодые женщины, их мужчины и неженатые парни (*yigit*). Оркестр состоит, как мы видели, по крайней мере из струнных инструментов, дутара и бубна, называемого “дап”. Часто используются другие инструменты, и музыка почти всегда сопровождается песнями и часто ритмичными хлопками в ладоши.

Подаются чай, сахар, сладости, хлеб и фрукты. Исполняется танец либо одной или несколькими молодыми женщинами и мужчинами, в одиночку или совместно с лицами другого пола. Он состоит из более торжественных, ритмичных вращений и поворотов тела, которые оживляются очень странной игрой рук»<sup>2</sup>. А. фон

<sup>1</sup> *Jarring G. Gustaf Raquette and Qassim Akhun's Letters to Kamil Efendi. P. 19.*

<sup>2</sup> *Le Coq Albert von. Von Land und Lauten in Ostturkistan. Bericht und Abenteuer der 4 Deutschen Turfanexpedition.*

Лекока как историка искусства интересовала музыкальная и танцевальная часть машраба, на чем он и останавливается подробнее, в то время как остальные элементы этого собрания им не зафиксированы. В комментарии он отмечает, что слово «машраб» означает «место, где человек пьет», из чего он делает неверный вывод о том, что в старину на таких встречах употребляли алкогольные напитки<sup>1</sup>. Этот комментарий послужил основой для ошибочного представления о том, что на машрабах в Кучаре пили вино<sup>2</sup>.

Уйгурские мужские собрания имели иерархическую структуру, следуя общепринятым нормам. Главой машраба являлся бек (уйг. *бэг*), который также назывался *жигит-беши* (досл. «глава джигитов»). Другими лицами, имевшими свои функции, были судья (*кази*), начальник полиции (*паишпан*), стольничий (*көл-беги*), ответственный за музыку (*дарабегу*), казначей (*гэзничи*), солдат (*сақчи*). Должностные лица мужских собраний воспроизводили элементы системы управления, реально существовавшие в уйгурском обществе. Об этом свидетельствует описание системы местного самоуправления, которую зафиксировал русский тюрколог В.В. Радлов во время своей поездки в Кульджинский край в 1862 г.: «Хотя власть в городе также находится в руках хекима и шаги, тем не менее у таранчей имеется собственное управление со своими чиновниками, своими учреждениями и особыми податями. Среди должностных лиц города мне были названы *кази* и *ишкар* – судейские чиновники, *паишпан* (начальник тюрьмы), *садару* и

*минг беги* (полицеймейстер и комендант)»<sup>3</sup>. Как минимум две из этих должностей воссоздаются в современных машрабах – *кази* (судья) и *паишпан* (полицейский).

**Машрабы в Семиреченской области в начале XX в.** Недавно известный узбекский востоковед Б. Бабаджанов опубликовал статью «Далекое эхо Андижанского восстания 1898 г. Собрания “гап” или “машраб” в Верном (Алматы) глазами царской охранки», в которой машрабы попали в поле зрения ученого в связи с ужесточением политики русской колониальной администрации в отношении местного мусульманского населения. Статья основывается на анализе переписки русских чиновников по «исследованию благонадежности лиц, составивших в гор. Верном мусульманские кружки под названием «Гап» и «Машраб», имеющие устав и собирающие для неизвестных целей деньги», хранящейся в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан<sup>4</sup>.

Содержание статьи таково: восстание против российской колониальной власти в Андижане 1898 г., возглавлявшееся Мухаммадом Али по прозвищу «ишан Дукчи», имело широкий резонанс во всех уголках Российской Средней Азии. Следствием восстания было появление у российских чиновников страха перед «мусульманским фанатизмом» и усиление контроля и надзора над местными мусульманскими обществами. Российская полиция болезненно реагировала на любые несанкционированные собрания местных народов, в связи с которыми в далеком от Ан-

Leipzig: Verlag der J.C. Hinrichsisohen Buchhandlung. Leipzig, 1926. С. 91–92.

<sup>1</sup> *Le Coq Albert von*. Von Land und Lauten in Ostturkistan.. P. 91.

<sup>2</sup> *Чвырь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. С. 121.

<sup>3</sup> *Радлов В.В.* Из Сибири. М., 1989. С. 520.

<sup>4</sup> *Бабаджанов Б.* Далекое эхо Андижанского восстания 1898 года. Собрания «гап» или «машраб» в Верном (Алматы) глазами царской охранки. [Электронный ресурс] // URL: <http://e-center.asia/ru/news/view?id=6063> (дата обращения: 28.02.2018)

дижана семиреченском городе Верном царская охранка завела дело о собраниях «гапах» или «машрабах» сартов. В декабре 1911 г. начальник розыскного пункта Семиреченской области стал получать агентурные сведения о том, что в Верном собираются «сартовские кружки» под названием «Гап» или «Машраб», которые имеют противоправительственные цели. Как удалось выяснить полицейским, мусульманский кружок имел свой устав, председателя, казначея, который вел денежную отчетность с поступавших членских взносов. По агентурным сведениям, этот кружок якобы являлся лишь одним из отделов «какого-то мусульманского сообщества в Ташкенте», ближайшей задачей которого было «формирование мусульманских кружков такого же типа в других городах Семиреченской области». Когда участники машраба (гапа) собрались 4 декабря 1911 г. в одном из домов, все они были арестованы полицией. На сходке оказалось 19 человек «преимущественно сартовской молодежи». Обыск квартиры ничего не дал, только в лавке у казначея – ташкентского сарта купца Измаила Нигматулина были найдены постановления кружка, подписанные его членами, указывавшими на сбор денег для неизвестных целей. Трое участников «кружка» были арестованы как организаторы. Длительные расследования и переписка с начальством в Ташкенте не выявили политических целей машрабов, в связи с чем арестованные были оштрафованы, а дело закрыто.

В ходе расследования было собрано немало информации о машрабах. Выяснилось, что *гапы* или *машрабы* являются распространенной формой общения и времяпрепровождения в Ферганской, Семиреченской и других областях Туркестанского генерал-губернаторства. В Верном таких кружков насчитывалось в то время до десяти.

Интересна классификация машрабов, созданная царской охранкой: машрабы обычно собираются по национальностям, возрасту, имущественному положению и иногда по профессиям. «Так, существуют “машрабы” таранчей, сартов, стариков, богатой молодежи, кузнецов, мелких торговцев, киргиз (т.е. казахов. – А. К.) и проч., состоят они из 17–20 человек»<sup>1</sup>.

Главной задачей машрабов была организация совместного отдыха, «для чего по очереди каждый из участников в воскресенье, как в неторговый день, приглашают к себе остальных, устраивают им обед, приглашается музыкант, тут же делятся своими профессиональными интересами». Полиции удалось выяснить, что участники машрабов собирают деньги не регулярно, а в исключительных случаях, когда у кого-то возникает нужда в помощи. При этом отчетность по таким случаям не ведется, так как собранные деньги тут же передаются нуждающемуся. Расследования по конкретному машрабу, застигнутому обыском, показали, что члены машраба из своей среды выбирали аксакала (старшего), казначея и 4 человек для проверки денежной отчетности. В машрабе была суровая дисциплина, «благодаря которой все члены кружка состоят в безусловном повиновении у выборных лиц, а так как выборными являются люди богатые и влиятельные, то слушание отражается на торговых делах и влечет за собой потерю кредита». Членский взнос составлял 20 копеек. Вводились денежные штрафы от 50 коп. до 10 рублей. Росийскую полицию очень беспокоили цели, на которые собирались деньги участниками машраба. Сразу же возникло предположение, что они могли предназначаться для отправки в Турцию,

<sup>1</sup> Бабаджанов Б. Далекое эхо Андижанского восстания 1898 года.

поскольку российские власти очень были обеспокоены тайными связями тюркского населения с Османской империей. Российская охранка опасалась распространения паинсламистских идей и объединения казахов, недовольных переселенческой политикой России, а также сартов и таранчей Семиречья. Она боялась, что «организованные в кружки мусульмане, достаточно уже спаянные религиозным фанатизмом, служат готовым материалом для проведения панмусульманских идей», в связи с чем было установлено наблюдение над машрабами. Особенно беспокоила полицию связь казаха Сыртанова, который возглавлял недовольных переселенческой политикой, с татарским населением Верного (татарский миллионер Кудус Габдулвалиев оказывал ему денежную поддержку) и сартовскими и таранчинскими машрабами. Архивный материал, обнаруженный Б. Бабаджановым, свидетельствует о том, что: 1) в начале XX в. уйгурское и узбекское население Семиречья и в частности г. Верного широко практиковало мужские собрания, известные как *гап* или *машраб* (в одном только Верном в 1911 г. функционировало до десяти машрабов); 2) мужские собрания организовывались по этническому признаку – машрабы были у уйгуров-таранчей, у узбеков (гапы) и казахов, по профессиональным интересам и по возрастным категориям; 3) машрабы собирались не только для отдыха и общения; они играли социальную роль, оказывая помощь нуждающимся; 4) российская администрация преувеличивала роль машрабов в политической жизни Туркестана, полагая, что сеть машрабов была готовым инструментом для мобилизации населения на политические акции против российских властей (с точки зрения российской охранки гапы сыграли определенную роль в Андижанском восстании 1898 г.).

Уйгурский просветитель Назаргоджа Абдусемятов подчеркивал все же коммуникативно-развлекательную сущность мужских собраний. В статье «Жизнь тюрков-таранчей» он писал: «Таранчинские села проводят зиму очень спокойно. Никаких движений нет, молодежь учится. Старики собираются на солнцепеке, спорят, проводят жизнь с удовольствием. А по вечерам они (таранчи), как и все туркестанцы, в машрабах, с музыкой и пением, в играх и развлечениях»<sup>1</sup>.

**Машрабы в первые десятилетия советской власти.** Установление советской власти в Семиречье в 1918 г. сопровождалось ломкой традиционного общества в соответствии с коммунистическими идеями. Более того, в эту эпоху политических и экономических перемен, активизации масс, роль машрабов в уйгурском обществе чрезвычайно усилилась. Машрабы как форма социальной организации уйгуров Семиречья сохранялись в первое десятилетие советской власти. Как признавали большевики, «после революции таранчинская молодежь организовывалась в социалистическое общество», и машрабы «служили для сеяния семян социализма среди уйгурского трудящегося населения».

Машрабы с их жесткой дисциплиной оказались эффективным механизмом мобилизации самых разных социальных кругов на решение важнейших экономических и политических вопросов, регулирования социальных отношений в эпоху великих перемен. В это время членство в машрабах стало массовым и затронуло все слои населения, включая членов большевистской партии и комсомола. Так, партийные аналитики отмечали, что после революции идеология машрабов изменилась и они отныне функционировали

<sup>1</sup> Абдусемятов Н. Йоруқ саһилар. Алмута, 1991. С. 99.



с учетом складывания новых социальных групп, появившимися на исторической арене: свои машрабы имели 1) сторонники старого быта, 2) прогрессисты, 3) общественные советские работники, 4) комсомольцы, и 5) беспартийная молодежь.

Причем, члены партии и комсомола не просто принимали участие в мужских собраниях, но и сами организовывали свои партийные и комсомольские машрабы. Поэтому машрабы стали не только превращаться в структуру, параллельную партийным и комсомольским ячейкам, но конкурировать с ними в организованности, эффективности и популярности. Машрабы даже стали заменять партийные и комсомольские собрания: многие насущные вопросы сначала обсуждались и решались на машрабах, а затем выносились на обсуждение партийных и комсомольских органов, союза «Кошчи», причем даже кандидатуры в органы власти (Советы) предварительно обсуждались в машрабах, а партийные и комсомольские ячейки утверждали уже принятые там решения. Конечно, такое положение не было повсеместным, но отдельные случаи были, например, в селе Корам.

Вместе с тем машрабы внесли свой вклад в кампанию по ликвидации безграмотности, так как они и ранее играли просветительскую роль. Некоторые машрабы стали вводить элементы культурно-просветительской работы, читку газет, сбор средств для открытия школ и ликвидационных пунктов. По инициативе партийных и комсомольских ячеек стали организовываться машрабы, которые заменяли собой клубы и культурно-просветительские учреждения.

В это время уже название «машраб» стало употребляться в отношении не только традиционного собрания мужчин, но и других вечери-

нок, о чем отмечали: «В настоящее время есть общества, похожие на машрабы, существующие под разными названиями. Конечно, таких обществ очень мало. Конечно, среди этих обществ есть и такие элементы, которые не отвечают нашим классовым задачам...»

Из машраба вышли некоторые добровольные общества, в возникновении которых большую роль сыграли джадиды после Русской революции 1905 г. Некоторые из этих обществ привлекались к ответственности царской администрацией. В 1920-х гг. существовали общества, похожие на машрабы, действовавшие под разными названиями и бывшие далекими от идей коммунизма. Такие общества, похожие на машрабы, были зафиксированы, например, в Малыбае.

Растущая роль машрабов обеспокоила местные власти и партийные органы. В 1926 г., когда усилилась политическая борьба между разными фракциями партии и был нанесен первый удар по оппозиции Зиновьева и Каменева, Агитационно-пропагандистским отделом (АПО) крайкома ВКП(б) был поднят вопрос о сущности машраба. Доклад о состоянии машрабов и других добровольных обществ среди таранчинцев был сделан неким Бакиевым на расширенном совещании (АПО) совместно с активом национальных меньшинств. В докладе было проанализировано состояние машрабов в уйгурском обществе Семиречья дореволюционного периода и первого десятилетия советского времени.

Согласно анализу, произведенному автором доклада, в дореволюционное время машрабы организовывались как в городах, так и в кишлаках осенью, после уборки хлеба и всю зиму, когда население было свободно от хозяйственных дел. Мужчины собирались в неделю один раз у члена машраба. Выделялись три возрастные и статус-

ные группы, которые отдельно устраивали собрания: старики, женатая молодежь, неженатая молодежь. Городские машрабы были устроены по профессиональному признаку и объединяли кузнецов, сапожников, шапочников, лепешечников, мясников и т.д. Расходы на проведение машраба были разные, в зависимости от имущественного состояния того члена, который принимал гостей, примерно в среднем 20–25 рублей, что было чувствительно для бюджета бедняка. Принимающий гостей готовил следующие кушанья – чай, плов, лапшу, зелень и пр. Члены машраба подчинялись дисциплине, которая не распространялась на отдельных авторитетных лиц. Приводимые названия «должностей» лиц, которые управляли ходом мужских собраний, несколько отличается от того, что известно по другим источникам: «миргизаб», «паша обик», «султан», «паша» и «дадха». К тем, кто нарушал дисциплину, применялись такие наказания, как плевание в лоб, удар палкой по плечу (тушкант табти/мышь лягнула), битье миргизабской палкой (палка из 6 частей), провинившего ставили к стене мокрого в одних штанах и рубашке и т.д. Старые люди практиковали чтение религиозных книг и сказок, таких как «Шамашраб», «Рустам дастан», «1001 ночь», «Хамра», «Война», «Хазрат Или», «Сал-сал» и др. Накануне революции среди молодежи появились «прогрессисты», и в машрабах стали читать газеты и журналы, проводить беседы на политические темы, были попытки распространять «пантюркистские» и «панисламистские» идеи, но это не было общим явлением.

Какие же изменения произошли в проведении машрабов после революции? Прежде всего, они стали объединять людей по убеждениям: мужские собрания устраивались 1) сторонника-

ми старого быта, 2) «прогрессистами», 2) общественными советскими работниками и близкими к ним людьми, 3) комсомольцами, 4) беспартийной молодежью. Отмечалось, что только в машрабах, которые проводили общественные советские работники и комсомольцы сохранялась традиция чтения политической литературы, газет, журналов, обсуждение вопросов религии, производился сбор материальных средств для учащихся, в то время, как остальные собирались для совместное времяпровождения. Вместе с тем доклад обратил внимание на недостатки машрабов: «комсомольцы отдельно устраивают машрабы и в этих собраниях устраиваются официальные заседания или собрания. Ячейки КСМ выносили официальные решения», «наряду с этим в машрабах, состоящих из партийных и членов союза Кошчи, тоже имеются недостатки, например, обсуждение, кого провести в Советы».

Сопоставление состояния машраба до и после революции закончилось выводом о том, что «в основном машраб являлся религиозной вечеринкой, в последствии превратившейся в национальную вечеринку». Далее, отмечалось, что в мужских собраниях были как реакционные патриархальные (религиозные), так и «хорошие» обычаи. В целом заключение о машрабе было вынесено отрицательное: «в существующих в настоящее время обществах, похожих на машрабы, есть такие, которые полезны, есть и такие, которые вредны. Поэтому их существование среди уйгурского народа не требует надобности. Нужно все усилия сосредоточить на усилении партийной, комсомольской, кошчийской, советской и общественно-советской [работе]... В настоящее время таранчинские трудящиеся массы в этих обществах не нуждаются. Они нужны

были при старом времени. Машрабы могут существовать по старым национальным обычаям при соответствующих мерах, направленных к изжитию всего реакционного в них и внедрению советских принципов»<sup>1</sup>.

Заслушав доклад Бакиева, совещание Агитационно-пропагандистского отдела (АПО) крайкома ВКП(б) приняло резолюцию, в которой объявило машрабы пережитком прошлого, вредным для классово-борьбы и для коммунистической партии вообще. Машрабы не могли быть запрещены в тот момент, но партийные и комсомольские машрабы были распущены, а членам партии и комсомола запрещалось принимать в них участие. Более того партийным и комсомольским организациям вменялась в обязанность борьба против влияния машраба. Распущены были также другие добровольные организации «Таракипарвар» и «Билим». Принятая в отношении мужских собраний уйгуров решение содержит интересные формулировки, в связи с чем представляется нужным поместить его дословный текст:

«а) Машрабы представляют собой пережитки духовных и национальных обычаев, приспособившихся к советской общественности. Машрабы исторически возникли по инициативе духовенства для закрепления своего влияния на кишлачную массу посредством установления жесткой дисциплины в машрабах, проводя репрессивные мероприятия к нарушителям дисциплины.

б) Организационная форма машраба со всеми свойственными ей традициями, патриархальны-

ми пережитками сохранились до сих пор, но с некоторыми видоизменениями. Часть машрабов под руководством националистической интеллигенции и прогрессивных элементов, торговой буржуазии, учитывая тягу кишлачной массы к грамоте и к советской общественности, начали вводить в машрабах элементы культпросветработы, читку газет, сбор средства для открытия школ и ликпунктов. По инициативе партийных и комсомольских ячеек также организовывались машрабы, заменяющие собой клубы и культпросветучреждения. В результате чего получалось, что часть машрабов остались спорным пунктом духовенства и националистической интеллигенции, а часть – «культпросвет обществами» при партийных и комсомольских ячейках.

в) Уставные положения машрабов и их традиции создают благоприятные условия для проникновения чуждой идеологии. Члены машрабов вносят членские взносы и должны поочередно устраивать традиционные обеды с пловом, а несостоятельность члена для устройства обеда считается позором, так что влиятельными лицами в машрабах естественно являются зажиточные элементы торговой буржуазии, которые могут представить удобное помещение для собрания машрабов и в состоянии устраивать традиционные обеды. В президиумы машрабов попадают в большинстве случаев состоятельные элементы, и от них исходит тон и направления машрабов. Это положение характерно не только для общих машрабов, но и для машрабов, организованных комсомольскими и партийными ячейками.

г) Участие партийцев и комсомольцев в машрабах приводит иногда к тому, что некоторые вопросы партийного и комсомольского характера заранее обсуждаются на собраниях машрабов, а так как дисциплина в них стоит го-

<sup>1</sup> Доклад Бакиева о состоянии машрабов и других добровольных обществ среди таранчинцев. Алматинский государственный областной архив (АГОА). Ф. 94. Оп. 1. Д. 42. Св. 6. С. 418–421.

раздо выше партийной и комсомольской, то в результате вопросы партийного, комсомольского характера заранее предрешаются машрабами. Как общее явление отмечается, что машрабы обсуждают кандидатуры в Совет и другие массовые организации.

д) Одновременно с этим необходимо констатировать, что машрабы проводят культпросветработу – устройство на вечерах национальных оркестров, игр, разных увеселений, читку газет и пр.

е) Что касается остальных добровольных обществ – “Тараки парвар“, “Блим” (сохранена орфография оригинала. – А.К.) и проч., то они являются обществами националистической интеллигенции и торговой буржуазии, которые под флагом культурничества, в своих замкнутых кругах, проводят антисоветскую политическую линию (например, инициатива по организации демонстрации протеста учащихся против перевода школ 2 ступени на платность принадлежит татарскому обществу “Блим”, а Таткомиссия по этому вопросу плелась в хвосте этого общества).

1. Распустить партийные и комсомольские машрабы и запретить членам и кандидатам как Партии, так и Комсомола, состоять членами машрабов, разъяснив им недопустимость машрабов, разъяснив им недопустимость участия в работе таковых как религиозных организаций, предложив АПО, в частности п отделу Нацмен дать инструктивные указания и разъяснения по этому вопросу по всем партийным и комсомольским ячейкам.

2. Предложить всем партийным и комсомольским таранчинским ячейкам в “день” машрабов устраивать комсомольские вечера с привлечением беспартийной молодежи, чтобы отвлечь беспартийную молодежь от машрабов.

3. По отделу Нацмен разработать мероприятия по повышению культпросветработы в кишлаке, учитывая его особенности.

4. Считать необходимым распустить добровольные общества “Тараки парвар” и “Блим” и т.п. в виду того, что с начала их организации не поддавались Советскому влиянию и партийному руководству, а преследовали часто националистические цели...»<sup>1</sup>

Выводы и решения относительно машрабов послужили основанием для полного их запрета в последующие годы, Машрабы были полностью стерты из коллективной памяти уйгурского населения Семиречья и Ферганской долины.

Массовая миграция из Синьцзяна в 1950–1960-е гг. привела к появлению нового сегмента среди советских уйгуров, не страдавшего советской амнезией, которая могла возродить традицию мужских собраний<sup>2</sup>. Однако это произошло только в годы перестройки и особенно в первые годы независимости Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана.

<sup>1</sup> Резолюция Бюро ГК ВКП (б). Протокол № 5 АПО коллегии Крайкома ВКП (б) от 10.03. 1926 г. Параграф 17. АГОА. Ф. 94. Оп. 1. Д. 42. Св. 6. С. 415.

<sup>2</sup> О миграции уйгуров в Советский Союз в 1950–1960-е гг. см. *Clark W., Kamalov A. Uighur migration across Central Asian frontiers // Central Asian Survey. 2004. No. 23(2). P. 167–182.*



Чолпон Турдалиева,  
Аниса Бикбулатова

## РОЛЬ И ПОЛОЖЕНИЕ КИРГИЗСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX в. ОБРАЗЫ И СТЕРЕОТИПЫ

*Киргизская женщина отлично  
делает домашнюю работу и яв-  
ляется хорошей матерью.*

*Чарльз Данмор*

Сегодня ритм жизни современной киргизской женщины весьма насыщен и динамичен. Он отражает ее экономическую стабильность, карьерный рост, равноправное, а порой и независимое положение в обществе. Но внимательно вглядываясь в семейно-брачную жизнь большинства киргизских женщин, отмечаем ее подчиненность мужу, членам семьи и рода, немногословность и сдержанность. Эти характеристики, т.е. активность и проявление инициативы в общественной жизни и статусная субординация в семейно-частной сфере, которые с точки зрения западного понимания о гендерном равноправии не совсем совместимы, успешно сочетаются в нашей современнице. По нашему мнению, данная двойственность сформировалась в процессе социализации и воспитания, при котором на девочку по сравнению с мальчиком накладывалась большая ответственность и обязанности как в материальной, так и в духовной жизни семьи и рода, которые в своей совокупности неразрывно связаны с нормами адата, т.е. обычным правом, традициями и шариатом.

Согласно письменным источникам, в киргизском обществе роль и положение женщины было высоким и она являлась равноправным

участником кочевого хозяйства, хранительницей семейного очага, носителем социальных и родо-племенных связей. Активно проявляя организаторские и лидерские качества, она нередко брала на себя такие обязанности, как сезонная перекочевка семьи и рода с одного пастбища на другое, разборка и установка юрты, забота о семье и уход за многочисленным скотом. Помимо этих практических обязанностей и ролей, она была ответственна за укрепление связей между членами семьи и сородичами, передачу духовных ценностей семьи и рода последующему поколению. Реализация этих и других обязанностей порождала особое мнение о киргизской женщине, которое нередко обрастало образами и стереотипами, порой не соответствующими действительности. Обратимся к некоторым из них.

**Стереотип о независимой женщине.** Киргизская женщина реализовывала сложные трудовые задачи, связанные с развитием и обеспечением кочевой экономики. Она практически самостоятельно вела хозяйство и вовлекалась в обсуждение и принятие семейных и родовых решений. У английского путешественника и лорда Чарльза Данмора (1841–1907), написавшего о своем путешествии в Северную Индию, Западный Тибет, Восточный Туркестан и далее в пределы Русского Восточного Памира в 1893 г. 2-томный труд, имеется наблюдение о киргизской женщине. «Киргизы обращаются со своими женщинами очень хорошо и с большим отличием, чем дру-

гие мусульманские племена. Их жены определенно не имеют плохого обращения, они имеют отличную свободу действий и никогда не закрываются<sup>1</sup>. В описаниях англичанки Эллы Сайкс, которая побывала в Ферганской долине в 1915 г., киргизка выглядит таким образом. «Замечательным контрастом своей закрытой сестре была киргизская леди, шествующая на коне за своим мужем через Ошский базар. Она была одета в длинное зеленое пальто (чапан. – *Авт.*), голова была завернута в белый материал таким образом, чтобы оставить на обозрение ее массивные серьги»<sup>2</sup>. Открытость лица, не всегда объясняется умеренным влиянием мусульманской религии на киргизов. Еще до проникновения и распространения ислама у древних тюрков – предков ряда современных тюркоязычных народов Евразии – женщины не закрывали своих лиц<sup>3</sup>.

Определенная свобода киргизской женщины по сравнению с женщинами городов и деревень, т.е. соседних оседло-земледельческих поселений, объяснялась кочевой жизнью и суровой окружающей средой. Тип жилища, сезонные миграции с одного кочевья на другое, необходимость работать на виду у сородичей и в целом весь комплекс хозяйственных обязанностей женщины привел в итоге к ее открытости, свободе, самоуверенности и инициативности<sup>4</sup>. То есть киргизская женщина частично, а иногда и полностью принимала на себя мужскую, так называ-

емую «инструментальную», роль, суть которой сводится к добыванию материальных благ и обеспечению семьи пищей, в параллели с собственной женской «экспрессивной», значение которой состоит в реализации эмоционально-психологической и моральной ответственности за семью и родственников<sup>5</sup>. Добавим: для киргизской женщины ее «экспрессивная роль» реализовывалась не только в рамках ее семьи, но и рода мужа. Совмещение двух ролей требовало свободы движений, не стесненных одеждой и другими предметами, которые в совокупности могли бы ей помешать быть индивидуально и социально активной. Наблюдая определенную автономию киргизки, путешественники составили о ней портрет как о независимом и равноправном члене общества. Их мнение укреплялось и тем наблюдением, что киргизки не покрывали своих лиц согласно мусульманской практике *хиджабом*. Хотя они же и утверждали, что ислам в XIX – начале XX в. уже определенным образом влиял на брачно-семейную жизнь киргизов<sup>6</sup>. Это обстоятельство, как было отмечено выше, способствовало усилению стереотипа о безграничной свободе, существенной независимости и полном равноправии киргизки. Безусловно, в рамках определенной географической среды и влияния оседло-земледельческой культуры киргизская южанка не была столь бесправна, как сартянка, но с точки зрения современных гендерных отношений и его понимания она также испытывала домашнее насилие, родо-племенное правосудие, поведенческое табу и в целом не обладала равными правами касательно собственности и принятия решений.

<sup>1</sup> *Dunmore E.* The Pamirs: being a Narrative of a Year's Expedition on Horseback and on Foot Through Kashmir, Western Tibet, Chinese Tartary, and Russian Central Asia. In two Vols. Vol. II. London: John Murray, 1893.

<sup>2</sup> *Sykes E.* Through Deserts and Oases of Central Asia. London: Macmillan, 1920.

<sup>3</sup> *Мокрынин В.* По следам прошлого: научно-популярный очерк. Фрунзе, 1986.

<sup>4</sup> *Huntington E.* The Pulse of Asia. Boston–New-York: Houghton, 1907.

<sup>5</sup> *Parsons T., Bales S.R.* Family, Socialization and Interaction Process. New-York: The Free University Press, 1955.

<sup>6</sup> *Hedin S.* Through Asia. V. 2. New-York–London: Harper, 1899.

**Положение женщины в семье.** Как было отмечено выше, киргизка в семейной жизни играла заметную роль. Девушки в брак вступали достаточно рано – в возрасте 11–13 лет. У киргизов брак был экзогамным, запрет вступления в брак в пределах рода ограничивался седьмым коленом<sup>1</sup>. Как отмечал известный этнограф Ф.А. Фиельструп: «Браки заключались главным образом внутри сословий: манапы между собой, баи между собой, так же и бедняки. Стоящий в социальном отношении выше мог взять себе жену из бедного сословия, но редко когда отдавали дочерей замуж в низшее сословие»<sup>2</sup>.

Калымная купля-продажа женщины, выдача замуж малолетних девочек являлись органичной частью брачно-семейных отношений киргизского патриархально-феодалного общества<sup>3</sup>. Ислам допускает до четырех жен. К примеру, родоначальник сарыкольского племени *кара-теит* Коат-бек (вероятно, Куват. – *Авт.*) имел четырех жен, которых он купил в разное время в Кашгаре<sup>4</sup>. Но все же правом многоженства обладали лишь состоятельные киргизы. Среди рядового населения обычно встречалось лишь двоеженство, большей частью в силу обычая левирата или из-за отсутствия детей у первой жены. Практика сорората также присутствовала, но в меньшей степени<sup>5</sup>.

С малых лет шло накопление девичьего капитала, т.е. приданого для дочери. По данным исследователя Ф.А. Фиельструпа: «Приданое

развешивали на аркане, протянутом от чангарака до чангарака, у иного по всему аулу. Оно могло состоять из 15 пестрых кошм, до тысячи чапанов... Беднейший человек дает за дочь не менее пяти одеял»<sup>6</sup>. Как видно из источника, количество приданого напрямую зависело от социального положения родителей.

**Экономическая свобода киргизской женщины.** Киргизская женщина занималась не только домашним хозяйством, но и помогала в разведении скота, изготавливала изделия из войлока и шкур животных, занималась переработкой продуктов животноводства. Но подразумевала ли реализация серьезной хозяйственной роли экономическую свободу, прежде всего реализуемую в праве женщины на собственность и власть? Могла ли она как производитель материальных благ обладать контролирующими и распределительными функциями этой собственности? Как нам кажется, ее экономическое положение было двойственным.

Обратимся к факторам, повлиявшим на сложение амбивалентного экономического положения женщины в киргизском социуме. В кочевых обществах разделение труда было неразвитым<sup>7</sup>. Подвижный образ жизни, включавший в себя не только перекочевки, но и такие социальные явления, как войны, распри, набеги, вынуждали женщину нередко брать на себя всю полноту обязанностей кочевой экономики. Ежедневный уход за скотом, сопровождался реализацией репродуктивной функции женщины. Более того, участвуя и оказывая помощь в общественных

<sup>1</sup> Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 499.

<sup>2</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

<sup>3</sup> Hedin S. Through Asia. V. 2. P. 277–288; Валиханов Ч. Записки о киргизах. Собр. соч.: в 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 2. С. 7–82.

<sup>4</sup> Hedin S. Through Asia. P. 282.

<sup>5</sup> Scrine C. Chinese Central Asia. London: Methuen, 1926.

<sup>6</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. С. 35–36.

<sup>7</sup> Хазанов А. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // Кочевая альтернатива социальной революции. М., 2002. С. 39.

мероприятиях, таких как тои и поминки своих сородичей, она была средством поддержания и развития внесемейных родо-племенных связей. Во время отсутствия и нередко во время присутствия мужчины она выполняла организационно-регулирующую функцию, возглавляя перекочевку семьи на пастбище. Чокан Валиханов зарисовал кочевку на *жайлоо*, летнее пастбище одного из родов племени *бузу*, возглавляемую женщиной<sup>1</sup>.

Женщина реализовывала механизмы выживания и обеспечения семьи. Ее незаменимость в хозяйстве была настолько очевидна и велика, что в киргизском фольклоре женщину нередко располагали на одной прямой с домашним скотом – мерилем собственности и богатства у киргизов. «Аял – малда, бала – белде» – «Жена – в скоте, дети – в тебе», «Койго – бычак, кызга – кучак» – «Для овцы – нож, для девушки – объятия», «Аттын сыры ээсине маалым, кыздын сыры төркүнүнө маалым» – «Секреты коня известны хозяину. Секреты девушки известны ее родне»<sup>2</sup>.

Но киргизский фольклор, как и другие источники, умалчивает о праве женщины на владение скотом и его распределение. Эти функции были прерогативой мужчины. Ее прямое и равное участие в производстве и воспроизводстве кочевой экономики не подразумевало владения ею собственностью, а тем более ее отчуждения. Собственность на скот и хозяйство оставалась в руках мужчины, и распределительные функции находились в руках хозяина. И даже при полигамном браке и наличии нескольких юрт или до-

мов в одном дворе, хозяйство носило общий, не парцеллярный характер<sup>3</sup>.

Вероятно, киргизка имела совещательный голос при обсуждении каких-то вопросов и проблем, но все же решающую роль играл мужчина. Открытость лица киргизской женщины не означала полного ее равноправия в экономическом и социально-политическом отношении. По сравнению с мужчиной ее же сословия она, одинаково участвуя в уходе и увеличении скота как главного богатства в патриархально-феодалном обществе, все же не имела собственных прав на скот и его распределение.

Двойственность экономического положения женщины в семье и обществе и в связи с этим возникновение гендерного неравенства вызывались и особым воспитанием девочек в семье. Некоторые путешественники заблуждались, когда считали, что у киргизов девушки пользуются полным тарханством, т.е. полной свободой, и даже не шьют себе платьев<sup>4</sup>. Хранящиеся в Киргизском государственном историческом музее экспонаты XIX – начала XX в., подтверждают тот факт, что для традиционного общества было характерно раннее замужество, обусловленное как существующими общественными родо-племенными устоями, так и хозяйственной необходимостью. С детства девочке закладывали морально-психологические и физические основы для того, чтобы стать хорошей хозяйкой, заботливой матерью и женой. В ней воспитывали ту установку, что замужество – это суровые будни по уходу за мужем, детьми и скотом. В то же самое время дочь – это товар, который необходимо лелеять и нежить. «Кыз – конок» – «Де-

<sup>1</sup> Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 2. С. 60.

<sup>2</sup> Тысяча кыргызских пословиц и поговорок из собрания академика К.К. Юдахина / сост. Д.Т. Давлетбакова. Бишкек, 2000. С. 19, 63.

<sup>3</sup> Айтматов Ч.Т. Жамиля // Айтматов Ч.Т. Прощай, Гульсары. Фрунзе, 1967. С. 324.

<sup>4</sup> Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 2. С. 7–82.



вущка – гость» – эту поговорку можно услышать до сих пор. При хорошем воспитании за нее можно было получить достойный калым, т.е. выкуп, и увеличить размеры собственности, т.е. поголовья скота.

В целом система воспитания закладывала двойственный поведенческий стандарт у женщины: определенная свобода, независимость, отражающие женское «Я» в добрачной жизни, и табуирование ее поведения в условиях послебрачных полоролевых функций. И в этом контексте распределение наследства родительской семьи, их имущества, т.е. домашнего скота осуществлялось только между сыновьями. И даже при разводе женщина не обладала правом собственности. Приданое, дети и нажитое при совместной жизни имущество оставалось у мужа либо у рода<sup>1</sup>.

Таким образом, в экономическом и социально-политическом отношении киргизская женщина не была в полной мере равноправной, и процесс социализации девочки был подчинен одной ценности – как стать послушной женой и хорошей матерью.

**Образ добродетельности.** Киргизская женщина была спокойного нрава, отзывчива и доброжелательна<sup>2</sup>. В письменных источниках гостеприимность киргизов подчеркивалась как одно из основных этнических качеств и характеристик. К примеру, шведский путешественник Свен Гедин отмечал, что они были верными и надежными проводниками в его путешествии по Памиру. Он писал: «Я постепенно научился

иметь много симпатии к киргизам. Я жил среди них четыре месяца и в течение этого времени не чувствовал себя одиноким. Гостеприимство и дружбу они оказывали, никогда не колеблясь. Они делили со мной со старательным удовольствием все нужды моего кочевого существования»<sup>3</sup>.

Стоит отметить, что записи путешественников порой несут на себе отпечаток эгоцентристской европейской культуры, когда личность и нужды европейца ставились в центре, а окружающая среда и местные обитатели носили соподчиненный и обслуживающий характер. Гостеприимность и доброжелательность киргизов, в том числе и женщины, формировались в рамках кочевого хозяйства и культуры. Запеченная географическая среда: расположение пастбищ в высокогорье и межгорных долинах, наличие собственной хозяйственной и духовной системы выживания и развития, отдаленность от городских и сравнительно густонаселенных разнотнических поселений, с их шумными базарами и ярмарками, закладывали характерные ритмы жизни киргизскогономада: ее неторопливость и размеренность, гармоничное отношение к природе, уважение и почитание живущих и умерших. Как отмечает современная французская исследовательница Катрин Пужоль: «В отличие от оседлых сообществ, где время быстрое и изменчивое, у кочевых народов время парадоксально статичное, более медленное, особенно после окончания сезонных миграций»<sup>4</sup>.

Однако появление чужестранца нарушало привычную тишину в культурно-социальных

<sup>1</sup> *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990. С. 252.

<sup>2</sup> *Валиханов Ч.* Записки о киргизах. Т. 2. С. 7–82; *Dunmore E.* The Pamirs: being a Narrative of a Year's Expedition on Horseback and on Foot Through Kashmir, Western Tibet, Chinese Tartary, and Russian Central Asia. P. 9, 118.

<sup>3</sup> *Hedin S.* Through Asia. P. 278.

<sup>4</sup> *Пужоль К.* Центральное-азиатское пространство и время: между разрывом и непрерывностью // *Общественное мнение. Права человека.* 2001. № 1. С. 60–63.

границах кочевья, меняло представления об окружающем мире. Безусловно, как и в любой другой культуре, появление чужого человека вызывало двойственное чувство: интерес и боязнь, расположенность и подозрение. Но все же в кочевой среде чужестранец прежде всего воспринимался как путник, который после тяжелой и долгой дороги нуждается в покое и отдыхе. Внимательное отношение к нему проявлялось и в том, что для гостя в юрте готовилось специальное место – *төр*, расположенное в центре юрты напротив очага. Ценность гостя отражалась и в культуре питания: самые почетные куски сваренной баранины или конины: голова, крестцовая и тазовая кости преподносились гостям. И поэтому неудивительно, что киргизская женщина радушно встречала путешественников, предоставляя им кров и хлеб. В них она прежде всего видела путника и гостя, а затем информатора, носителя иной культуры, языка и традиций. Женщина инициировала и воспроизводила те действия, жесты, эмоции, а в целом морально-психологический климат, которые были комфортны для межкультурного мужского дискурса.

**Коммуникативный образ.** Киргизская женщина в отличие от женщин седентарных обществ могла присутствовать при общении мужа с другими мужчинами, сопровождать его в людные места, принимать участие в торгах<sup>1</sup>. Однако степень ее свободы и включенность в гендерный диалог зависели от определенной ситуации и обстоятельств. Так, казаха Чокана Валиханова киргизы воспринимали «своим», и даже родственником, в силу его этнической принадлежности к казахам, родственному народу. Его охотно впускали в границы общественных и личностных

секретов. Причем информация, которую собирал Валиханов, варьировалась от военно-политической, необходимой для российской колонизации в регионе, до повседневной и безобидной, когда он сам непосредственно общался с киргизскими девушками и молодыми женщинами. Являясь непосредственным участником молодежных игр, он знакомился с обрядами, одеждой и фольклором. В этой возрастной группе доверие к нему возрастало и в связи с тем, что он был 23-летний молодой человек<sup>2</sup>.

Безусловно, поведение киргизской женщины табуировалось адатом и родо-племенными нормами, и если она допускала некоторые вольности и некорректные поступки, она подвергалась суровому общественному порицанию и наказанию<sup>3</sup>.

Информация в источниках в меньшей степени отражает прямое и непосредственное общение путешественников с киргизками. В соответствии с собственными гендерными представлениями они относили женщин и их деятельность к внеисторической, т.е. частной, домашней сфере и соответственно рассматривали их как менее значимых информаторов, а если иногда и происходило общение, то только лишь в рамках реципрокных взаимоотношений, когда киргизки обменивали некоторые продукты питания на бытовые вещи, такие как перламутровые пуговицы, ситец, кораллы. Также контакт происходил, когда путешественники их фотографировали, и по одежде, лицам и антуражу фотографии также можно анализировать существенные особенности материальной и духовной культуры киргизов.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. С. 14–65.

<sup>1</sup> Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 2. С. 306–358.

В изучаемый период киргизок можно было встретить в таких людных местах, как базары и ярмарки г. Оша<sup>1</sup>. Свен Гедин в местности Файзабад близ Кашгара среди местных жителей – сартов и киргизов – видел женщин в «массивных» головных уборах<sup>2</sup>. По всей видимости, он видел киргизок в *элчаках*, головных уборах замужней женщины, которые нередко участвовали в торгово-обменных сделках на крупных ярмарках и базарах. Можно заключить, что, являясь вспомогательными, а порой и основными проводниками экономической и межкультурной коммуникации отдельных групп и народов в «контактной зоне»<sup>3</sup>, женщины таким образом расширяли сферу своего гендерного присутствия, влияния и равенства. В отличие от своих соседок-узбечек и таджичек Ферганской долины, ежедневная жизнь которых протекала внутри двора-*ичкари*, и только мужчина владел внешними дворовыми пределами – *тышкари*<sup>4</sup>, киргизка не боялась артикулировать свои вкусы и эмоции перед представителями инокультурных и иноязычных систем. Более того, в межкультурной коммуникации пространство личной и социальной свободы киргизской женщины расширилось.

Таким образом, реконструируя и анализируя гендерные образы и стереотипы представлений о киргизской женщине XIX – начала XX в., мы можем отметить следующее: во-первых, женщина – продолжательница рода и источник уюта. Она все время создает материально и духовно,

расширяя пространство для самопрезентации и саморазвития. Во-вторых, ее сравнительно широкое участие в системе внешнеэкономических и кросс-культурных взаимоотношений с другими народами и культурами отражает определенный уровень эмансипации женщины в рамках кочевого патриархально-феодалного общества и ее выход из замкнутой домашней сферы и рутинной обстановки.

**Гендерные образы в одежде и украшениях.** Гендерные образы и стереотипы актуализируются и через такие материально-вещественные предметы и символы, как одежда, жилище, приготовление пищи, украшения, игры, в большинстве из которых роль киргизской женщины доминантна. Из этих символов полнее всего путешественники описали одежду и украшения киргизок.

Идентифицирующими маркерами в традиционной одежде являлись половозрастные особенности и социальные признаки. По крою, декоративным деталям и ткани верхняя одежда женщин мало чем отличалась от мужской<sup>5</sup>. Как отмечал американский географ Элсуорс Хантингтон этнокультурные традиции номадов с точки зрения географического детерминизма, одежда, как мужская, так и женская, имела рукава, которые были длиннее рук на 5–6 дюймов (около 12–13 см). Во время езды верхом и холода такая длина рукавов заменяла рукавицы<sup>6</sup>. Коллекция женских платьев из Киргизского государствен-

<sup>1</sup> Галицкий В., Плоских В. Старинный Ош. Фрунзе, 1987. С. 118–121.

<sup>2</sup> Hedin S. Through Asia. P. 278.

<sup>3</sup> Pratt M. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London–New-York: Routledge, 1992. P. 6.

<sup>4</sup> Alimova D. Nodira, Women's position in Uzbekistan before after Independence // Gender and Identity construction: woman of Central Asia, the Caucasus and Turkey // Feride Acar & Aysel Gunes-Ayata. Leiden; Boston; Keln: Brill, 1999. P. 288–304.

<sup>5</sup> Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства Южной Киргизии. Фрунзе, 1962; Hedin S. Through Asia. P. 278; Bonvalout G. Through the Heart of Asia. London: Chapman and Hall, Limited, 1889. Vol. 2. P. 45, 47, 133, 136; Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 2. С. 64–65.

<sup>6</sup> Huntington E. The Pulse of Asia. Boston–New-York: Houghton, 1907. P. 115.

ного исторического музея подтверждает данное наблюдение Хантингтона.

Гендерная идентификация отчетливо проходила через головные уборы. Женские головные уборы имели утилитарно-бытовое, религиозно-философское и эстетическое значение. Выделяются три основных вида головных уборов, различающихся по назначению, родо-племенному и социальному признаку. Первый вид женского головного убора – это девичьи шапочки-тюбетейки, называемые «топу» или «кеп». Их надевали весной и летом<sup>1</sup>. Нередко эти шапочки украшались перьями птиц – совы, куропатки, филина, что отражает архетипичные связи киргизов с культом птицы и тотемными представлениями.

Второй вид женского головного убора назывался «шөкүлө», который надевали во время свадебной церемонии и пиршества. Конусообразной формы и высотой около 50 сантиметров, «шөкүлө» по нижнему краю вокруг оторачивался мехом ценного зверя – лисицы, соболя или куницы. Также он украшался перламутром (*седеп-кырг*) и кораллами (*марджан-кырг*). С одной стороны, своей формой *шөкүлө* напоминал горную вершину, устремленную в небо, к верховному божеству Тенгри, которое в традиционном мировоззрении киргизов означало мужское начало. Равно как и концепция власти в древнетюркском обществе основывалась на идее ее тенгрианского происхождения<sup>2</sup>, так и институт бракосочетания и семьи находился под покровительством и благословением этого небесного верховного божества. Безусловно, не забывалось

значение женского начала. Умай-эне – покровительница семейного благополучия и детей вступала в свои права чуть позже<sup>3</sup>. С другой стороны, заостренный верх *шөкүлө* символизировал пик девичьей зрелости и предел ее беззаботной девичьей жизни, ее переход в пространство новых обязанностей и забот.

После замужества *шөкүлө* сменялся на убор замужней женщины, называемый у северянок «*элечек*», а у южанок «*каляк*». *Элечек* создавался из двух кусков хлопчатобумажной или шелковой материи длиной около 10–15 метров. Одна часть покрывала шею и плечи, а другая часть в несколько слоев укладывалась на голове, образуя, как заметил Э. Хантингтон прекрасно сконструированный цилиндр<sup>4</sup>. Массивный тюрбан, закрывал волосы. Укладка *элечека* отражала родо-племенные особенности и вариации. К примеру, у женщин племени *кара-теит* долины Сарыкол *элечек* конструировался с надлобным выступом<sup>5</sup>. Выступ-kozyрек спасал от жаркого климата в межгорных долинах. У Чокана Валиханова зарисована группа иссык-кульских женщин в *элечеках*, верхняя часть которых завернута с наклоном налево и направо<sup>6</sup>. Вероятно, такая вариация была характерна для женщин у племени *бузу*. Под *элечек* надевали шапочку – *кеп-такыя*, которая в области затылка имела вертикальное к низу узкое полотно, прикрывающее косу. Семантика этого головного убора объяснялась некоторыми этнографами влиянием мусульманских традиций на похоронную обрядность киргизов. Материя, шедшая на создание *элечека* в случае

<sup>1</sup> Hedin S. Through Asia. P. 278; Bonvalout G. Through the Heart of Asia. P. 45, 47, 133, 136.

<sup>2</sup> Угеджыков С.А. О сакральном характере власти кыргызского правителя VI–XIII вв. // Вестник Хакасского государственного ун-та. Вып. VIII. Серия 7: «Общ.-полит. науки». Абакан, 1988. С. 34–45.

<sup>3</sup> Потанов Л. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1972. С. 265–268.

<sup>4</sup> Huntington E. The Pulse of Asia. P. 115.

<sup>5</sup> Hedin S. Through Asia. P. 278.

<sup>6</sup> Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 2. С. 40.

смерти члена семьи или родственника, использовалась как саван. В то же самое время суровый климат и кочевой образ жизни повлиял на возникновение такого вида женского головного убора, в котором было тепло и комфортно. Философская эстетика убора заключалась в том, что он полностью защищал изначальную красоту женщины и скрывал со временем стареющую на видных местах кожу, волосы от чужого взгляда и влиял на формирование величественной осанки. В целом через эти головные уборы, киргизка, вероятно, стремилась достичь гендерного баланса и равенства, учитывая природно-климатические, утилитарно-бытовые и художественно-эстетические реалии кочевой жизни.

Одними из атрибутов, который подчеркивал женскую красоту, ее индивидуальность и принадлежность к той или иной родо-племенной и социальной группе, являлись ювелирные украшения. Менталитет киргизов, их быт и культура, а также климатические особенности сформировали определенные приоритеты в выборе украшений. Например, из драгоценных металлов большее предпочтение отдавали серебру и ювелирным изделиям из него, носили изделия из полудрагоценных камней, таких как кораллы, нефрит, бирюза и сердолик. Из цветовой гаммы предпочтение отдавалось природным, более приглушенным тонам. Они имели художественно-декоративное и ритуально-магическое значение. У Чокана Валиханова встречается следующее описание: «Волосы женщины заплетают в две косы, их соединяют в одну тонкую прядь и убирают монетами, ключами, занкирами и другими подручными вещами. Девки расплетают волосы на множество таких прядей, убирая их около ушей жемчугом, кораллом или бусами,

смотря по средствам. Носили также нагрудники, убранные жемчугом, монетою. Называют их “алатамак”»<sup>1</sup>. Поскольку Валиханов и Хантингтон путешествовали среди северокиргизских племен, более всего вероятно, что они видели и оставили заметку о женском украшении, называемое «чолту», широко бытовавшем в Чуйской долине, на Иссык-Куле и во Внутреннем Тянь-Шане. Это украшение отличалось характерным подвязыванием серебряных монет к концам кос<sup>2</sup>. На юге такой вид украшений назывался «чач-папик», и в его изготовлении в основном использовались шелковые нити и шнуры. Другое украшение, которое заметил Чокан Валиханов, было «сөйкө желбирөөч». Это височное украшение из серебра, которое изготавливали техникой филигрании, и его носили в основном девушки и молодые женщины. На одной из зарисовок французского путешественника Габриэля Бонвало изображена киргизская девочка лет 10–12 в этом украшении. Особенность этого украшения заключалась в том, что оно свисало в районе висков, и доходило до плеч<sup>3</sup>. Позванивающие занкиры, от киргизского слова «занк эт» – прозвенеть, скорее всего, являлись ключами от сундуков, которые женщины нередко подвязывали к своим косам, чтобы не потерять их при кочевке. Инкрустация драгоценными и полудрагоценными камнями, такими как кораллы, сердолик, бирюза, и опал, усиливала художественную эстетику украшения и его защитно-магическую функцию, являлась распространенной

<sup>1</sup> Валиханов Ч. Записки о киргизах. Т. 1. С. 306–358.

<sup>2</sup> Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства Южной Киргизии. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1962. С. 261.

<sup>3</sup> Bonvalout G. Through the Heart of Asia.–London: Chapman and Hall, Limited, 1889. 2vols. vol. 2. P. 45, 47.

техникой *зергера*, т.е. мастера. По поверьям ряда народов Центральной Азии, в том числе и киргизов, кораллы обладали магическим свойством давать его обладательнице большое потомство. В лечебных целях кораллы использовали как лекарство от язвы желудка и как кровоостанавливающее средство. Сердолик также считался камнем-оберегом от нечистых сил<sup>1</sup>. В орнаментации ювелирных украшений встречались растительные и зооморфные мотивы, геометрические фигуры и формы, а также позже стали встречаться охранные надписи на арабском языке, свидетельствующие о значительном проникновении и влиянии ислама на духовную и материальную культуру киргизов.

**Изменение положения женщин после Октябрьской революции.** Существенные изменения в жизни киргизской женщины связаны с Октябрьской революцией 1917 г.<sup>2</sup> Вполне очевидна ее социальная прогрессивность и историческая важность для женщин, в том числе и киргизских, и об этом свидетельствуют многочисленные факты. Самым важным и значительным из них является обеспечение законодательными актами основных прав и свобод женщин. Новые законы в совокупности обеспечили их реальную правовую защиту.

Большими достижениями революции стали коллективизация и переход к оседлости, коренным образом изменившие весь образ жизни киргизской женщины<sup>3</sup>. Эти и другие колоссальные

по важности мероприятия были связаны с крутой ломкой всего жизненного уклада<sup>4</sup>. Изменился тип жилища – вместо традиционных юрт появилось стационарное жилье. Оседлый образ жизни повлек за собой изменение не только внешнего облика жилища, но и его внутреннего убранства, что во многом способствовало улучшению быта женщин.

Во многом изменилась и традиционная форма ведения домашнего хозяйства, что привело к освобождению женщин от многих трудоемких дел по дому и активному участию ее в общественном производстве. Занятость женщин в общественном производстве была вторым грандиозным завоеванием Октябрьской революции, чему во многом способствовала и коллективизация, означавшая коренное преобразование сельского хозяйства. Если раньше киргизы занимались отгонным пастбищным скотоводством и в незначительной степени земледелием<sup>5</sup>, то с появлением колхозов и становлением и развитием различных отраслей сельского хозяйства сфера трудовой деятельности женщины расширилась и разнообразилась.

Таким образом, подневольное положение женщины, которое являлось результатом ее материальной и экономической зависимости от мужа и рода, резко изменилось после октябрьских событий, и широкое ее привлечение в общественное производство дало возможность материальной независимости, к тому же в определенной мере стали проявляться общественно значимые организаторские способности и лидерские качества. Яркое подтверждение тому является биография Уркуи Салиевой, первой

<sup>1</sup> Борозна Н. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 293.

<sup>2</sup> Булдаков В. «Путь к Октябрю» // Октябрь 1917: Величайшее событие века или социальная катастрофа? / под ред. П.В. Волобуева. М., 1991; Бутенко А.П. Правда и ложь о революциях 1917 года // Социологические исследования. 1997. № 2. С. 30–47.

<sup>3</sup> Татыбекова Ж.С. Великий Октябрь и женщины Киргизстана. Фрунзе, 1975. С. 84.

<sup>4</sup> Джунусов М.С. О некапиталистическом пути развития киргизского народа к социализму. Фрунзе, 1978.

<sup>5</sup> Бактыгулов Дж. История кочевого крестьянства СССР. Бишкек, 1990. С. 230.

киргизской женщины – председателя колхоза на юге страны в 1920-х гг. Все это создало условия для экономической и правовой независимости киргизок<sup>1</sup>, и произошедшие изменения не только в быту, но и в целом в советском обществе изменили как психологию и поведение женщины, так и отношение социума к ней.

Таким образом, положение и роль киргизской женщины в XIX – начале XX в. по сравнению с женщинами оседло-земледельческих обществ оценивается как независимое и равноправное. Однако ее авторитет и равноправие проявлялось только лишь в области таких производственно-экономических отношений, как уход за скотом, создание животноводческой продукции, регулирование миграции скота и семьи при кочевке на пастбище торгово-экономические взаимоотношения внутри рода и за его пределами. Она не обладала правом собственности и распределения материальных благ, т.к. в киргизской семье с самого рождения девочка не рассматривалась как претендентка на собственность, которая в целом,

---

<sup>1</sup> *Татыбекова Ж. С.* Великий Октябрь и женщины Киргизстана. С. 80.

так же как и сыновья, имела право на свою долю. Ее статус, положение и роль в родительской доме, а в целом и в родовом коллективе, рассматривались как неравноправные и временные. Еще до замужества ей были уготованы обязанности помощника в хозяйстве в семье будущего мужа и его роде, заботливой матери, хранительницы семейного очага, верной жены и мудрой советчицы, т.е. своего рода положительная модель киргизской женщины уже закладывалась в процессе ее воспитания и социализации. И те достоверные образы и мифические стереотипы в различных источниках в определенной степени являются практическим и духовным следствием этой модели.

Неравноправная статусность киргизской женщины кардинально изменились с приходом советской власти. Она стала шире и разнообразнее вовлекаться в процессы строительства советской экономики и государственности, культурной и духовной жизни, что впоследствии и со временем изменили и ее отношение к себе самой, и в целом гендерную картину в киргизском обществе.



Гульчехра Зунунова

## КРИТЕРИИ И МЕХАНИЗМ ВЫБОРА БРАЧНОГО ПАРТНЕРА У УЗБЕКОВ

Брачные правила являются важнейшим звеном в создании и поддержании границ определенной общности. Одним из основных маркеров разделения на «чужих» и «своих» является эндогамия (предпочтительность брака в своей группе). В конце XIX – начале XX в. среди узбеков существовали эндогамные и экзогамные формы брака, являвшиеся нормативными. Эндогамия пришла на смену экзогамии в результате смены материнского рода отцовским. В это время появляется обычай, когда богатые наследницы должны были выходить замуж в пределах своего рода, чтобы сохранить имущество. В матриликальном и патриархальном обществах нормы экзогамии и эндогамии обозначали запрет (экзогамия) и разрешение (эндогамия) выбирать брачного партнера в одном роде. В современный период значение этих терминов расширилось, что связано с влиянием различных факторов. Среди них – трансформация ценностных ориентаций, расширение иноэтнических связей, вовлечение женщин в производство, атеистическая пропаганда, возрождение традиций и глобализация. Все это не могло не повлиять на модели брака, не наложить отпечаток на выбор брачного партнера. Если в начале XX столетия процесс выбора брачного партнера следовал традиционным моделям конца XIX в., то начиная с 20-х гг. XX в. традиционность в выборе спутника жизни постепенно меняется и принимает разнообразные формы, модифицируются некоторые

механизмы выбора брачного партнера и значимость критериев.

Проблема выбора брачного партнера среди узбеков почти не исследована. Существует несколько научных статей и работ узбекских ученых, опубликованных в годы независимости Узбекистана, где выбор брачного партнера исследуется в контексте семейных взаимоотношений, свадебной обрядности и образе жизни женщин<sup>1</sup>. В том или ином аспекте вопрос о выборе брачного партнера освещен авторами колониального и советского периодов, а также российскими учеными<sup>2</sup>.

Рассмотрим изменения в выборе брачного партнера у узбеков в XX – начале XXI в., также

<sup>1</sup> *Азимова Н. Х.* Обрядовая жизнь женщин и механизм ее регуляции (по материалам кишлака Миндон, Ферганской области) // Востокведческие исследования на постсоветском пространстве: сборник научных статей памяти профессора Сергея Петровича Полякова. М., 2014; *Она же.* Свадебная обрядность узбеков Ферганской долины. [Электронный ресурс] // URL: [http://education.gender-az.org/index.shtml?id\\_doc=95](http://education.gender-az.org/index.shtml?id_doc=95) (дата обращения: 28.02.2018); *Зунунова Г.Ш.* Особенности брака в системе восточной цивилизации // International Journal of Central Asia Studies. Seoul. 2004. № 9; *Расулова З.* Ўзбекларнинг никоҳ тўйигача бўлган маросимлари. Тошкент, 2009.

<sup>2</sup> *Наливкины В. и М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань 1888; *Жданко Т., Лобачева Н.* Семья у народов Средней Азии и Казахстана // Семейный быт народов СССР. М., 1990; *Снесарев Г.* Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Материалы хорезмской экспедиции. М., 1960. Вып. 4; *Ташибаева Т., Савуров М.* Новое и традиционное в быту сельской семьи узбеков. Ташкент, 1989; *Шаниязов К.* К этнической истории узбекского народа. Ташкент, 1974; Узбекистан: столичные жители. М., 1996; *Горицунова О.В.* Узбекская женщина. М., 2006, и др.



будут освещены некоторые критерии и механизмы выбора брачного партнера и отдельно взятые причины развода как результата «неправильного» выбора спутника жизни, показана разница сельской и городской моделей выбора брачного партнера.

Для научного рассмотрения процесса выбора брачного партнера среди узбеков в современных условиях интерес представляют экономическая концепция объяснения выбора партнера Г. Беккера, который ввел понятие «брачный рынок»<sup>1</sup>, обозначающее поиск наилучшего партнера (с точки зрения выгод от брака) с учетом рыночных ограничений, а также теория стратегии брачного выбора направленного на сохранение или увеличение капитала П. Бурдые. Согласно концепции П. Бурдые, роды и семьи рассматривали браки<sup>2</sup> альтернативным эквивалентом заключению сделок с землей. В современном узбекском обществе в качестве капиталов выступают социальные статусы и социальные связи, собственно экономический капитал, культурный капитал (который включает и регионально-культурные различия, образ жизни разных социальных групп), а также символический капитал<sup>3</sup> (в том числе и престижное образование, девственность).

Учитывая многообразие индикаторов в выборе брачного партнера узбеков Узбекистана, мы решили остановиться на типичном селе Кашкадарьинской области Тудамайдон, кишлаке Миндон Ферганской долины, а также Ташкенте как столице и мегаполисе.

Для 90-х гг. XX в. характерны различные процессы, влиявшие на образ жизни и выбор

брачного партнера как среди узбеков исследованных регионов, так и узбеков в целом. Среди них можно назвать возрождение национальной культуры, которое привело к восстановлению некоторых узбекских традиций, глобализацию, приведшую к влиянию как восточной, так и западной культур.

**Критерии выбора брачного партнера.** Одним из критериев выбора брачного партнера является родство. Как отмечали В. и М. Наливкины в начале XX в., родственный, или эндогамный, брак был в какой-то степени связан с уплатой калыма в меньшем размере<sup>4</sup>.

В советское время стало утверждаться негативное отношение к родственным бракам, которое опиралось на то, что в результате могут родиться неполноценные дети. Пропаганда и осуждение родственных браков, отношение к человеку, который ратует за родственный брак, как к личности с «пережиточным» сознанием действовало на часть населения. Поэтому количество родственных браков, в том числе и среди узбеков, в советское время стало уменьшаться.

Хотя, по мнению О.А. Сухаревой, брачная практика среднеазиатских народов служит наглядным опровержением предвзятого мнения о том, что родственные браки ведут к вырождению. Она отмечает, что вред от близкородственных браков парализовался ходом исторических и этногенетических процессов в этом регионе – постоянными приливами в Среднюю Азию различных этнических и расовых компонентов. Несмотря на традицию эндогамности, здесь в определенных исторических условиях происходило смешение пришлых этнических групп с коренным населением, что явилось причиной жизне-

<sup>1</sup> Беккер Г. Выбор партнера на брачных рынках // THESIS. 1994. Вып.6. № 6. С. 12–36.

<sup>2</sup> См.: Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001.

<sup>3</sup> Термин «символический капитал» введен П. Бурдые.

<sup>4</sup> Наливкины В. и М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 206.

способности народов Средней Азии, несмотря на вековые традиции родственных браков<sup>1</sup>. Вопрос о родственных браках среди среднеазиатских народов, в том числе среди узбеков, является дискуссионным, и здесь необходимы исследования специалистов по медицинской антропологии.

Наблюдения автора показывают, что в годы независимости происходит ренессанс традиций и на уровне семей возрождается и родственный брак. Но нужно сказать, что правительство Узбекистана ведет пропаганду против родственных браков как средствами СМИ, так и в форме лекций и тренингов в колледжах, лицеях и вузах, а также с помощью махаллинских советов и т.д.

Это имеет свой эффект, например, опросы сельских и городских узбеков показывают, что среди части населения распространены мнения о негативном влиянии родственного брака на взаимоотношения родственников, здоровье будущих детей, осложнения главенствующей роли мужчины в семье. Подобные взгляды отражают традиционные ценности и установки. Они закреплены, например, в узбекской пословице «кариндошдан киз олма, бегонадан келин ол» («не бери в жены девушку из родственного круга, а выбирай невесту среди чужих»). Но, несмотря на это родственный брак как один из «пережитков прошлого» сохраняется. Так, респонденты махаллей Нодирабегим, Ф. Ходжаев г. Ташкента и др. отмечали: «В нашем роду нет чужих»<sup>2</sup>. Наблюдения в селе Миндон показывают, что кузенный брак здесь явление нередкое. Заведующая детским садом в селе Миндон отмечала в интер-

вью, что в группах немало детей с нарушением зрения и нервными заболеваниями, связывая это с родственными браками<sup>3</sup>. «Я знаю всех родителей детей и кто с кем породнился»<sup>4</sup>.

Следующая диаграмма показывает отношение узбеков Ташкента к родственным бракам<sup>5</sup>.

Диаграммы показывают, что около половины населения традиционных махаллей Ташкента положительно относится к родственным бракам. Индикатором такого отношения является количество узбеков, состоящих в родственном браке.

Цифры свидетельствуют об устойчивости традиционных установок в семье и соседской общине узбеков, с одной стороны, и с другой – по словам респондентов, защитой от возможных негативных проявлений брака с чужим<sup>6</sup>.

В селе Тудамайдон Кашкадарьинской области родство определяется родо-племенными группами (*уруғ*). За представителя своего рода могут выдать замуж независимо от того, где он проживает<sup>7</sup>.

Модель выбора брачного партнера по родственному критерию связана со стремлением по-

<sup>3</sup> По мнению медработников, в обычных браках шанс рождения ребенка с врожденной патологией колеблется от 2% до 4%, при родственных — от 4% до 6%. В Узбекистане родственный брак является одной из причин увеличения заболеваемости ретинобластомой. Это злокачественная опухоль глаз, которая развивается обычно в раннем детском возрасте. (Интервью врача Р. Фозылбекова; интервью врача Н. Лютфиевой. [Электронный ресурс] // URL: 365info.kz/2016/08/uzbekskie-vlasti-protiv-rodstvennyh-brakov/)

<sup>4</sup> Полевые материалы автора. Село Миндон Ферганской области, 2016.

<sup>5</sup> Социологическое анкетирование было проведено в 5 махаллях г. Ташкента группой этнологов Института истории АН РУз в 2002 г.

<sup>6</sup> Полевые материалы автора. Ташкент. Махалли Самарканд Дарвоза, Бахор, 2011.

<sup>7</sup> Полевые материалы автора. Село Тудамайдон Кашкадарьинской области, 2016.

<sup>1</sup> Сухарева О.А. Традиция семейно-родственных браков // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 130.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. Ташкент, махалля Ф. Ходжаев, 2001 г.; махалля Нодирабегим, 2002 г.

Диаграмма 1

Как вы относитесь к родственным бракам?

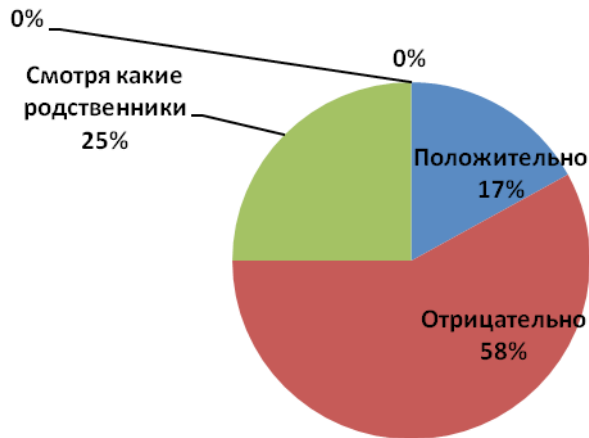
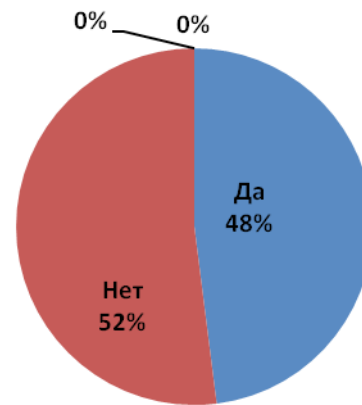


Диаграмма 2

Если у вас в махалле родственные браки?



родниться с известной им семьей, сделать брак прочным.

Среди узбеков принято выяснять родственный круг жениха и невесты. Чтобы новый человек, вошедший в этот круг, не разорвал цепь родственных отношений. Менталитет узбекского населения ориентирован на создание крепкой семьи. Поэтому жених и невеста «подвергаются тщательной проверке». Со стороны родственников жениха невесте предъявляется требование, чтобы она была воспитана в тех же традициях, что и семья жениха. Как известно, взаимоотношения невестки и свекрови очень сложные в узбекской семье: невестка должна быть терпеливой, этого требует семейный уклад. При выборе жениха требуется, чтобы он не пил, не имел вредных привычек<sup>1</sup>. Другой причиной является то, что образ жизни узбеков «переполнен» обрядами, очень сложен свадебный церемониал. Поэтому при заключении родственных браков считается, что с родственниками проще договориться, чем с посторонним человеком, проводя свадебный ритуал.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Махалля Ф. Ходжаев, Нодирабегим, Шарк Юлдузи, 2002 г.

Среди узбеков Ташкента, сел Миндон и Тудамидон существует «своя теория», или «правило», которое гласит, что родственный брак может совершаться только по материнской линии. С.П. Поляков, также отмечал, что браки по материнской линии считаются более предпочтительными<sup>2</sup>, в том числе и среди узбеков.

Тем не менее и такая установка на родственный брак нарушается, и очень часто дети рождаются по отцовской линии. Хотя среди узбеков распространена поговорка: «Дядя со стороны матери стоит семи отцов», что является «архаизмом» аванкулата<sup>3</sup>.

Причина родственных браков заключается в том, что опора на семью и на семейно-родственные связи, является одним из главных элементов образа жизни узбеков. Опросы показывают, что наиболее важными в связи с интересами семьи

<sup>2</sup> Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе // Мусульманская Средняя Азия. М., 2004. С. 160.

<sup>3</sup> Аванкулат (от лат. avunculus – дядя по матери) – обычай, устанавливающий права и обязательства между дядей с материнской стороны и племянниками. Сохраняет связь детей с родом матери в эпоху патриархата. Известен у многих древних и как пережиток у некоторых современных народов.

в заключении брака оказались вопросы организации брачного ритуала и, в частности, обмена дарами. Классическая социальная теория в лице М. Мосса<sup>1</sup> и др. позволила сделать анализ того, как ритуал работает на укрепление родовых солидарностей и как система обмена дарами выстраивает инструмент развития социальной солидарности<sup>2</sup>, сетей родства и соседства. В рамках таких сетей отслеживается репутация семей, осуществляется обмен информацией. Эти сети обеспечивают безопасность своих членов, одновременно осуществляя всесторонний контроль<sup>3</sup>. Поэтому при выборе брачного партнера соседская община занимает важное место<sup>4</sup>. Как отмечает Азимова Н.Х., «вся жизнь общины в той или иной степени направлена на обеспечение сохранения определенной стабильности этой закрытой системы и ее членов. Община выступает в роли своего рода “страхового полиса”»<sup>5</sup>. Согласно теории П. Бурдьё, территориальная гомогенность является важной при выборе брачного партнера. Родители жениха и невесты с детства знают «кандидатов» будущей супружеской пары.

Эндогамными рамками обладает и выбор брачного партнера в одной социальной среде. В селах Миндон, Тудамайдон говорят «тенг тенги билан» («ровня с ровней»). В Ташкенте роди-

тели жениха стараются выбрать «подходящую партию» из равной среды, для того чтобы брак был «эффективным»<sup>6</sup>. В некоторых случаях «суженую» выбирают из более высокого социального слоя, хотя это скорее исключение, чем правило. В таких ситуациях иногда экономический капитал замещает символический. Чаще невесту выбирают из более низкой социальной среды, где взамен экономического капитала жених получает невесту с хорошей родословной и образованием.

В рамках эндогамии можно рассматривать браки между представителями такого религиозного сословия, как хужа. Но в силу того, что в данном случае «фильтр» является очень жестким, представительницы этого сословия долго не могут найти себе пару. В. и М. Наливкины отмечали, что в сословной группе хужа среди дочерей встречаются старые девы, так как мужчины этого сословия берут в жены в том числе представительниц из других этнических или социальных групп, но не выдают своих девушек вне своей группы<sup>7</sup>. О.В. Горшунова пишет, что среди узбеков Ферганской области иногда юноши из религиозного сословия хужа не хотят брать в жены «равную», поскольку она не будет признавать его авторитета так, как девушка из простого населения (фукаро, корача). В отличие от юношей, девушки из религиозного сословия не могут выходить замуж за мужчину, не являющегося представителем этого сословия<sup>8</sup>. Нарушение этого запрета, согласно широко распространенным представлениям, чревато серьезными последствиями: бездетностью, бо-

<sup>1</sup> Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

<sup>2</sup> Ибраева Г. Изучение межпоколенной динамики матримонильных стратегий женщин и мужчин в Кыргызстане советского и постсоветского периодов. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.google.ru/> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>3</sup> Akiner S. Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women // Post-Soviet Women: from the Baltic to Central Asia. Ed. by M. Buckley. Cambridge Univ. Press, 1997. P. 261–304.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора. Ташкент. Махалля А. Кодирий, Кукча. 2004 г., 2010.

<sup>5</sup> Азимова Н. Х. Обрядовая жизнь женщин и механизм ее регуляции. С. 78.

<sup>6</sup> Понятие «эффективный брак» используется Г. Беккером в экономической теории выбора брачного партнера.

<sup>7</sup> Наливкины В. и М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. С. 195.

<sup>8</sup> Горшунова О.В. Узбекская женщина. С. 116.

лезню или смертью детей<sup>1</sup>. Наши наблюдения в городе Ташкенте, в селах Кашкадарьинской и кишлаке Миндон Ферганской областей подтверждают это. В среде хужа очень часты браки, когда девушка выходит замуж поздно, например в 30 лет<sup>2</sup>. Как объясняли респонденты одной из махаллей Ташкента – это связано с тем, что трудно на современном этапе найти хужа, так как представителей религиозных сословий стало меньше в общем количестве населения. Поэтому они рождаются с узбеками иного происхождения. Скорее всего, это связано и с тем, что в советское время скрывался статус людей, происходивших из разных религиозно-сословных групп. Советское государство проводило целенаправленную политику по выстраиванию нового типа социаций, основанных на классовой/профессионально-трудовой общности граждан<sup>3</sup>. Это приводило к тому, что представители религиозных сословий вынуждены были скрывать свое происхождение, и по истечении более семидесяти лет многие связи групп этого населения были нарушены, а внуки и правнуки не помнили своего происхождения. Браки представителей религиозного сословия зависят также и от мажоритарного фактора<sup>4</sup>.

Но в любом случае выбор спутника жизни происходит внутри узбекской этнической среды, что связано с традицией эндогамного брака.

<sup>1</sup> Горшунова О.В. Узбекская женщина. С. 116.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. г. Ташкент. Махалла Самарканд Дарвоза. 2011.

<sup>3</sup> Изучение межпоколенной динамики матримониальных стратегий женщин и мужчин в Кыргызстане советского и постсоветского периодов (на материалах города Фрунзе / Бишкек 1980 и 2005 гг.). С. 10. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.google.ru/> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>4</sup> Зависимость выбора социального слоя от того, какая из групп в демографическом и культурном отношении преобладает в данном регионе.

Рассмотренные полевые материалы показывают, что этнический фактор является доминирующим в браках узбеков Ташкента, села Миндон Ферганской области, села Тудамайдон Кашкадарьинской области. Причина этого связана с традициями эндогамного брака. Дело в том, что брак узбечки с русским или представителем другой национальности в прошлом считался невозможным в силу принадлежности к разным конфессиям, т.к. будущий ребенок должен был принять религиозную принадлежность отца, и мусульманская семья теряла ребенка, если его отец исповедовал не ислам, а другую религию<sup>5</sup>. Значение здесь имеют также разная культурная среда и представления о семейном образе жизни.

В советское время для узбеков стратегия на закрытые в рамках этноса браки на фоне активной массовой русификации представляла собой механизм воспроизводства этнической культуры, этнической идентичности. Не случайно установка на моноэтнические браки среди узбеков, как и других среднеазиатских народов в целом, оставалась одной из важнейших, передаваемых от поколения к поколению<sup>6</sup>. Но среди узбеков встречались и межэтнические браки. Известно, что многие юноши возвращались домой с русскими невестами, которые на селе в инокультурном окружении почти полностью теряли свою идентичность. В Ташкенте невесты, принадлежащие к другой национальности, становясь женами в узбекской среде, в основном сохраняли свою идентичность. Интересно отметить, что в

<sup>5</sup> Лобачева Н.П. Брак // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 457.

<sup>6</sup> Ибраева Г. Изучение межпоколенной динамики матримониальных стратегий женщин и мужчин в Кыргызстане советского и постсоветского периодов. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.google.ru/> (дата обращения: 28.02.2018)

привилегированных кругах узбеков, занимавших высокие посты в государстве в 70–80-е гг. XX в. поощрялся выбор партнерши из русских или татарок, так как это влияло на продвижение по карьерной лестнице. Но, несмотря на это, в целом по Узбекистану в советское время межэтнические браки составляли 10,5%<sup>1</sup>. Но и эта цифра была связана с более высоким количеством межнациональных браков в городе Ташкенте.

По данным социологического опроса в годы независимости 6% узбеков Ташкента отметили, что национальность в браке не имеет значения, из них мужчин в два раза больше, чем женщин<sup>2</sup>. Отметим, что брак с представителями другой национальности связан в том числе с выбором брачного партнера за рубежом, что стало распространенным в последние десятилетия. В некоторых случаях такой брак можно рассматривать как брак по расчету или как стратегию «брак как средство», которая направлена на достижение посредством вступления в брак личных целей<sup>3</sup>, что связано в том числе и с экономическими проблемами<sup>4</sup>.

По данным социологического опроса в годы независимости 14% узбеков Ташкента отмечали, что национальность в браке не имеет значения, если муж (жена) соблюдают обычаи и обряды народа<sup>5</sup>. Отметим также, что в сельской местности межнациональных браков почти не наблю-

дается. Хотя в Миндоне можно встретить браки между узбеками и народами, принадлежащими к ирриденте (таджики, киргизы).

Другим критерием выбора брачного партнера в исследованных регионах является образование. Полевые материалы показывают, что девушки с образованием предпочтительны<sup>6</sup>. Это связано с тем, что будущая невестка сможет сама себя прокормить (нонины узи топади – сама себе зарабатывает на пропитание). Среди различных профессий особо предпочтительны медработники и учителя. Но нужно отметить, что в связи с развитием рыночных отношений в обществе, когда обучение стало платным, предпочтительны девушки с окончанным средним специальным и высшим образованием.

**Механизм выбора брачного партнера.** Интервью с респондентами показывают, что в сельской местности встречи молодых до 70-х гг. XX в. были малодопустимыми, в то время как в Ташкенте в этот период среди интеллигенции стало разрешаться знакомство молодых.

По воспоминаниям респондентов, в Ташкенте в начале XX в. девушку можно было увидеть только издали, но чаще знакомство происходило в первую брачную ночь. В 40-е гг. XX в. в среде ташкентских узбеков иногда встречались случаи, когда молодые люди познакомились друг с другом по фотографии<sup>7</sup>. В 50-е гг. XX в. в среде ташкентской интеллигенции будущая семейная пара могла знакомиться с разрешения родителей. В других социальных слоях знакомство молодым

<sup>1</sup> Лобачева Н.П. Брак. С. 456.

<sup>2</sup> Узбекистан: столичные жители. М., 1996. С. 259.

<sup>3</sup> Чистякова Т.С. Информационный ресурс в стратегиях добрачных практик современной молодежи. Автореф. дис. ... канд. социологич. наук. Н. Новгород. 2008. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.unn.ru/pages/dissert/405.pdf> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>4</sup> В. и М. Наливкины отмечали, что в конце XIX века женитьба считалась выгодной при условии незначительных размеров калыма. В советское время также существовали браки по расчету.

<sup>5</sup> Узбекистан: столичные жители. М., 1996. С. 259.

<sup>6</sup> Полевые материалы автора. Село Миндон. 2013; с. Ту-дамайдон и Кумрон, 2016.

<sup>7</sup> По сведениям С.П. Полякова, в 1980-е годы в Андижанской области Узбекистана были зарегистрированы случаи знакомства молодых по фотографии. (Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. С. 161).

людям начинают разрешать в 1960-е гг. Встречи жениха и невесты на селе начинаются с конца 70-х гг. XX в. после сговора (*окурар, тирнокмойлаш, совчизиефат*), что сохраняется в до сих пор.

Респонденты сел Миндон, Тудамайдон отмечали, что существуют различные модели знакомства молодых: в мехмонхоне (комната для гостей) на территории будущей невесты. Обычно родственники со стороны молодого человека и родственники девушки незаметно наблюдают за ними в окно. На нейтральной территории, например, в кафе, где друзья и подруги будущей семейной пары сидят за другим столом для «моральной поддержки». Если молодые люди после знакомства дают согласие на брак, то родители жениха идут сватать девушку<sup>1</sup>.

В Ташкенте знакомство молодых, если пару выбирали родители, происходит в кафе, парке и т.д. в присутствии или без родственников жениха и невесты. Если девушка понравилась, то жених дарит невесте подарок. Чаще всего – кольцо. Такие же варианты знакомства встречаются в селах Миндон, Тудамайдон.

Знакомство молодых в Ташкенте на современном этапе разрешается и до проведения сговора, так как у молодых в городе больше возможности знакомиться самостоятельно. Хотя сельская молодежь, учащаяся в вузах, также имеет такую возможность. Так, результаты исследования среди жителей села Миндон в десятые годы XXI в. показывают, что 34% опрошенных на вопрос, кто играет важную роль при выборе спутника жизни, ответили, что решающий голос – за женихом и невестой.

Опросы показывают, что число браков в исследуемых селах, а также в городе Ташкенте,

заключаемых путем личного знакомства, по сравнению с концом XX в. увеличивается. Здесь можно говорить, что границы «принудительного брака»<sup>2</sup> в какой то мере разрушаются.

Но в самостоятельном знакомстве есть ограничения. В селах по интернету не знакомятся. Сельские девушки стараются не афишировать использование сотового телефона, так как окружающие могут подумать, что у нее есть парень<sup>3</sup>. Хотя, конечно, эти ограничения скорее являются исключением, чем правилом.

Согласно научной литературе у узбеков – как правило, тех, которые сохраняли пережитки родо-племенной структуры, – после помолвки наступал период «тайных» свиданий жениха с невестой, которые происходили в доме невесты. Обычай добрачной свободы, называемый в большинстве районов *калик уйин*, был распространен довольно широко<sup>4</sup>. Шаниязов К.Ш. отмечал, что у карлуков «тайные свидания» назывались «калук»<sup>5</sup>. Такой обычай совершался, когда уже сговор завершен и выплачена часть калыма. Как отмечали В. и М. Наливкины, в городах такого не было<sup>6</sup>. В большей степени такой обычай был распространен в сельских районах.

Это подтверждают и наши полевые материалы. Сегодня обычай «добрачной свободы» иногда встречается в селах Кашкадарьинской области и является, скорее всего, «архаизмом» обря-

<sup>2</sup> Термин принудительный выбор брачного партнера используется в: *Чистякова Т.С.* Информационный ресурс в стратегиях добрачных практик современной молодежи. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.unn.ru/pages/disser/405.pdf> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>3</sup> Полевые материалы автора. Село Миндон, 2013.

<sup>4</sup> *Наливкины В. и М.* Очерк быта женщин оседлого населения оседлого туземного населения Ферганы. С. 208.

<sup>5</sup> *Шаниязов К.Ш.* Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964. С. 145.

<sup>6</sup> *Наливкины В. и М.* Очерк быта женщин оседлого населения оседлого туземного населения Ферганы. С. 208.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Село Миндон, 2013.

да «калик уйин»<sup>1</sup>. В начале XX века этот обычай можно было объяснить в основном экономическими причинами (жених не сразу мог уплатить калым за невесту). В современный период некоторые родители после сговора негласно разрешают встречаться молодым до свадьбы. Причинами являются нехватка средств для проведения свадьбы у жениха, занятость на учебе. По сведениям информаторов, иногда между сговором и свадьбой порой проходит год.

Нужно отметить, что поиск брачного партнера, по сути, является поиском невесты<sup>2</sup> не только среди узбеков. Здесь мы можем говорить о гендерном доминировании мужчин. Роль семьи невесты более инертна и заключается в принятии положительного или отрицательного решения в отношении семьи жениха<sup>3</sup>. В контексте концепции Г. Беккера, который ввел понятие «брачный рынок», можно говорить о «рынке невест»<sup>4</sup>. Сегодня распространенным «рынком» для поиска невест в городе Ташкенте является отдел кадров «престижного» вуза<sup>5</sup>. Информацию о будущей невестке многие женщины получают также на «гапах». Выражение «рынок невест» предполагает не только то, что правом выбора могут пользоваться женихи, но и то, что в настоящее время по сравнению с началом XX в. произошли

изменения в выборе невесты: расширился круг и условия выбора. Во многих случаях браки стали заключаться по любви, но с согласия родителей.

Интересные данные даются в сборнике «Узбекистан: столичные жители»<sup>6</sup>.

Диаграмма 3  
Обязательно ли согласие родителей при вступлении в брак? 1980 г.

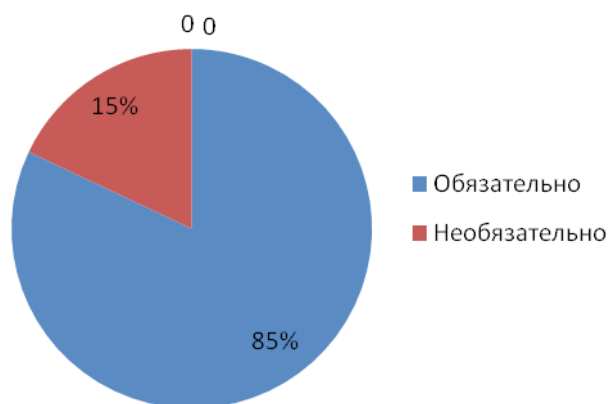
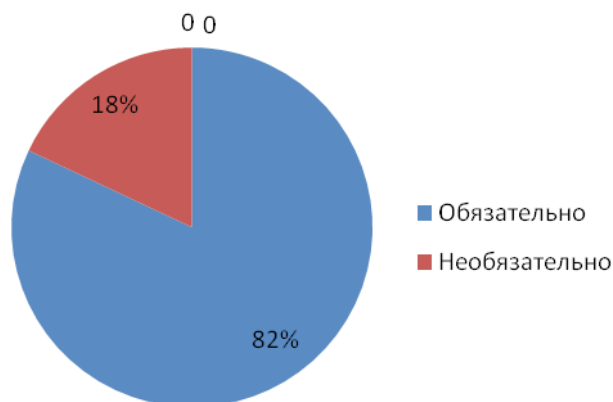


Диаграмма 4  
Обязательно ли согласие родителей при вступлении в брак? 1991 г.



Из диаграмм видно, что за 10 лет тенденция изменилась в направлении самостоятельного выбора брачного партнера, хотя согласие родителей является важным.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Село Хужаилгор Кашкадарьинской области, 2016.

<sup>2</sup> Белевцова В.О. Традиционная брачная обрядность марийцев в конце XIX — начале XX в.: модель гендерной иерархии. [Электронный ресурс] // URL: [http://womaninrussiansociety.ru/wp-content/uploads/2013/12/2011\\_4\\_belevcova.pdf](http://womaninrussiansociety.ru/wp-content/uploads/2013/12/2011_4_belevcova.pdf) (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Термин «рынок невест» употребляется Азимовой Н.Х.: Азимова Н.Х. Свадебная обрядность. [Электронный ресурс] // URL: [http://education.gender-az.org/index.shtml?id\\_doc=95](http://education.gender-az.org/index.shtml?id_doc=95) (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>5</sup> Полевые материалы автора. Интервью с женщинами-свахами, 2004–2007 гг.

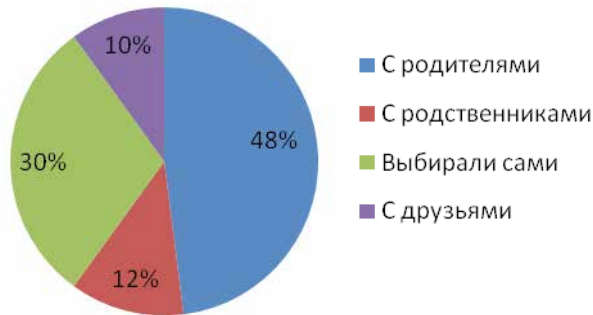
<sup>6</sup> Узбекистан: столичные жители. М., 1996.



Наши исследования в махаллях Ташкента в 2002 г. показали следующую картину<sup>1</sup>:

Диаграмма 5

С кем вы советовались при выборе брачного партнера?  
2002 г.



Таким образом, социологический опрос показывает, что тенденция самостоятельного выбора брачного партнера молодыми возросла. Не отрицая присутствия инноваций в стратегии выбора брачного партнера и добрачных взаимоотношений, все же мы можем сделать вывод, что в большинстве семей узбеков вопросы личной жизни детей решаются родителями. При этом родители спрашивают мнение родственников, соседей по махалле о будущем члене семьи. Сами дети в выборе спутника (спутницы) жизни также полагаются на своих родителей. Но выбор в подавляющем большинстве случаев ограничивается одной этнической средой. Приверженность к бракам одной национальности связана с такими факторами, как общность языка и национального характера, а также общим пониманием особенностей своего народа – обычаев, традиций, родственных связей и т.д. Определенную роль играют и этнические оценочные традиции<sup>2</sup>. Но

традиционное «программирование» невестки в большинстве случаев является прерогативой родительской воли, так как не всегда такие критерии, как любовь и согласие родителей, приравнены.

Тем не менее такие факторы, как глобализация, урбанизация, и социально-экономические процессы влияют на процесс изменений в выборе брачного партнера. Такой критерий, как любовь, приобретает немаловажное значение как в Ташкенте, так и в селах. Но сравнение этой тенденции в селах и в городе Ташкенте перевешивает чашу весов в сторону Ташкента.

Нужно отметить, что современные процессы в выборе брачного партнера в большей степени проявились в г. Ташкенте, что в первую очередь связано с влиянием западной культуры на формирование ценностных установок и т.д.

В Ташкенте сегодня в выборе брачного партнера сочетаются национальные и заимствованные традиции. В отличие от сельских сверстников молодые узбеки и узбечки в городе знакомятся и встречаются открыто, свободное время проводят вместе. Знакомства юношей и девушек сегодня чаще происходят в процессе совместной работы, учебы, на свадьбах или через посредника. Анкетирование показало, что 88% опрошенных положительно относятся к этапу досвадебного ухаживания, и только 12% – отрицательно, среди которых большинство составляют представители поколения старше 50 лет. Знакомство чаще всего происходит на учебе – 30%, в гостях – 29%, на работе – 14%, в театре – 5%, случайные встречи отметили 22% опрошенных<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Социологическое анкетирование было проведено в 5 махаллях г. Ташкента группой этнологов Института истории АН РУз в 2002 г.

<sup>2</sup> Лобачева Н.П. Брак. С. 457.

<sup>3</sup> Социологическое анкетирование было проведено в 5 махаллях г. Ташкента группой этнологов Института истории АН РУз в 2002 г.

Но добрачные контакты узбекской молодежи – это отход от сегрегации полов, но не свобода половых связей. Как раньше, так и теперь, целомудрие является главным критерием в оценке девушки-невестки. Отсутствие девственности невесты может расцениваться стороной жениха как значительный дефект. Среди взрослого поколения традиционно сохраняется негативное отношение к свободе добрачной сексуальной жизни, что связано с мусульманским вероисповеданием. Несоблюдение последнего обычно встречает осуждение со стороны махалли и родственников. Согласно концепции П. Бурдые о символическом капитале целомудренность остается важным капиталом до свадьбы среди узбеков исследованных ареалов.

Наблюдения автора показывают, что среди сельской молодежи потеря девственности чаще может закончиться трагически. Но среди городской молодежи это обстоятельство не всегда имеет драматические последствия. В условиях развития современной медицины этот обычай перестал быть непреодолимым препятствием для вступления в интимные отношения до брака. По свидетельству врачей-гинекологов, молодые женщины часто обращаются в медицинские учреждения, в которых широко практикуются анонимные хирургические операции<sup>1</sup>.

Рассмотренные материалы о браках начала XX в. свидетельствуют о том, что он в большей степени основывался на экономическом расчете и заключался без учета воли девушки. В настоящее время в результате трансформации брачно-семейных отношений и изменения добрачных практик распространение приобретает

непринудительная стратегия выбора брачного партнера<sup>2</sup>, но выбор брачного партнера основан на этнических традициях и зависит от социально-экономических показателей.

Можно сказать, что рамки эндогамного брака расширились, хотя именно жесткие и суженные эндогамные барьеры способствуют «крепости» семейной пары. В современных условиях вероятнее всего экзогамными можно назвать только межэтнические браки.

Анализ полевых материалов показывает, что среди узбеков брак традиционно рассматривается как нечто вечное и нерушимое, поэтому к подбору спутника жизни проявляется такое тщательное отношение. Л.Ф. Моногарова, характеризуя среднеазиатскую семью писала: «Господствует традиционное негативное отношение к разводам, родственники и друзья обычно стараются примирить супругов»<sup>3</sup>. Респонденты отмечали, что махалля принимает активное участие в жизни семьи, члены махаллинского комитета проводят беседы с молодыми семьями, говорят о святости брака, учат молодых женщин моделям поведения со свекровью, свекром, мужем в семье. В селе Миндон 24% семей отметили, что махалля помогает решать семейные проблемы. Такая же картина наблюдается и в Кашкадарьинской области. В Ташкенте махалля тоже имеет некоторое влияние на стабильность семьи, но это в большей степени отражается в выборе брачного партнера. В большинстве случаев отказ от брака осуждается общественным мнением, особенно ярко это выражается в сельской местно-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Интервью с врачом-гинекологом Ташкента, 2011; *Горишунва О.В.* Узбекская женщина. С. 118.

<sup>2</sup> *Чистякова Т.С.* Информационный ресурс в стратегиях добрачных практик современной молодежи. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.unn.ru/pages/dissert/405.pdf> (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>3</sup> *Моногарова Л.Ф.* Современная городская семья таджиков // Таджики. Ч. 2. Вып. 8. М., 1992. С. 16.

сти, с чем связаны различные пассивные формы протеста невест<sup>1</sup>.

Но разводы являются реальностью, хотя и немногочисленны. По мнению С.П. Полякова, сын может развестись только с разрешения отца, т.к. должен отработать «долг», затраченный на свадебные расходы<sup>2</sup>. Анкетирование показывает, что в селе Миндон 85% населения находится в браке. 13% узбеков являются вдовами и вдовцами и 2% состоят в разводе. Социологический опрос указывает на то, что основными причинами развода в Миндоне являются несходство характеров (40%), экономические трудности (26%), измена (9%), проблемы между свекровью и невесткой, требование женщинами равных прав в семье, частое использование сотового телефона женщинами (11%), отсутствие детей (8 %) и ранний брак (6%).

Если обратить внимание на бездетность как причину развода, то, казалось бы, один из реальных выходов – это взять ребенка на воспитание. Но материалы показывают, что узбеки не готовы к такому сложному шагу, как усыновление или удочерение. В обществе, где уважение к старшим является культом, молодые прислушиваются к старым людям. Одна из респондентов отмечала, что 80-летние старики говорят, *палаги тоза эмас*, т.е. неизвестно, из какого рода ребенок. Тем более что, например, в селе Миндон уже были случаи, когда усыновленный ребенок оказывался психически больным. Существует также проблема, что все будут знать, что ребенок усыновленный. «В сельской местности все друг друга знают», – отмечала одна из респонден-

тов<sup>3</sup>. Бездетность одна из очень важных причин развода. Как отмечает Б.М. Бабаджанов, исторически сложившийся «код» неполноценности женщины... и о ее «особом предназначении» не преодолен до сих пор<sup>4</sup>. Одной из причин развода являются и ранние браки.

Американский ученый Дж. Левинджер создал объяснительную модель распространения разводов. Он исходит из того, что частота разводов в обществе определяется соотношением двух факторов. С одной стороны, общество всегда в той или иной мере препятствует намерению разрушить брак. С другой стороны, человек всегда рассчитывает как-то устроить свою жизнь после развода. Если возникающая при этом перспектива достаточно благоприятна, чтобы перевесить неизбежные трудности, то вероятность развода повышается<sup>5</sup>.

Опираясь на эту схему можно сказать, что как в традиционной махалле Ташкента, так и в исследуемых селах возникающая перспектива не очень благоприятна. О негативном отношении к разводам говорят высказывания респондентов. «Девушка, побывавшая замужем, может найти себе пару, но это как судьба сложится», – отмечают информаторы. Обычно в своей махалле девушку замуж второй раз не возьмут. Молодые женщины выходят замуж за разведенного или вдовца. О негативном отношении к разводам говорит и то, что местное население называет несложившиеся отношения как *«елгон такдир»* («судьба-обманщица»)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора. Село Миндон Ферганской области, 2014.

<sup>4</sup> Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио–Ташкент, 2010. С. 581.

<sup>5</sup> См. об этом: Современная семья у народов зарубежной Европы. М., 1993.

<sup>6</sup> Полевые материалы автора. Ташкент. Махалля А. Навои, махалля А. Кодирий, 2004; Полевые материалы собранные в махаллях Ташкента Бахор и Туркмахалля, 2009.

<sup>1</sup> Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

Данные, приведенные на официальном сайте Государственного комитета Узбекистана по статистике, говорят о том, что на 2013 г. было зарегистрировано 304 тыс. браков и 24 тыс. разводов. То есть 8% семей решили, что больше не хотят жить вместе. При этом число случаев расторжения брака в городской местности превышает количество разводов в сельской в два раза – 16,5 тыс. против 7,5<sup>1</sup>. Причем независимо от территориальной расположенности люди с высшим и неоконченным высшим образованием разводятся в три раза реже. Цифры показывают, что традиции нерасторжимости брака ярче выражены на селе, чем в городе.

Подводя итог, можно сказать, что сравнение локальных вариантов выбора брачного партнера на селе и в городе говорит о том, что социаль-

но-экономическая модернизация, урбанизация, повышение мобильности населения, забота государства о будущем вступающих в брак привели к разрушению многих эндогамных барьеров на селе в меньшей степени, чем в городе. Но несмотря на то, что принципы выбора брачного партнера подвергались значительной модификации самими брачующимися, роль родителей по-прежнему остается важной при выборе спутника жизни, актуальным остается и выбор брачного партнера в родственной среде, яркую выраженность сохраняет этническая эндогамия. Также сохраняется социальная эндогамия, т.е. выбор брачного партнера в пределах того же социально-профессионального слоя. Однако модель выбора брачного партнера в большинстве своем имеет характер брака «не по принуждению», который мотивируется стремлением найти спутника жизни, близкого по кругу интересов, стилю поведения.

<sup>1</sup> Развод в большом городе: как и где развестись в Ташкенте. [Электронный ресурс] // URL: <http://vot.uz/article/2016/05/11/welcome-to-freedom> (дата обращения: 28.02.2018)



Барно Убайдуллаева

## ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РОДИТЕЛЕЙ И ДЕТЕЙ В УЗБЕКСКИХ СЕМЬЯХ

**П**олитические, социально-экономические и духовно-культурные преобразования, происшедшие в Узбекистане в XX в., оказали существенное влияние на многие основные составляющие традиционного образа жизни, в том числе на статус и положение отца в семье и взаимоотношения отцов и детей. Рассмотрим, взяв за основу этнографический материал и результаты этносоциологического опроса, вопросы, связанные с определением места и положения отца в узбекской семье в XX в. и его роли как воспитателя. Нами предпринята попытка найти ответы на следующие вопросы:

- чем отличается «современное» положение и поведение родителей от «традиционного»;
- в чем различие между «современным» стереотипом, нормативным образом отцовства и материнства от «традиционного»;
- какие факторы повлияли на изменение положения и роли отца в семье;
- какие характерные, специфические черты ментальности прослеживаются во взаимоотношениях родителей и детей у узбеков;
- место и статус отцов в современный период и причины их трансформации в модели взаимоотношения родителей и детей.

**Изменения во взаимоотношениях родителей и детей.** В последние годы можно наблюдать большие изменения во взаимоотношениях отцов и детей, а также во взглядах на роль отца в узбекской семье. Прежде всего подчеркнем, что истоки взаимоотношений отцов и детей складыва-

ются в самой семье, т.е. в определенной степени влияют на их состояние форма, структура и социально-экономическое положение семьи. Этнологи, изучая семьи, подразделяют их по форме на две группы – большие и малые нуклеарные семьи. Исследуя данный вопрос, мы подразделяем большие семьи на следующие группы соответственно сложившимся условиям в семье и состоянию взаимоотношений между ее членами:

– семьи, частично сохранившие патриархальные взаимоотношения, в которых положение ее членов в материальном отношении находится на достойном уровне. В таких семьях сыновья со своими семьями живут в отцовском доме, ведя общее хозяйство и соблюдая приоритет отца в решении важных экономических вопросов несмотря на то, что сыновья экономически независимы. Таких семей очень мало, в основном они сохранены в сельских местностях;

– семьи, основанные на экономическом взаимодействии и относительно свободных взаимоотношениях между своими членами. В этих семьях также ведется общее хозяйство, но каждая семья, входящая в состав этой большой семьи, имеет экономическую свободу и по взаимному согласию вносит свой определенный вклад в общий «котел». Все вопросы, касающиеся семьи, выносятся на общее рассмотрение, где принимается решение, устраивающее всех. Такой тип семьи встречается более всего в городских махаллях и сельских местностях. Эти две группы больших семей можно назвать «трехпо-

коленными семьями”. Именно в таких семьях хорошо сохранены традиции, в частности – традиционные взаимоотношения отцов и детей.

В нуклеарных семьях степень сохранения традиций относительно низка, что обусловлено в первую очередь условиями проживания семьи и мировоззрением ее членов. Как показывают результаты исследования, различные форм семей предопределяется различными условиями и занимаемым положением, что, безусловно, сказывается на взаимоотношениях отцов и детей.

Как свидетельствуют многие этнологи и социологи, «если пренебречь частными межкультурными различиями, в традиционной патриархальной семье отец выступает как а) кормилец, б) персонификация власти и высший дисциплинатор и в) пример для подражания, а нередко и непосредственный наставник в несемейной, общественно-трудовой деятельности»<sup>1</sup>.

Однако с изменением условий в результате усиления процессов урбанизации и индустриализации, как отмечают ученые и публицисты, наблюдается рост безотцовщины, частое отсутствие отца в семье; незначительность отцовских контактов с детьми по сравнению с материнскими; педагогическая некомпетентность большинства отцов и их неопытность<sup>2</sup>.

**Разработка различных моделей семьи на основе изучения роли родителей в семье** дает нам возможность более детально исследовать взаимоотношения родителей и детей. В результате исследований автора определены следующие модели семьи:

**1. Семья, в которой отец имеет авторитарную власть.** В такой семье точно определены

место и роль отца и матери. Отец считается кормильцем, воспитателем, надзирателем, т.е. управляющим. Мать – воспитатель, домохозяйка, полностью признающая волю отца. В такой семье черты взаимоотношений отца и детей проявляются в сильном контроле детей со стороны отца и в относительном ограничении их свободы. В свою очередь в большинстве случаев мать также ведет домашние дела по указке отца. По сведениям информатора<sup>3</sup>, представителя такой модели семьи, их отец каждый вечер за вечерним *дастарханом* (ужином) давал наставления детям. Все дела осуществлялись только после одобрения отца. Будучи очень серьезным и требовательным, отец добивался того, чтобы его поручения строго выполнялись, при этом не занимался рукоприкладством и не ругал детей. Свое недовольство он выражал мрачным видом, либо выговаривал жене, что недоволен «ее ребенком». Именно от матери дети узнавали о недовольстве отца. Родители никогда не ругались в присутствии детей, так как мать также полностью подчинялась отцу.

Семья состоит из 4 сыновей и 3 дочерей, которые имеют свои семьи. С отцом живет только младший сын – а остальные сыновья со своими семьями живут по соседству с отцом. Отец до сих пор сохраняет управление над семьей. Дети отдают отцу деньги, сэкономленные от своих хозяйств. Отец копит деньги и по ранее составленному плану отдает накопленные деньги одному из сыновей по их нужде. Например, если первый раз он дал деньги одному сыну для покупки машины, то в следующий раз – другому сыну для свадьбы. Никто не оспаривает его решения. Продукты, приобретенные семьей, поровну распре-

<sup>1</sup> Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988. С. 232.

<sup>2</sup> Латышев И.А. Семейная жизнь японцев. М., 1985. С. 135–153.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора. Ферганская область. Село Миндон, 2012 г.

деляются между сыновьями. Важные вопросы, касающиеся семьи, решаются по желанию и советам отца<sup>1</sup>. В таких моделях семьи отец в основном занимается обеспечением хозяйства и не вмешивается в домашние дела.

## 2. Семьи, в которых высок авторитет отца.

В таких семьях отец – управляющий, основной кормилец и надзиратель. Мать – воспитатель, советник, некий посредник во взаимоотношениях отца и детей. Основная разница между первой и второй моделью в том, что в первой отец имеет больше обязанностей и наделен авторитарной властью. Во второй мать и дети также подчиняются отцу, но мать больше выполняет миссию советника. В таких моделях семьи отец даже иногда может помогать матери в домашних делах, и это не умаляет его авторитета перед другими членами семьи<sup>2</sup>. В этой многодетной семье, насчитывающей 10 детей, хозяйство было большим. Респондент отмечает следующее: «Когда папа был дома и отдыхал, мы ходили на кончиках пальцев и старались не попадаться ему на глаза. Всегда наша бабушка (мать нашего отца) успокаивала нас, говоря: «Тихо, не шумите, не разбудите вашего отца, он отдыхает». Когда отец был за столом и кушал, мы, дочери, не сидели с ним вместе. В общем нельзя было громко разговаривать, смеяться при отце. Наша мать всегда говорила нам, что девочки не должны смеяться и громко разговаривать, когда рядом их отец»<sup>3</sup>.

По сведениям другого информатора, воспитанного в семье, также входящей во вторую модель, отец был решительным, неразговорчивым, серьезным, а мать, наоборот, общительной и

красноречивой. В семье было семь детей. Если дома не было матери, контакты детей с отцом ограничивались только приветствием. Он обращался к матери (жене) на «Вы». В отношениях с нами он соблюдал определенную дистанцию, не задавал много вопросов. Отец работал в сфере торговли, не употреблял спиртное и не курил, взаимоотношения между родителями были основаны на взаимоуважении. Их мать очень уважала своего мужа, отца своих детей, хорошо ухаживала и заботилась о нем<sup>4</sup>.

В целом этнографические исследования 1960–1970-х гг. показали, что в стереотипном представлении, «отец» в узбекской семье – это лидер, снабженец, величественный и немного хладнокровный человек, который в нужный момент мог проявить строгость, требовательность либо великодушие, заботливость. Об этом свидетельствуют и высказывания наших информаторов. Например: «Отец был скромным, спокойным и немногословным человеком, воспитанным по мусульманским обычаям. По его взгляду мы узнавали, что он хочет. Когда мы кушали, только наш старший брат из нас мог сидеть с родителями, мы, дочери, сидели и кушали отдельно. Я не помню ни одного случая, когда папа повысил бы голос на нас. Но несмотря на это, мы очень боялись отца и очень уважали его. В большинстве случаев папа действовал на нас через нашу мать – она была посредником между отцом и нами»<sup>5</sup>. Аналогичные сведения мы получили от многих других информаторов-респондентов.

В таких семьях дети безусловно подчинялись своему отцу. Анализ полученных нами данных показывает, что в большинстве семей наблюда-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Ферганская область. Село Миндон, 2012 г.

<sup>2</sup> То же.

<sup>3</sup> То же.

<sup>4</sup> Там же. Сурхандарьинская область. Село Толкишлок, 2007 г.

<sup>5</sup> Там же. г. Термез. Махалля «Учкун», 2007 г.

ется проявление хладнокровия и строгости со стороны отца в воспитании детей, хотя такая требовательность не игнорировала любовь и заботу в нужный момент. Зная хорошо своих детей, их слабые стороны, отец ставил перед ними вполне выполнимые задачи, не требуя ничего невозможного. Даже если мать запугивала, что все расскажет отцу, такие угрозы действовали на детей позитивно. Однако если отец принимал решение наказать кого-либо, в частности сына, то мать не должна была вмешиваться в этот процесс. Во многих семьях взаимоотношения отцов и детей не доходили до степени наказания: мать и дети старались во всем угодить отцу.

На основе опросов респондентов выявлено, что даже отцы с высшим педагогическим образованием в большинстве случаев стремились соблюдать традиционные национальные обычаи в воспитании детей. По сведениям информатора из Наманганской области, его отец долгие годы работал директором школы. Но, несмотря на то, что отец разговаривал с детьми или при детях с матерью, не повышая голоса, дети очень боялись его. Для них он был таким «таинственным», «солидным», «внушительным», что они чувствовали себя очень скованно при нем, хотя отец создавал все необходимые условия для получения детьми высшего образования<sup>1</sup>.

Как верно подчеркивают психологи, основу отношений матери к своим детям составляет материнская любовь, а отцов – уважение, авторитет<sup>2</sup>. Этнографическое изучение показало, что среди матерей исследованных семей преобладает мнение о том, что отец должен быть «более строгим».

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Наманганская область, село Нанай, 2000 г.

<sup>2</sup> Харчев А.Г. Брак и семья в СССР. М., 1964. С. 286.

**3. Семьи, основанные на равном сотрудничестве.** Подобные семьи стали появляться с 1980-х гг. В них родители имеют равные права в решении жизненно важных вопросов семьи, в том числе в воспитании детей. И отец, и мать являются кормильцами, а семейные задачи распределены равномерно. Например, по сведениям информатора, его родители работали учителями. Еду готовила в основном мать, но отец в свободное время помогал ей готовить или готовил сам. Закупка продуктов осуществлялась вместе либо тем, кто располагал временем<sup>3</sup>. Обычно в таких семьях взаимоотношения отцов и детей бывают более близкими и свободными. Об этом заявил наш ферганский информатор, сравнивая отношение к детям своего мужа и своего отца: «Отец был молчаливым и внушительным человеком. Мы не могли спокойно разговаривать при нем. А мой муж не похож на моего отца, он очень близок с детьми и в более свободных отношениях с ними. Он часто балует и нежит маленьких детей. Иногда он даже ведет себя как друг с ними, и это мне не нравится»<sup>4</sup>.

В семьях, основанных на равном сотрудничестве, более близкие и свободные контакты отцов и детей вполне закономерны: отцы наравне с матерями активно участвуют в воспитании ребенка, контролируют его учебную деятельность, помогая в выполнении домашних заданий. Следовательно, взаимоотношения отцов и детей становятся искренними и выходят на совсем иной уровень. Кроме того, отношение матери к отцу тоже бывает более свободным, и дети подражают этому.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора. Сурхандарьинская область, г. Термез. Махалля «Навруз», 2007 г.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора. Наманганская область, село Исковот, 2007 г.



4. **Семьи, основанные на материнском правлении.** Такая модель семьи стала складываться в условиях формирования рыночной экономики. Подобные семьи в исключительных случаях были и раньше, но в основном они являлись неполными, где отец либо развелся с матерью, либо рано умер. В современной модели усиление роли матери в семье и переход управления в ее руки объясняются в основном материальными факторами: мать зарабатывает больше, чем отец, и становится главным кормильцем в семье. В таких семьях дети часто игнорируют отца и даже могут позволить себе критику в его адрес, хотя стараются не проявлять такого отношения к отцу прилюдно. Между тем в иных таких семьях мать требует от своих детей уважительного отношения к отцу, что ими и соблюдается.

Проведенное нами исследование показывает, что ныне среди узбеков встречаются образцы всех четырех моделей семьи. Практически в большинстве семей модель несет в себе синтез всех других моделей, хотя самыми распространенными являются вторая и третья модели.

Рассмотрим факторы, влиявшие на формирование и развитие этих моделей. Полевыми исследованиями, проведенными нами в Сурхандарьинской, Наманганской, Ферганской областях и городе Ташкенте, установлено, что населением с точки зрения традиционных взглядов на роль отца в семье более позитивно воспринимаются вторая и третья модели и их смешанные формы. Например, по словам жительницы махалли «Самарканд дарвоза» г. Ташкента, «между отцом и детьми должна быть некая дистанция – отец должен иметь свое некое «величие», т.е. авторитет перед детьми, не вмешиваться в “мелочи” в

семье»<sup>1</sup>. По утверждению другой жительницы этой махалли, матери шестерых детей, «отец, чтобы иметь свое место в семье, должен соблюдать дистанцию в отношениях с детьми»<sup>2</sup>.

Согласно этнографическим данным и сведениям информаторов в семьях, где высок авторитет отца, дети неукоснительно выполняют все его требования и поручения, видя в нем справедливого и заботливого человека, главного кормильца и снабженца семьи.

Веря в жизненный опыт отца, дети считают, что только отец «все может сделать правильно», так как все важные задачи всегда решал отец. Эта уверенность исходит и от матери детей, которая стремится не умалять достоинства отца своих детей – «худжаина»<sup>3</sup>, как принято у узбечек называть своего мужа. Однако следует отметить, что порой отцы злоупотребляют своим положением, стремясь установить авторитаризм в семье посредством силовых методов. В основном это те из них, которые не добились настоящего уважения в семье со стороны жены и детей.

Во многих психологических и педагогических исследованиях по определению роли и места отца в семье падение авторитета отца в семье рассматривается как негативный фактор, угрожающий не только спокойствию семьи, но и развитию общества. «Ослабление отцовской власти в семье, – отмечает И.С. Кон, – величайшая социальная катастрофа, поскольку вместе с отцовством оказались подорваны все внешние и внутренние структуры власти, дисциплина, самообладание и стремление к совершенству. ...“Об-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. г. Ташкент, махалля «Самарканд дарвоза», 2007 г.

<sup>2</sup> То же. 2009 г.

<sup>3</sup> Худжаин – хозяин, начальник и т.п. жены.

щество без отцов” означает демаскулинизацию мужчин, социальную анархию, пассивную вседозволенность и т.п.»<sup>1</sup>. Следовательно, положение отца в семье, основанное на его авторитете, имеет значение в воспитании детей, прочности и благополучии семьи.

**Сохранение традиций в современных условиях.** Своеобразное влияние на семейные отношения, в том числе и на взаимоотношения отцов и детей, оказывает поступательное развитие страны. Усиление экономической дифференциации узбекской семьи приводит к дифференциации и процесса социализации в семье. Ныне вопрос лидерства напрямую связан со степенью роли отца или матери в экономическом обеспечении семьи. Вследствие этого на взаимоотношения родителей и детей оказывает влияние и то, кто обеспечивает семью. На вопрос, заданный детям, «кто экономически обеспечивает семью?», 46% ответили «отец», 12% – «мать», 42% назвали обоих родителей<sup>2</sup>.

Согласно результатам опроса родителей и детей, 73,9% детей видели отца «главой семьи», 9,6% – мать, а 16,5% детей вообще не сталкивались с подобными понятиями<sup>3</sup>, что говорит о добрых взаимоотношениях и взаимопонимании между родителями.

На вопрос, заданный нами родителям: «Кому больше должны подчиняться дети?» – 67,5% ответили «отцу», 10,5% – «матери», 22% – «тому, чье влияние сильнее»<sup>4</sup>. Полученные результаты опроса в общем порядке показали преимущество традиционных взглядов, отражающих лидерство отца в семье.

Попытаемся проанализировать факторы и условия, повлиявшие на формирование рассмотренных нами четырех моделей, с точки зрения времени. Исходя из проведенных интервью, личных наблюдений и исследований историко-этнографической и художественной литературы, можно сделать следующий вывод: взгляды о месте и положении отца в семье менялись поэтапно. Их можно подразделить на следующие три периода:

- тенденции, свойственные 1950–1960-м гг.;
- тенденции, свойственные 1960–1980-м гг.;
- тенденции, свойственные 90-м гг. прошлого столетия – до 2009 г.

На первом этапе традиционные взгляды о статусе, месте и роли отца в узбекской семье были свойственны почти всем узбекским семьям, а семьи, основанные на взаимном сотрудничестве отца и матери, составляли значительное меньшинство. В этот период были широко распространены первая и вторая модели семьи.

Именно на втором этапе стали отчетливо проявляться результаты экономической и духовной политики (пропаганда советского образа жизни, преследование религиозного образования и т.п.), проводимой в регионе советской властью. Советский режим оценивал традиционный статус отца в семье как «пережиток феодальных отношений» и вел пропаганду принципа «равного сотрудничества в семье». В конечном счете это привело к тому, что в некоторых семьях отцы, наравне с матерями выполнявшие функцию кормильца, продолжали требовать от жен полного выполнения традиционных обязанностей воспитателя, домохозяйки, признания воли мужчины в семье. Однако в целом во многих семьях усилилось взаимное сотрудничество между мужем и женой, повысилась степень искренности в отношениях между детьми

<sup>1</sup> Кон И.С. Ребенок и общество. С. 231.

<sup>2</sup> Итоги социологических опросов, 2009 г.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

и родителями, что значительно улучшило взаимоотношения в семье<sup>1</sup>.

Еще одна тенденция, свойственная данному этапу, – стремление отцов контролировать учебу детей и обеспечить им хорошее образование. Именно в этот период усилилось вмешательство отцов в личную жизнь детей на базе их сильной материальной зависимости от них.

Между тем, несмотря на появление новых тенденций относительно статуса отца в узбекской семье, традиционные взгляды продолжали иметь решающую силу. Причинами этого можно назвать аграрную направленность в экономическом развитии страны, большой процент узбекского населения в сельской местности (65–70%)<sup>2</sup>, медленный темп урбанизационных и миграционных процессов, что тормозило трансформацию традиционного образа жизни, так как многие городские узбеки компактно проживали в городских махаллях. Вышеуказанные факторы обеспечивали сохранение коллективного контроля и системы традиционных взглядов на статус родителей в семье. В частности, общество негативно воспринимало отцов, не умеющих управлять семьей, в том числе и детей, не уважающих своих отцов. С другой стороны, наличие образа жизни трехпоколенной семьи, обеспечи-

вало преемственность традиционных взглядов<sup>3</sup>. Здесь уместно отметить, что в узбекских семьях готовили детей к отцовству с подросткового возраста. Отец был образцом в семье для мальчиков. Если в семье не было отца (если он умер или семья была в разводе), его роль выполняли близкие родственники: дядя, дед и т.п.

Несмотря на активные призывы заниматься общественно-трудовой деятельностью, женщины придерживаются пассивной позиции. Так, в 1930–1980 гг. доля рабочих и служащих женщин составляла всего лишь 18–43%<sup>4</sup>. Кроме того, большинство узбекских женщин были многодетными<sup>5</sup> и главным образом занимались воспитанием детей, а не добивались статуса основного кормильца в семье.

<sup>3</sup> По переписи населения 1970 г., по общесоветскому показателю доля больших семей составляла 4,2% от общего количества семей в СССР, а в Узбекистане – 25%. Доля таких семей была высокой в основном в сельских местностях и составляла 33% от общего количества семей. См.: *Бўриева М. Ўзбекистонда оила демографияси*. Б. 28. С. Мирхасилов указывает на долю больших семей в пределах 25–35% от общего числа. См.: *Мирхасилов С. Социально-культурные изменения и их отражение в современной семье сельского населения Узбекистана // Советская этнография*. М., 1979. № 1. С. 8.

<sup>4</sup> Женщины в Республике Узбекистан. Ташкент, 1993. С. 12.

<sup>5</sup> Согласно сведениям, в конце 1980-х гг. в Узбекистане более 2 миллионов матерей добились звания «Мать-героиня», были награждены орденом «Материнская слава» и медалью «Материнства». В 1970 г. в Узбекистане количество новорожденных составляло 33,6% на тысячу человек, в 1980 г. – 33,8%, а в 1986 г. – 38,8%. Этот показатель по всему СССР составлял в среднем 17,4; 18,3 и 20%. См.: *Комилова Ф.К. Демографический потенциал Узбекистана*. Ташкент, 1991. С. 57. Например, в 1939 г. в Узбекистане каждая семья в среднем состояла из 4,3 человека, в 1959 г. – 4,6 чел., а в 1970 г. – 5,3 чел. См.: *Бўриева М.Р. Ўзбекистонда оила демографияси*. Б. 114. Заметим, что эти сведения не относятся только к узбекам, сюда включены все нации, проживающие в республике. Показатели были бы еще выше, если бы были сюда включены только узбекские семьи.

<sup>1</sup> См. об этом: *Ташбаева Т.Х., Савуров М.Д.* Новое и традиционное в быту сельской семьи узбеков. Ташкент, 1989. С. 32–41; *Сухарева О. А., Бикжанова М.А.* Прошлое и настоящее селения Айкыран. Ташкент, 1955. С. 171–234; *Жданко Т.А.* Внутрисемейные отношения // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 489–506; *Таитемиров У.* Современная социалистическая семья и тенденции ее развития. Тошкент, 1982; *Этнографическое изучение быта и культуры узбеков*. Ташкент, 1972, и др.

<sup>2</sup> По сведениям 1989 г., в республике проживали 2103 тыс. узбекских семей, из них 70,1% жили в сельской местности, а 29,9% – в городах. См.: *Бўриева М.* Ўзбекистонда оила демографияси. Тошкент, 1997. Б. 33.

Третий этап стал настоящим периодом испытания для традиционных отношений в узбекской семье, так как характеризовался глубокими противоречиями и негативными тенденциями в обществе. В частности, эти противоречия были отражены в следующих моментах: в первую очередь в конце 1980-х гг. имели место процессы восстановления религиозного и национального наследия нашего народа. В результате через изучение религиозной литературы появилась возможность получения религиозного знания о месте и статусе отца в семье<sup>1</sup>. Многие молодые люди стали понимать, что уважение и почтение к отцу является национальной ценностью, а отцы – придавать своему отцовскому долгу религиозное значение. С другой стороны, с переходом Узбекистана на рыночную экономику усилились миграционные (внешние и внутренние) процессы. В результате этого многие отцы начали покидать семьи в целях заработка уезжая в другие регионы<sup>2</sup> и страны<sup>3</sup>. По наблюдением автора, в одной из сельских местностей выехали на заработки 10–25% от общего числа жителей из которых большинство были семейными<sup>4</sup>. Следовательно, в этих семьях отцы на длительный период (от 6 месяцев до 2–3 лет.) потеряли возможность непосредственно контролировать воспитание своих детей. Кроме того, многие из них возвращались, не привыкнув к европейскому образу жизни.

В результате внутренней миграции снизилось количество больших семей и выросло число ма-

лых нуклеарных семей<sup>5</sup>. Под влиянием правил жизни в многоэтажных домах, отчужденности и утрате родственных связей стала рушиться преемственность национальных традиций.

Формирование рыночных отношений привело к росту доли женщин в общественном производстве. В 1990 г. из всех рабочих и служащих женщины составляли 44%, а в 1992 г. этот показатель достиг 47%<sup>6</sup>. В свою очередь стремление иметь меньше детей в семье усилило активность женщин в общественном производстве и дало женщине возможность стать основным кормильцем и содержанием семьи.

С развитием и широким внедрением информационных технологий, телевидения и Интернета в общество начали проникать нетрадиционные взгляды, свойственные другим странам и культурам, что способствовало изменению в некоторых семьях традиционных понятий о роли и положении отца.

Исследователи, изучая тенденции, свойственные 1990-м гг., подчеркивают, что формирование дружественных взаимоотношений отцов не только с сыновьями, но и с дочерьми свидетельствует «о демократизации отношений в семье», «уравнивании внимания родителей к своим детям обоих полов» и т.п.<sup>7</sup> На сегодняшний день взаимоотношения отцов и детей еще более свободны и искренни. Во многих узбекских семьях задача отца в качестве основного кормильца и

<sup>1</sup> Раньше эти знания приобретались в результате устных наставлений или посредством жизненного опыта.

<sup>2</sup> Больше в город Ташкент.

<sup>3</sup> Больше в города России.

<sup>4</sup> Записи автора: Сурхандарьинский вилоят Денауский туман, села Тол кишлок, Беш капа; Наманганский вилоят, Янгикурганский туман, села Искават, Узак, 2007 г.

<sup>5</sup> По сведениям Республиканского центра «Оила» («Семья»), такие семьи составляют 66,5% от общего количества семей в республике. См.: Каримова В.М. Ўзбекистонда оилаларни ижтимоий муҳофаза қилиш механизмлари / Оила: ижтимоий ҳимоя омиллари. Илмий – оммабоп мақолалар тўплами. Тошкент, 2007. Б. 8.

<sup>6</sup> Женщины в Республике Узбекистан. Ташкент, 1993. С. 12.

<sup>7</sup> Жданко Т.А. Состав семьи // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 501.

воспитателя рассматривается как позитивная ценность. В целом на сегодняшний день «стереотип образцового отца» воплощает в себе человека, любящего свою жену и детей, а также проявляющего заботу о них. Еще одним ключевым моментом служит то, что общественность Узбекистана стремится по мере возможностей сохранить традиционные ценности, в том числе традиционность в семейных отношениях.

Таким образом, подытоживая анализ, можно заключить следующее:

– система взаимоотношений отцов и детей у узбеков имеет многовековую историю и была сформирована на основе патриархальных отношений, а ислам в дальнейшем укрепил их и обеспечил им живучесть;

– на положение отца в семье значительное влияние оказывают экономические и духовные фак-

торы. Высокий статус отца в прошлом был укреплен в обществе его ролью не только как основного кормильца семьи, но и как воспитателя, снижавшего уважение не только детей, но и жены;

– несмотря на то, что в последние годы под влиянием рыночной экономики и процессов глобализации произошли некоторые изменения во взаимоотношениях отцов и детей, проведенные нами исследования показали, что положение отца как главы семьи и основного воспитателя в узбекской семье остается достаточно прочным и высоким. Итогом такого заключения служат результаты наших социологических опросов: 80% подростков-респондентов оценили своих отцов как глав семьи, 68% из них считают, что они должны подчиняться своим отцам, 70% из них уверены, что именно отец является ответственным в воспитании ребенка.



Амантур Жапаров,  
Элмира Токтакунова

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ВЕРОВАНИЯ КИРГИЗОВ

Значительная доля народных обычаев и праздничных обрядов приходилась на весенне-летний период календарного года, что обусловлено в первую очередь спецификой сезонных ритмов природы, с учетом которой была организована часть круглогодичной производственно-хозяйственной деятельности киргизов. В теплое время годового цикла проводились многие виды сельскохозяйственных работ, сопровождаемые различными ритуальными действиями и праздничными мероприятиями. Если одни из них соответствовали этому периоду естественным образом (например, вспашка), то другие могли специально «подгоняться» людьми (например, приплодная кампания). Киргизы принимали меры, чтобы молодняк у овец рождался весной<sup>1</sup>. Следует отметить, что и во втором случае также принимались во внимание особенность сезона и его положительная роль для хозяйства.

Именно в эту пору отдельные люди, семьи и целые общины прилагали большие усилия как для укрепления экономической базы, плодами которой они должны были пользоваться для обеспечения необходимыми продуктами питания и сырьем, так и для развития социальных отношений. Люди стремились ценить время, ибо хорошо представляли его значение для собственного благополучия. В противном случае невозможно

было рассчитывать на получение осеннего урожая, а также на пополнение поголовья. Поэтому люди в целом стремились проявлять такие качества, как ответственность, трудолюбие, оперативность в своевременном выполнении производственных задач. Не зря в народе говорилось *жаз жарыш* – весна состязание, *жаздын бир куну жыл багат* – одинь день весны целый год кормит.

Ранней весной, в марте, киргизы откочевывали на весенние пастбища, расположенные на равнинах и в предгорьях, недалеко от зимовки, чтобы за вегетационный период на зимних выпасах восстановился растительный покров. Здесь обычно преобладают влаголюбивые растения с мелкой корневой системой, вегетирующие в течение короткого периода. Эти выпасы получили название *көктөө* (весеннее пастбище), а время появления свежих трав – *көктөм*.

Период получения приплода требовал от людей большого физического напряжения. Множество народных поверий, обычаев и ритуалов, связанных с расплодной кампанией, обусловлены как доисламскими, так и мусульманскими представлениями, где переплетались элементы анимистических воззрений, природные и хозяйственные культы. Особое место занимали обряды магического характера. Многие овцеводы перед окотом прогоняли свои стада под Кораном. Происходило это так: на середине длинного ар-

<sup>1</sup> *Айтбаев М.Т.* Историко-культурные связи киргизского и русского народов. Фрунзе, 1957. С. 58.

кана привязывали священную книгу, и два человека с двух концов держали аркан таким образом, чтобы получились своеобразные «ворота», через которые проходили овцы и козы. К такому же ритуальному действию прибегали иногда и в других случаях, например при неприятном течении окота. Имел место и обряд, когда в загонах зажигали семь «свечей» (сделанных из ваты и чиевых стеблей), что якобы тоже могло оказать положительное влияние на окот. Киргизы-скотоводы широко применяли и обряд окуривания (*ысырыктоо*) загонив скота арчой, которая, по их представлениям, обладала очищающим свойством.

Выдоив молоко у первой окотившейся матки после кормления ягненка, его варили, полученное молозиво (*ууз*) ели все члены общины. Тут же читалась молитва, обращенная к покровителю овец – Чолпон-Ата. Совершая жертвоприношение, скотоводы говорили: «*Ак жалгасын, Чолпон-Ата колдосун, дитибиз ак, мал менен жан бирдей*» – «Пусть все святое сопутствует. Пусть дух Чолпон-Ата покровительствует. Наши помыслы чисты, скот и душа человека равноценны». Мифологический образ покровителя прочно утвердился в сознании людей, которые при неблагоприятных обстоятельствах, связанных с содержанием овец, всегда обращались за помощью к духу Чолпон-Ата и были уверены в поддержке.

После первого в сезоне отела из молока готовили национальное блюдо *эжигей* (творожный сыр) и устраивали угощение близким и соседям. Сывороткой, оставшейся при получении *эжигея*, натирали привязь (*желе*), произнося при этом «*ак жалгасын*» (да благословит белое). Элементом этого обряда было также чтение молитвы.

При несовсем удачном прохождении расплодной кампании некоторые владельцы стад приго-

няли их к священному месту (*мазар*) и оставляли здесь на ночь. Совершали ритуальное омовение (*даарат*) и читали молитву.

Иногда скотоводы прибегали к такому действию, также имеющему назначение уберечь стадо: заранее находили сухую голову собаки и вешали ее у края загона, она, по мнению киргизов, могла служить оберегом, защищая молодняк от сглаза. Некоторые овцеводы по внутренним краям своих загонив делали ямочки, куда после подстилки сухим пометом (*кык*) помещали ягнят и козлят. Подобные ямочки служили укрытием не только от холода и ветра, но и от посторонних глаз.

Приведенные нами примеры из практики традиционного поверья свидетельствуют об исцеляющей роли некоторых предметов или мест, являющихся, на их взгляд, священными. Ритуальные действия с использованием арчи, свечи или же священной книги – Корана позволяли скотоводам избавиться от влияния злых, темных сил, разных болезней.

В этот период достаточно строго соблюдалась система табуации. Прежде всего она касалась запрета на забой скота от начала до конца окотной компании, чего нельзя было допустить, даже в случаях, когда приезжали долгожданные и уважаемые родственники, гости. До завершения окота в пищу употребляли заранее заготовленное впрок вяленое мясо. Соседи, гости могли угощаться дома, но вместе с тем не имели права уносить с собой что-либо из угощения. Также строго запрещалось передавать в чужие руки молочные продукты (молоко, айран и т.д.) с наступлением сумерек. Однако было очень много семей, распространявших данный запрет на любое время суток. И это несмотря на то, что существовали правила, позволявшие забирать молочные

продукты (например, прикрыв сверху). Вечером не разрешалось давать другим и огонь (*чок*) для разведения костра. Информаторы рассказывают что среди богатых скотоводов встречались люди, которые не купались и не разрешали стирать белье в течение расплодной кампании<sup>1</sup>.

Такое обилие народных обычаев и поверий встречается и у других кочевых народов. Согласно представлению овцеводов, зарезанное животное могло повлечь за собой следующее пролитие крови, что крайне нежелательно повлияло бы на целостность стада. Строгий запрет на передачу чужим лицам огня, молочных продуктов был связан также со стремлением сохранить благополучие и достаток в семье.

Существовали и заговоры, заклинания, произносившиеся в процессе окота домашних животных, цель которых состояла в том, чтобы увеличить поголовье, сохранить его от болезней, хищных животных, воров и т.д.<sup>2</sup> В случае, когда у овцы погибал детеныш, чтобы уберечь мать от болезни и исчезновения молока использовали прием подпускания чужого детеныша. При этом последнему надевали шкуру павшего ягненка с расчетом на то, что овца в таком случае почувствует запах своего детеныша и будет продолжать давать молоко. Подпускание сопровождалось заклинанием *мал телүү (козу телүү)*. Заклинатель «уговаривает» овцу признать своего детеныша и выражает пожелание-мечту, что когда ягненок станет большим – будут деньги,

вырученные от его продажи. В случае, если овца детеныша не подпускала, то в словах звучит угроза, адресованная ей<sup>3</sup>.

Положительный эмоциональный настрой характерен для проведения обряда по поводу рождения телят. Выдоенное после отела молоко кипятили в котле и угощали соседей, родственников. Оставшееся на дне котла молоко (ууз) выливали в ковш и подносили ко лбу теленка. Коснувшись три раза лба теленка ковшом, произносили заклинание (*кылоолоо*), которое рассматривается как оберег. При его исполнении в некоторых районах как бы смазывали (втирали) молоко в голову, спину и заднюю часть тела теленка. Кстати, чтение заклинаний обычно являлось прерогативой женщин старшего возраста в каждом домохозяйстве. Женщина, которая совершала его, терла молозивом спину и хвост теленка, на который привязывали красную нитку, и произносила при этом:

*Кылоо, кылоо, кылоо,*

*Кылоо, кылоо,*

*Артта калба ууру алат.*

*Не отставай – воры уведут.*

*Астыга кетпе карышкыр жейт,*

*Не высовывайся вперед – волки съедят.*

*Ортодо жур.*

*Иди посередине.*

Рождение телят-двойняшек согласно традиционным представлениям было плохой приметой. Двойни у кобыл встречались редко, и это считалось также нехорошим предзнаменованием.

В течение семи дней с момента рождения верблюжонка запрещалось давать кому бы то ни было огонь. До того как новорожденный детеныш не пососет молоко матери, никому не по-

<sup>1</sup> В.Н. Басилов описывает обряд, связанный с запретом стричься во время отела, практиковался у туркмен-йомудов. См. *Басилов В.Н.* Хозяйство западных туркмен-емудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973. С. 189.

<sup>2</sup> *Баялиева Т.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 51.

<sup>3</sup> *Кумскова Н.В.* Заклинательные жанры в киргизском фольклоре // Известия НАН КР. 2000. № 2. С. 79.



зволяли пройти между ними. Когда верблюдица не давала возможность сосать своему детенышу *тайлак*, киргизы сажали двоих девочек на верблюдов, направленных в разные стороны, которые должны были говорить *төө жериди* (верблюды не подпускает детеныша)<sup>1</sup>.

Ряд поверий и обрядов связан с кастрацией баранчиков, проводившейся вскоре после завершения окота. Для выполнения этой работы кочевники нередко прибегали к услугам людей, имеющих большой опыт – *биттөөчү*. При этом старались пригласить хороших специалистов, у которых рука легкая (*колу жеңил*).

Дни недели также имели значение для киргизов-скотоводов – нежелательно было в неблагоприятные дни приступать к кастрации. Как рассказала нам Салый Ырсалиева (1909 г.р.), жительница с. Кызыл Жылдыз Нарынского района, киргизы выбирали из нескольких *биттөөчү*, по окончании работы ему устраивали угощение, одаривали подарками<sup>2</sup>.

Это справедливо и в отношении других видов животных. Так, операция по выхолощиванию жеребцов, несмотря на всю незатейливость, проводилась специалистами. В каждом айле встречалось 2–3 человека, которые за условную плату могли исполнить эту операцию<sup>3</sup>. Удаленные мошонки ягнят бросали в посуду наполненную айраном и оставляли в укромном месте, пока не заживет рана, затем их закапывали, или, по другим сведениям, отдавали собакам.

Согласно существовавшему обычаю жеребят в первый год не стригли. Поздней весной, у годовалых жеребят стригли гриву и хвост. У кобылок, оставшихся яловыми, какого бы возраста они ни были, обязательно стригли хвост и гриву. Стрижка производилась обычно в апреле<sup>4</sup>.

С наступлением весны при первом громе с целью вызвать обилие травы и молока скотоводы проводили обряд *дамбыр таш*. Этот обряд проводился ежегодно в один и тот же период календарного года. Скотоводы стремились стать соучастниками природных явлений, вызывая весенний дождь, поскольку состояние пастбищ и обрабатываемых участков зависело от наличия влаги. Постепенно песня-заклинание «*Дамбыр таш*» стала исполняться и детьми, которые призывали дождь обеспечить благополучную и богатую жизнь. Содержание песни сочетает пожелание, и просьбу, и требования, обращенные к природе<sup>5</sup>.

Т.Дж. Баялиева, описывая обряд, рассказывает: «Женщины выбегали из юрты с кожаным сосудом (*көнөк* – кожаное ведро с носиком, служащее подойником при доении кобылиц), в который был положен камень, производивший шум. Затем от порога юрты влево обегали ее три раза и при этом произносили:

«*Дамбыр таш,  
Дамбыр таш!  
Жер айрылып чөп чык!  
Желин айрылып сүт чык!»*

(«*Дамбыр таш, Дамбыр таш! Развернись, земля, и появись, трава! развернись, вымя, и появись, молоко!»*)

Произнося эти заклинания, они множество раз ударяли кожаным ведром по остову юрты.

<sup>1</sup> Рукописный фонд Центра манасоведения и художественной культуры НАН КР Инв. № (528) 307.

<sup>2</sup> *Жапаров А.З.* Традиционное скотоводство и социальная организация у киргизов: дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2002. С. 97.

<sup>3</sup> *Акмолдоева Б.Б.* Коневодство в системе традиционного хозяйства киргизов (конец XIX – начало XX в.): дис. ... канд. ист. наук. М. 1983. С. 169–170.

<sup>4</sup> Там же. С. 171.

<sup>5</sup> *Орозова Г.* Кыргыз балдар фольклорунун жанрдык составы жана поэтикасы. Бишкек, 2003. Б. 51–52.

После этого женщины выливали вправо от порога молоко, которое находилось на донышке ведерка, а само ведро вешали на решетчатый остов юрты (*кереге*) тоже с правой стороны»<sup>1</sup>.

Одним из широко распространенных весенних обрядов считался *Жер-Суу тауу*. Согласно данному обряду совершалось поклонение и жертвоприношение божеству Земли и Воды – *Жер-Суу*. Такой ритуал проводили два раза в течение круглогодичного производственного цикла: первый раз – весной, когда горы покрывались свежей растительностью и начинался окот мелкого скота (овец), а второй – поздней осенью, готовясь к перекочевке на зимние стойбища, чтобы провести самый тяжелый сезон года. В Чон-Кемине ежегодное жертвоприношение совершали перед кочевкой на летние пастбища. Жертвовали по одной скотине с юрты или вскладчину несколько человек. Скотина должна была быть по возможности без изъяна, а масти не придавали особого значения<sup>2</sup>.

В проведении обряда *Жер-Суу* важное значение имели социальные и родственные связи, поскольку обычно в жертву животное приносило несколько семей, хотя бывали случаи, когда отдельная семья делала это самостоятельно. Кроме того, женщины специально готовили для этого дня пищу. Все члены общины собирались преимущественно на берегу реки или на холме. Когда все были в сборе, каждая группа вставала около своего жертвенного животного, а один из почетных аксакалов произносил благословение – *бата* с пожеланиями здоровья, благополучия, плодородия.

<sup>1</sup> Баялиева Т.Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. С. 35–36.

<sup>2</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 228.

Пока варилось мясо, присутствующие угощались, обменивались мнениями относительно решения хозяйственных проблем, обсуждали перспективные планы. Большой интерес представляли мнения народных знатоков природы (*эсенчи*). После того как съедали жертвенное мясо, вновь совершали молитву – *бата*, обращенную к божеству *Жер-Суу*. В ней говорилось о повседневных нуждах людей, содержалась просьба оградить их от стихийных бедствий, несчастий. Согласно полевым материалам Т.Дж. Баялиевой, у тянь-шанских киргизов, перед тем как резать жертвенных животных в честь божества *Жер-Суу*, принято готовить специальную деревянную чашу. На дно чаши клали вначале соль, поверх нее – вату и только после этого пускали кровь жертвенного животного. Каждый хозяин и члены его семьи подходили к чаше. Обмакнув палец и жертвенную кровь, глава семьи ставил знак на лбу каждого члена семьи<sup>3</sup>.

Подготовка к перекочевке на летние пастбища улучшала настроение всех кочевников, независимо от возраста. Люди ждали наступления этих дней с нетерпением. Возможность подняться на красивые летние пастбища с альпийскими лугами, где чувствовали себя привольно не только скот, но и люди, естественно, способствовала проявлению положительных эмоций. Поэтому перекочевка на летнее кочевье с зимней стоянки превращалась в настоящий праздник<sup>4</sup>. В день перекочевки мужчины, женщины и все дети надевали свои лучшие одежды. Весь домашний скarb навьючивали на лошадей, верблюдов и волов. Лошадей покрывали чепраками

<sup>3</sup> Баялиева Т.Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. С. 38.

<sup>4</sup> Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 187.

и попонами, особо украшали верблюдов. Концы навьюченных деревянных частей юрты – жерди (*уук*), решетчатый остов (*кереге*) заворачивали специально предназначенными для этой цели войлочными изделиями быта – *кийиз* *учтук*. Скарб обычно покрывали коврами и яркими паласами. Наиболее дорогие вещи (самовары, сундуки, подносы) привязывали сверху. Состоятельные кочевники поводки-*буйла* верблюдов изготавливали из шелка и шкуры. Таких нарядно убранных верблюдов вели девушки и молодые женщины<sup>1</sup>.

За день до перекочевки откочевывающие устраивали для остающихся коллективное угощение – *ажыраиш аяк*. Приглашенные давали свои благословения и пожелания, чтобы пастбище было достаточным и скот набирал вес. На следующий день соседи приходили уже для того, чтобы разбирать переносные жилища – юрты (*боз үй*), палатки (*алачык*), связывать их по частям и навьючивать.

Приведем воспоминания Л.Ф. Костенко, который живо описал перекочевки киргизов из племени *бугу*. «Люди наряжаются в лучшие одежды, лошади покрываются цветными и дорогими материалами. Впереди идет хорошенькая девочка... она как бы открывает шествие... За ней следует старшая жена, а потом остальные жены хозяина. Мужчины же шли стороною и охотились либо с ружьями, либо с беркутом и соколом». Костенко отметил, что «на выюках сверху привязывались самые лучшие и блестящие вещи, которые привлекали внимание и свидетельствовали о богатстве хозяина. Русские подносы, сундуки, обитые жестью, самовары – все это непременно

выставлялось напоказ, на зависть тем, у кого таких вещей нет или они похуже»<sup>2</sup>.

У киргизов существовал обычай, как *көчтү сыйлоо* (угощение кочевки). Он был известен в народе так же, как *көч алдын тосуу*, *көч коюн байлатуу*, *ак ичирип ак бата берүү*. Смысл обряда заключался в проявлении уважения к кочевке. По пути на летнее пастбище представители других кочевых общин, завидев кочевку, выходили для того, чтобы встретить ее. С собой они брали традиционные напитки из молока и зерна – *кымыз*, *айран*, *ачымал*, *максым*. По обычаю необходимо было оказать гостеприимство совершающим перекочевку с одного сезонного пастбища на другое. Существовало неписаное правило, по которому местные жители обязаны были встречать и провожать кочевку, если она проходила через их стойбище. Встречая кочевку, они громко произносили пожелание *Көч байсалдуу болсун!* («Пусть будет перекочевка спокойной!») Затем угощали проезжающих напитками, иногда напиток подносили только тому, кто возглавлял кочевку. В тех случаях, когда встречались близкие родственники, друзья или сваты, их приглашали домой и угощали мясом специально зарезанного в честь путников барана.

Женщины, оставшиеся недавно вдовами, по обычаю должны были облачиться в кочевой путь в траурную одежду. Встречающие выражали им свои соболезнования и подносили напитки (*суусундук*). Один из наших информаторов отмечал, что вдова начала исполнять плач *кошок*, когда кочевка доходила до очередного стойбища через которое пролегал маршрут.

Наиболее важным компонентом обряда *көчтү сыйлоо* являлись молочные продукты, имеющие

<sup>1</sup> Рукописный фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР. Инв. № (336)123.

<sup>2</sup> Русские путешественники и исследователи о киргизах / под ред. Б.В. Лунина. Фрунзе, 1973. С. 194.

сакральное значение. Утоляя жажду такими напитками, люди желали себе и другим благополучия<sup>1</sup>. От теплого приема кочующие получали положительный заряд и позитивно настраивались на летний сезон. Высказывая признательность за внимание устроителям угощения, прощались и продолжали свой путь.

В Чуйской долине зафиксирован обычай *көч кой*. Он предоставлял права свату и его близким родственникам беспрепятственно захватить одного барана из стада отца их зятя, если кочевой маршрут проходил рядом. Если сват, совершающий перекочевку, был богатым скотовладельцем, то вместо барана могли поймать жеребенка. Такое животное независимо от его вида называли *көч кой*. Тесть, как правило, устраивал для сватов угощение, зарезав какое нибудь животное (часто это был баран). Некоторые преподносили свату и зятю одежды (*кийит*). При этом ими учитывались захваченный вид скота, чтобы угощение и подарки были эквивалентны. Данный обычай применялся только при первом прохождении кочевки отца зятя рядом со стойбищем свата. В другом же случае, когда тесть сына перегонял свое стадо и совершал перекочевку по маршруту близко к свату, нельзя было забрать животное в качестве *көч кой*. В народе не встречалась традиция два и более раза захватывать скот свата<sup>2</sup>. Как видим, выход на летние пастбища всегда был для кочевников большим праздником в трудовом календаре и сопровождался рядом народных обычаев с коллективными угощениями, ритуальными действиями.

<sup>1</sup> Абдракманов С. Дүйнө элдериндеги көчмөндөр жана коомдук өнүгүүлөрдөгү орду. Бишкек, 2006. Б. 85–86. См. также: Рукописный фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР. Инв. № 635(5273).

<sup>2</sup> Рукописный фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР. Инв. № 635 (5273).

На летней стоянке вновь прикочевавших встречали ранее прибывшие новые соседи. Они помогали быстро снимать грузы с вьючных животных, а затем выбрать ровное место и установить юрту – *боз үй*. Пожилые люди, обращаясь к главе кочевки, давали благословение: «*Конуш жайлуу болсун, өрүш малга толсун!*» («Пусть стоянка будет удобной, а пастбище – полно скотом!») В это время женщины готовили горячую пищу для угощения только что прибывших соседей. Позже приходили женщины из соседних кочевых общин с угощениями. В ходе трапезы и чаепития высказывались пожелания, чтобы хозяева хорошо провели летнее время. Этот обряд был известен как *өрүлүк*<sup>3</sup>.

В начале летнего сезона среди киргизов-скотоводов проводился цикл обрядов, связанных с традиционным напитком кумыс. *Желе тартмай* (установление привязи) был самым первым обрядом этого цикла. Выбор места и установление привязи для жеребят сопровождалось приготовлением праздничной пищи *боорсок*, *бешбармак* и др. Обряд *кулун байламай* проводился в связи с привязыванием к привязи жеребенка-сосунка (*желе*) в этот же день. По этому поводу приглашали гостей, совершали жертвоприношения, произносили молитвы, адресованные предкам – *арбаку* и покровителю лошадей – *Камбар Ата*, благословляли семью устраивающего обрядовое угощение. Высказывались, к примеру, такого рода пожелания: «*Кулун тайын жөрөлгөлүү, сабаң көрөнгөлүү болсун, Камбар-Ата колдосун!*» («Пусть ваши жеребята будут с удачливыми приметами, а в сосуде для приготовления кумыса не иссыкает закваска, да покровительствует Камбар-Ата!»). Обрядовая трапеза устраивалась на

<sup>3</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 74.

одном из концов привязи. Кстати, еще до того, как жеребят привязывали, совершался ритуал, связанный со смазкой привязи – *желе сметаной* – *каймак*, топленным маслом – *сары май*. Следует отметить, что всю привязь не смазывали, поскольку выполнение такого ритуала носило символический характер. Этим действием скотоводы хотели вызывать изобилие кобыльего молока. В эти дни особенно активно приводился в готовность весь необходимый для молочного сезона инвентарь: толстые веревки – *аркан*, *колы казык*, кожаные сосуды – *саба*, *чанач*, *көөкөр*, *көнөчөк* и т.д. Участники, находились в приподнятом, бодром настроении, участвовали в привязывании жеребенка к привязи, приговаривая: «*Бугун кулун байласак, жакында кымыз бузат экенбиз*». – «Если мы сегодня привязываем жеребенка, то скоро будем пить первый кумыс».

Получение первого в сезоне кумыса сопровождалось обрядом *кымыз бузмай*. В этом случае также приглашались гости, которых угощали не только мясом, но и кумысом. Неотъемлемой, возможно самой главной, частью этого обычая было ритуальное действие, которое выражало пожелание достатка, изобилия всей общине и народу в целом. Стержневой идеей таких обрядов является культ плодородия.

После выхода всех соседей на летние стоянки в течение летнего времени семьи кочевников, расселившихся недалеко друг от друга, устраивали поочередное коллективное угощение *шерине*. При этом решение об организации летнего группового угощения принимали обычно в доме одного из потенциальных участников *шерине* за коллективной трапезой. На сборе решали, какого возраста овцу следует резать каждому участнику обряда, а также согласовывали очередность. Для определения, кто за кем должен устраивать

угощение, вытягивали жребий. Если количество семей было ограничено, предпочитали ягненка, родившегося текущей весной, так как вкусовыми качествами его мясо превосходило мясо взрослых овец. Нередко кто-то сам проявлял инициативу и начинал коллективное угощение, за которым начинали приглашать на *шерине* другие участники в зависимости от их возможностей (*шартына жараша*). В *шерине* участвовали, как правило, муж и жена. Нередко они брали с собой кого-нибудь из детей младшего возраста. В таком поочередном коллективном угощении могли участвовать до 10–12 семей в зависимости от близости их расселения на одном пастбище. Основными видами пищи были, естественно, вареное мясо и кумыс. Из внутренностей готовили такие лакомые блюда, как *быжы*, *жөргөм*, *олобо*<sup>1</sup>. Распределение кусков мяса между сотрапезниками несколько отличалось от обычного, где, несомненно, учитывались половозрастные факторы и социальное положение гостей. Следует отметить, что специфика этого обычая связана с организацией коллективной трапезы, которая уравнивает статус всех участников в такие дни. Во время праздничного обеда принято шутить, веселиться, иногда допускался оживленный спор, сотрапезники рассказывали интересные истории, легенды и предания. Участники *шерине* могли уносить с собой кусок мяса *устукан*, обрядовый жареный хлеб *боорсок*, сладости для детей и др.

<sup>1</sup> См. *Айтбаев М.Т.* Пища киргизов XIX и начала XX в. // Труды Института истории АН Кирг. ССР. Сер.: «Обществ. науки». Т. V. Вып. 1. (История), Фрунзе, 1963; *Кочкунов А.С.* Система питания кыргызов (опыт этнологического анализа соотношений традиций и инноваций) // *Manas universiteti. Sosyol bilimler dergisi*. № 8. Бишкек, 2003. С. 213–233; *Асанканов А., Осмонова Б.* Обрядовая пища кыргызов и их этнографические параллели // Труды междунар. науч. конф. 17–18 июня, г. Ош. Ч. 2. Ош, 2002. С. 98–106.

Представители социальной категории *жатакчы*, занимающиеся преимущественно земледелием, обычно организовывали *үй шерине*. Летом они расселялись небольшими группами в удобной для пастбы скота местности, расположенной неподалеку от пахотных участков. В *үй шерине* участвовали либо шесть, либо двенадцать семей. Каждый участник должен был забить жирного и крупного ягненка, родившегося в текущем году (*күрпөң козу*).

По обычаю, начинавший *үй шерине* варил мясо ягненка у себя дома. Затем распределял на шесть или двенадцать частей (*он эки мүчө*) – по числу участвующих семей. На каждую из шести чашек хозяин добавлял равные числа ребер (*кабырга*), позвоночника (*омуртка*). Распределенные куски вареного мяса с лапшой (*кесме*) уносили домой члены участвующих семей. Не допускалось отдавать каждый раз одному и тому же домохозяйству голову (*баши*) и подвздошную часть (*жамбаши*). Двенадцать разных частей скота до завершения указанного угощения должен был получить каждый из участников *шерине* по кругу в порядке очередности. Поэтому важно было учитывать кому, какой кусок доставался прежде. Разделенное мясо ели в своих семьях, со своими детьми. Перед закланием ягненка обязательно приглашались все участники *үй шерине* на совершение *бата*.

Летом на высокогорных пастбищах устраивался грандиозный праздник – *үлүш*. Он проводился довольно помпезно один-два раза в сезон с участием большого количества приглашенных и комплексом развлекательных мероприятий. *Үлүш* предусматривал прежде всего угощение поселившихся на одном обширном летнем пастбище скотоводами, обитающими в этот сезон года на соседнем пастбище. Причем на такое уго-

щение приглашали не только выходцев из знати, но и уважаемых пожилых людей – *аксакалов*. На *үлүш* должны были приехать все, включая бедных – *кедей*, *букара*, обитающих на соседней левобережной. *Үлүш* не был лишь коллективным угощением. Он становился своеобразной праздничной церемонией, в рамках которой проводились различные народные игры и развлечения<sup>1</sup>.

Инициатива проведения *үлүш* принадлежала, как правило, возглавлявшему племя и род *манану*, а также богатым скотоводам – *бай*, которые организовывали этот сезонный праздник. Нередко устроители резали для угощения все виды животных – *төрт түлүк малдан*. Их количество обуславливалось численностью гостей. Так, по сведениям выходца из Чуйской долины, кочевникам приходилось резать по этому поводу нередко до 10 голов овец, 2–3 лошадей<sup>2</sup>.

Наряду с коллективными трапезами гости и хозяева становились участниками и свидетелями различных развлечений и состязаний. Гости рассаживались в круг на ровном месте и в качестве болельщиков наблюдали за такими видами народных единоборств, как борьба – *күрөш*, перетягивание каната – *аркан тартыш*, силовая борьба всадников – *эңиш* и др. Затем участники праздника рассаживались на противоположных сторонах, так как начинались конные скачки. Обычно сначала устраивался *кунан чабыш* затем *ат чабыш*<sup>3</sup>. Завершал развлекательную часть

<sup>1</sup> О народных играх см.: *Омурзаков Д., Саралаев М.* Киргизские народные виды спорта и народные игры. Фрунзе, 1981; *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – нач. XX в. Л., 1984; *Тыныбеков А.* Кыргыздын улуттук оюндары // Кыргыздар. Бишкек, 1993. Б. 530–584; *Илебаев А.К.* Киргизские игры и развлечения. Бишкек, 2004.

<sup>2</sup> Рукописный фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР. Инв. № (5241).

<sup>3</sup> Там же. Инв. № 312 (533).

один из широко распространенных видов конноспортивных состязаний – козлодрание – *улак тартыш*. Данная игра требовала от игроков хорошей физической и психологической подготовки, ловкости, выносливости.

В ходе *улуша* люди живо обменивались мнениями о состоянии пастбищ, степени нагула животных, рассказывали генеалогические предания и легенды, любопытные увлекательные истории. Участников торжества нередко развлекали сказители эпических произведений – *манасчы*, *семетейчи*, акыны-импровизаторы – *төкмө акын*, музыканты – *комузчу*, *кыякчы*, которые выполняли свои непосредственные общественные функции, демонстрируя слушателям свои творческие способности. Скотоводы получали положительный эмоциональный заряд, удовлетворив в какой-то степени духовные потребности.

Таким образом, *улуш* представлял собой один из сезонных праздничных обрядов, который отличался помпезностью и грандиозностью. В нем участвовало большое количество кочевников разного социального статуса и возраста. Это был огромный праздник для киргизов-кочевников, оказывающий существенное влияние на формирование и развитие их самосознания. Здесь проявлялись такие положительные качества киргизов, как гостеприимство (*меймандостук*), чувство солидарности (*ынтымак*), уважение народных традиций (*элдик салтты сыйлоо*) и др.

Земледельческая отрасль всегда имела экономическое, социальное, культурное значение для киргизов. Этим обусловлена богатая обрядность сельскохозяйственного характера. Обряды проводились в зависимости от биологических ритмов природы (сезонных изменений) и были направлены на получение богатого урожая, сохранение посевов от стихийных бедствий и т.д.

Этнографическое изучение календарных обычаев, обрядов, поверий киргизов, кроме прочего может способствовать прояснению характера хозяйственных и культурных связей, особенностей взаимовлияния в области земледельческого хозяйства с соседними народами.

Весенний сезон начинался с празднования *Нооруза* – одного из наиболее торжественно отмечаемых повсеместно праздников. Как известно, этот древний зороастрийский праздник, получивший государственный статус в Иранской империи, был унаследован также потомками народов Средней Азии и Казахстана. В нем в своеобразной форме переплетались черты этого среднеазиатского земледельческого праздника с остатками местных древних культов<sup>1</sup>.

*Нооруз* – праздник труда, добра, обновления, духовного обогащения людей. Как и у других народов, его празднование, приходилось на день весеннего равноденствия. Киргизы-кочевники радовались положительным переменам, происходящим в природном ритме, когда не совсем приветливая, затяжная, холодная зима уступала свои позиции долгожданной весне. О наступлении весеннего сезона люди узнавали, кроме прочего, по прилету таких перелетных птиц, как скворец (*чыйырчык*), красная утка (*аңыр*), кукушка (*кукук*), которые извещали кочевников об уходе зимы и начале очередного весеннего сезона.

В высокогорном Нарынском регионе наступление нового года – праздника *Нооруз*, согласно народному счислению, приходилось на месяц *чын куран*. Календарное время, когда последний день года завершался и начинался первый день нового круглогодичного цикла, предки киргизов

<sup>1</sup> Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 180.

обозначали также терминами «*Жыл ажыраш*», «*Оруздама*».

Старшее поколение хорошо помнит, что описываемый народный праздник отмечали повсеместно до 1950-х гг., после чего он стал постепенно забываться, рассматриваясь в советской идеологии как пережиток прошлого. Тем не менее такой светлый трудовой праздник не выхолощен из памяти народа, оставаясь частью его духовной культуры и традиционного календарного знания. Подобная ситуация сложилась и в Казахстане. Так, Дж.Х. Кармышева в этой связи отмечает, что «традиция празднования Наурыза продолжала бытовать во многих местах Казахстана даже после коллективизации и стала отмирать лишь в послевоенные годы. В отдельных районах она жила (в среде старшего поколения) еще в середине 60-х гг. а в некоторых местах не исчезла полностью и в настоящее время»<sup>1</sup>. Возможно, этому способствовало использование основного содержания древнего праздника в создании новых советских обрядов и праздников<sup>2</sup>. Однако в календаре киргизов *Нооруз* приобрел вновь значение того торжественного события, каким он был раньше.

В конце 1980-х гг. киргизы вновь стали праздновать *Нооруз*, который был возвращен народу в качестве народного праздника указом Президента страны в 1991 г. С этого времени 21 марта считается красным днем календаря, а *Нооруз* – официальным праздником государственного масштаба.

<sup>1</sup> Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 50.

<sup>2</sup> См.: Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985; Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1974; Руднев В.А. Советские обычаи и обряды. Л., 1986.

Обычно с приближением праздника в отдельных семьях, общинах предпринимались всяческие усилия, чтобы достойно встретить его. Люди приводили в порядок свои жилища, окрестности домов, загоны и хозяйственные постройки. Готовили продукты питания и зерно для приготовления ритуальных блюд, забивали жертвенных животных. По возможности заказывали праздничные одежды и ювелирные украшения из драгоценных металлов и камней. Интерьер жилища оформляли традиционными предметами домашнего быта, красиво декорированными различным орнаментом.

Незадолго до праздника заготавливали ветки можжевельника (*арча*) и дикую руту (*адырашман*), которые использовались для совершения ритуальных действий. Известно, что указанные виды растений имели значение и в обрядах жизненного цикла человека, а также как имеющие очистительную силу.

Уже накануне наступления праздника *Нооруз* в обществе царил благоприятная, доброжелательная атмосфера, что позитивно отражалось на отношениях как индивидуумов, так и групп и общин. Этот праздник настраивал людей на проявление благородства, толерантности, щедрости. В дни торжества прекращались вражда, распри, ссоры и высказывались только добрые пожелания. Одна из фундаментальных идей праздника – прощение друг друга за нанесенные обиды и проявление толерантности. В ходе подготовки, как и в дни празднования описываемого календарного торжества, в обществе царил атмосфера всеобщего благорасположения. Это было связано с поверьями, связанными с торжеством справедливости, совершенства.

Наступивший новый год киргизы-кочевники встречали с чистыми помыслами в прекрасном



настроении. При этом повсеместно готовились богатый *дасторкон*, который не только собирал большое количество сотрапезников, но имел символическое значение, связанное с достатком, изобилием. Обилие разнообразной пищи, по древним поверьям, должно привести к тому, чтобы год сложился благоприятным и плодородным для общества. Считалось, как встретишь новый год, так его и проведешь.

Одним из основных компонентов праздника был сбор всех членов каждой общины вокруг костров, которые разжигали на местах своего обитания. Киргизы всегда верили в очистительную силу огня, поэтому перепрыгивали через костер. Снимали верхние одежды и трясли ими поверх пламени, не позволяя при этом сгореть. Такое ритуальное действие было центральным звеном праздника, при этом люди получали возможность изгнать все злое и негативное, оставив добрые и позитивные помыслы. Перепрыгивая через костер, люди вслух произносили: «*Сенин кызыл жүзүң мага, менин кумсарган жүзүм сага!*» – «Мне твой красный цвет а тебе – моя бледность!» Этим они призывали, чтобы красный цвет, символизирующий здоровье, достался им, а бледность, сопровождающая болезни, сгорела в пламени. Таким образом, участники празднества стремились воспользоваться очищающей силой огня, положительное воздействие которого, согласно поверьям, многократно увеличивалось в праздничные дни<sup>1</sup>. Здесь же, у огня, произносили слова, направленные на очищение от несчастий и бед, постигших в

прошлом году, чтобы перейти «чистым» в новый год.

Окуривание арчей жилищ, хозяйственных помещений – *аластоо* является одним из важных составных частей ритуального комплекса<sup>2</sup>. Обычно его совершали пожилые многодетные женщины с пожеланиями обществу очищения огнем от разных несчастий и бед и перехода в новый год «чистым».

Следует сказать, что в зависимости от способности, женщины, которые совершали окуривание, могли сочинять и более объемные тексты с хорошими поэтическими рифмами. Дымом горячей арчи бабушки изгоняли из всех углов жилища болезни, злых духов препятствующих добрым начинаниям. Некоторые родители приобретали или заказывали для своих грудных детей колыбели (*бешик*), изготовленные из арчи, что оказывало, по широко распространенному мнению, положительное влияние на здоровье ребенка.

Этот праздник невозможно представить без специально приготовленных ритуальных блюд. В зависимости от особенностей хозяйственно-культурной традиции в южной и северной частях страны готовили две разновидности каши. Так, на юге, где земледелие играло не менее важную роль, чем скотоводство, женщины готовили *сүмөлөк* из пророщенной для этой цели пшеницы<sup>3</sup>. Здесь необходимо учесть историко-культурные традиции, уходящие своими корнями в

<sup>1</sup> Асанканов А., Малтаев К.Ж. Обряды культа огня у киргизов // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. Бишкек, 1998; С. 135. Жапаров А.З., Токтомадова А.Р. Празднование Навруза (Нооруз) в Кыргызстане // Цивилизации скотоводов и земледельцев в Центральной Азии. Самарканд– Бишкек, 2005. С. 272.

<sup>2</sup> Баялиева Т.Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. С. 48; Жапаров А.З. Нооруз майрамы киргыздарда // Вопросы истории Кыргызстана. Бишкек, 2006, № 1. Б. 109–110; Жапаров А.З., Токтомадова А.Р. Празднование Навруза (Нооруз) в Кыргызстане. С. 272–273.

<sup>3</sup> О приготовлении ритуальной каши сумолок и связанной с ним суеверных представлениях см.: Асанканов А., Малтаев К.Ж. Обряды культа огня у киргизов.

глубокую древность. В данном случае, имеются в виду обычаи *саков хаумаварга*, обитавших на юге и занимавшихся преимущественно земледельческим хозяйством.

Вторая разновидность каши известна под названием *көжө*, *нооруз көжө*, которая характерна была для северной части Кыргызстана, где доминировало подвижное скотоводство. Указанные разновидности каши различались не только названием, но и способами приготовления.

В ходе подготовки к встрече праздника приводились в надлежащее состояние ирригационные сооружения, поскольку уже начиналась вспашка. В некоторых районах, где была затяжная зима, весенние полевые работы начинались чуть позднее. На очистке каналов от ила, сорняков, их ремонте работали члены одного территориально-соседского сообщества, пользующиеся одной магистральной оросительной сетью. Для членов общин торжественным и радостным событием был выход на обрабатываемые поля, где вспахивали первую борозду. Непосредственно на поле организовывали коллективные угощения, читали молитвы, высказывали друг другу добрые пожелания. Участники просили у бога-земледелия – *Баба дыйкан* изобилия зерна для общины и народа в целом. Во многих местах совершали жертвоприношения в его честь.

По традиции, право провести первую борозду (*алгачкы бороз*), как и у соседних узбеков и таджиков, предоставлялось почтенным аксакалам, пользующимся заслуженным авторитетом у населения. При этом учитывали также степень накопленного опыта в области ведения земледельческого хозяйства, благодаря которому всегда удавалось собирать высокий урожай. Естественно, предоставление такого права уважаемым людям пожилого возраста носившее символический

характер, должно было способствовать достижению плодородия и богатства. Хозяева земельных участков часто преподносили аксакалам в подарок продукты или одежду. После выполнения соответствующих ритуалов крестьяне продолжали работать на своих полях.

В честь праздника устраивались различные национальные игры и развлечения, имеющие в основном состязательный характер. Молодежь принимала участие в таких видах народных игр, которые способствовали установлению, поддержанию и расширению дружеских связей, развитию находчивости и быстрой реакции, требовали от участников чувства ответственности как за себя, так и за свою команду. К такому виду развлечений относится, в частности, *ак чөлмөк* (ночная игра, состоящая в забрасывании и отыскивании кости или палки), в которую на праздниках играли юноши, девушки а также дети. Они развлекались также такими играми, как *ак-терек-көк-терек*, *жоолук таштамай* (детская игра напоминающая «разрывные цепи»).

Началом годового земледельческого цикла является вспашка полей. По древним поверьям киргизов, вспашку земли, как и другие земледельческие работы, следовало начинать в «удачные» дни. Такими днями для них были обычно *шаршемби* (среда) или *бейшемби* (четверг). В семьях, общинах специально ожидали эти дни недели, чтобы легче было провести посевные и другие работы. В период сева каждую горсть пшеницы благословляли. Самые лучшие пожелания, чаяния, и стремления людей тоже четко отразились в данном ритуале.

Сев зерновых культур киргизы традиционно начинали словами: «*Бисмилла рахман рахим*». Если, к примеру, у туркмен этот обычай соблюдался в зависимости от региональных

особенностей, то у киргизов он был общим для северного и южного регионов, если даже при этом учитывать региональные различия в хозяйственно-культурной традиции. Кроме того, для удачного сева приглашали иногда старейшего человека, у которого, как говорится, была легкая рука (*колу жеңил адам*). Ф.А. Фиельструп писал, что в Чуйской долине первую горсть из мешка дает сеятелю кто-нибудь и просит себе (благ) от Бога<sup>1</sup>. Известно, такой обычай существовал и у соседних народов. Культ *Баба дыйкан* как мифического покровителя земледельцев распространен во всех регионах Кыргызстана<sup>2</sup>. Поэтому с его благословения и надо начинать всякую работу на земельных участках. Для жителей села Ак-Таш Карасуйского района Ошской области *Баба дыйкан* – самый старый и почитаемый человек в селе, который и «начинает» сев открывая начало весеннее-полевых работ.

Другим наиболее почитаемым персонажем в мифологии народов Востока выступает святой *Хызр*<sup>3</sup>. Киргизам он был известен под именами *Кыдыр-Ата* и являлся священной фигурой. К его поддержке люди прибегали не только в связи с сельскохозяйственными работами, но и в других ситуациях. К примеру, когда кто-то собирался в дальний путь, говорили: «*Жолуң шыдыр болсун, жолдошуң Кыдыр болсун!*» – «Да будет путь твой гладок, спутником твоим да будет Кыдыр!» В представлениях киргизов он является дарите-

лем изобилия, удачи, доброжелателем и покровителем добрых людей, тружеников и путников.

Вдохновителя добрых помыслов и поступков в земледельческой отрасли *Кыдыр-Ата* называли также *Хызр (Хызр)*. Одна из информаторов из с. Мангыт Араванского района Ошской области рассказала Э. Токтакуновой что «*Хызр* – святой, покровитель смелых и доблестных. Каждый мужчина в течение всей жизни может трижды встретить его. И он может стать обладателем удачи при условии, что трижды узнает *Хызр-Ата* и скажет: «*Ассалоом Алейкум!*» У киргизов существует поверье, что *Хызр* может явиться в образе животного, поэтому важно не упустить случай и попросить у него благословения. Если человеку повезет встретить этого покровителя, то его жизнь может измениться к лучшему. *Хызр* встречается только тем молодым людям (*жигит*), которые в ладу чистой совестью и с добрыми помыслами. Как правило, он является человеку в возрасте 21–22 года, а после уже или в 25, или 40–50 лет. Увидевшие *Хызр-Ата* считаются счастливыми. В этой связи, когда человек добивался успехов в повышении социального статуса или уровня материального благополучия, люди говорили: «*Кыдыр даарыды*» – «Кыдыр дал счастье». Святого *Хызра* могут встретить и женщины, но только избранные, и это явление редкое. Киргизы говорят, чтобы узнать его, надо пощупать большой палец правой руки, поскольку кости в этом пальце у него не бывает – это и есть отличительный знак *Кыдыр-Ата*.

Конечно же, когда начиналась земледельческая работа, да и вообще повседневная деятельность, земледелец уповал на милость и помощь самого Бога. Но наиболее близкими божествами оставались всегда *Баба дыйкан* и пророк *Кыдыр*. Сев начинал самый почитаемый и уважа-

<sup>1</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. С. 195.

<sup>2</sup> Токтакунова Э.Ж. Культ плодородия в земледельческой обрядности кыргызов // Материалы 1-го республиканского этнологического семинара, посвященного 70-летию этнографа Какен Мамбеталиевой. Бишкек, 2007. С. 285–289.

<sup>3</sup> Басилов В.Н. Хозяйство западных туркмен-емудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования.

емый человек общины. Традиционно в начале сева семь горстей специально предназначались не для семьи. После совершения этого обряда, приступали к севу, при этом говорили следующие слова: «Баба Дыйкан колдосун! Береке пайыз башта болсун. курт-кумурскалардын, бөйөн-чаяндын, мал-жандын, андан калганы бала-чакамдын ырыскысы болсун!» («Да поможет нам Баба-Дыйкан! Да сопутствует нам удача и благоденствие! Да будут сыты черви и муравьи, скот, а все, что останется, пусть нам достанется!») Женщины обычно не посещали место сева, так как считалось, что они могут навлечь неприятности.

Из изложенного следует, что начало пахоты являлось важным рубежом сельскохозяйственного производственного цикла, а также народного календаря в целом. Время выхода на поля земледельцев с рабочим скотом и такими орудиями труда для вспашки, как плуг – *буурсун*, *соко*, называлось *кош чыкты*, *кош чыккан мезгил*. На северной части Кыргызстана многие хозяйства выращивали пшено (*таруу*), просо (*конок*), ячмень (*арпа*), пшеницу (*буудай*). Семена, предназначенные для сева, измеряли войлочной шапкой *калтак*, чашкой *табак*, мешком *мушөк*<sup>1</sup>.

Перед началом весенне-полевых работ в общинах, семьях готовились *боорсок*, вареное мясо жертвенного животного – *бышырылган эт*, поджаренная пшеница – *бадырак*. После совместной трапезы читалась молитва в честь покровителя земледелия *Баба дыйкан*. Как правило, сеятели, разбрасывая семена на вспаханные участки земли, произносили вслух: «Менин колум эмес, Баба дыйкандын колу» (Не моя рука, рука *Баба-дыйкан*). Кстати, уважаемые люди, проводившие

первые борозды, выступали в качестве представителей патрона земледелия.

Очищение от ила, сорных трав арыков и ремонт магистральных больших каналов, находящихся в пользовании местного сообщества, без которых невозможно было обеспечить хороший урожай, считались чрезвычайно важным общественным делом. Выполнение этих работ также сопровождалось обрядами, особенно широко распространенными среди киргизов южной части Кыргызстана.

Так, при строительстве больших арыков собирались крестьяне, посева которых должны орошаться с помощью этого гидрологического сооружения. «На головной части будущего арыка приносили в жертву кобылу белой масти, или корову, или несколько овец. Кровью жертвенных животных брызгали трассу будущего арыка, а мясо шло на угощение участников работ. Ремонту арыков киргизы придавали исключительно большое значение. Берега арыков были своеобразным местом сбора и встреч всех земледельцев после длинной зимы. Порядок пользования водой у киргизов на разных территориях был различным. Так, в племени *теит*, являвшемся крупной родовой группой ичкиликов, при пользовании водой в первую очередь давали воду старшим по возрасту и тем, кто имел положение в обществе, а также баям и крупным земледельцам, а затем после всех получали воду остальные, рядовые хлебопашцы»<sup>2</sup>.

Землепашцы также широко отмечали обряд *Жер-Суу таюу*. Совершение обряда приходилось на начало весенне-полевых работ. Люди, со-

<sup>1</sup> Тургунбектин санжырасы / авт. предисл. и сост. И. Турганбаев. Бишкек, 2007.

<sup>2</sup> Айтбаев М.Т. История ирригации и земледелия у киргизов // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии М.–Л., 1959.

бравшиеся у русла реки, поклонялись божеству и просили обилия воды, плодородия посевных земель, богатого урожая, изобилия и спокойствия народу. В ходе церемонии человека, занимающегося распределением воды местному населению для полива, – *көк башы* – окунали в воду. Согласно поверью, такое ритуальное действие должно было принести обилие влаги<sup>1</sup>.

На наш взгляд, обряд *Жер-Суу таюу* носил универсальный характер для основных отраслей сельскохозяйственного производства, и поэтому мы не склонны отнести его только скотоводству или комплексу земледельческих обрядов. Напротив, имевшиеся небольшие отличительные элементы обогащали этот сезонный праздник,

связанный с поклонением земле и воде и ожиданиями скотоводов и земледельцев.

В наши дни сохранились обряды и обычаи, связанные с сохранением урожая, а также его защиты от различных негативных явлений природы (например, засуха – *тулоо*, на юге – *кудайы*). Для проведения *тулоо* предварительно собирали с каждой семьи определенную сумму денег и покупали скот для забоя, муку, пекли лепешки, боорсоки. В этот день мужчины и женщины, старики и молодые вместе с детьми шли на место моления. Закалывая животное произносили: «*Бисмилля, Аллаху акбар*» (Во имя Аллаха). Затем варили в казане мясо, делали *бешибармак*. После того как мясо готовили, читали отрывок из Корана, посвящали всем духам умерших *арбак* и расходились.

---

<sup>1</sup> Богданова М.И. Киргизская литература М. 1947. С. 23.



Лариса Попова

## КОНТРОЛЬ НАД ИНФОРМАЦИЕЙ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ТРАДИЦИОННОГО КАЗАХСКОГО ОБЩЕСТВА

«Казахи живут слухами»  
(казахская поговорка)

Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы охарактеризовать сложившиеся в традиционном обществе казахов-кочевников способы циркуляции такого вида социальной информации, как свежие, злободневные новости, показать их место в культуре повседневности, а также в общей системе ценностных ориентаций казахов. В качестве источников при освещении указанной проблемы нам послужили публикации самого разного характера – записки бытописателей, отчеты чиновников, статьи исследователей казахской культуры XIX в., в которых имеются сведения, касающиеся особенностей культуры общения казахов и способов поддержания ими общего информационного пространства. В статье названные материалы весьма обильно цитированы, что вызвано необходимостью опоры на документальные свидетельства в ситуации отсутствия специальных работ на данную тему<sup>1</sup>. Несомненно, в силу типологического единства кочевого мира в коммуникативной культуре казахов и кочевников других регионов можно обнаружить много параллелей, поэтому приведен-

<sup>1</sup> Обращение к данной теме было осуществлено автором, см.: Попова Л.Ф. Информация как ценность в традиционном казахском обществе XIX в. // Лавровский сборник: материалы среднеазиатско-кавказских исследований. СПб., 2006–2007. С. 228–233.

ные сведения могут послужить материалом для кросс-культурного анализа.

В повседневной реальности контроль над информационным полем составлял исключительно важную сторону жизнедеятельности казахов-кочевников. Главная роль в этом процессе принадлежала мужчинам, которые словно бы охотились за новостями и добывали их, не считаясь ни с какими затратами времени<sup>2</sup>. Так, путешествующие пишут: «Если видят, что кто-нибудь проезжает мимо, то им (казахам. – Л. П.) трудно удержаться, чтобы не подъехать к нему, хотя бы для этого пришлось сделать большой крюк»<sup>3</sup>. Источники изобилуют подобными примерами, которые можно с легкостью приумножить.

Впервые обычаи *хабарласу* («получение новостей») и *узун-кулак* (букв. «длинное ухо») подверг анализу С.Е. Толыбеков, который объяснил генезис этих явлений тем, что, пребывая на огромных пространствах, кочевой социум нуждался в оперативной информации о происходящих событиях в целях координации и корректировки процесса кочевания аулов, а также для быстрой и своевременной мобилизации об-

<sup>2</sup> О структуре мужского времяпрепровождения см.: Попова Л.Ф. Отношение к труду у казахов-кочевников // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: материалы Девятого Санкт-Петербургского этнографического чтения. СПб., 2010. С. 286–291.

<sup>3</sup> Ледебур К.Ф., Бунге А.А., Мейер К.А. Путешествие по Алтайским горам и джунгарской Киргизской степи. Новосибирск, 1993.

щины в случае военной опасности<sup>1</sup>. В связи с этим тот минимум сведений, которым должен был располагать каждый член общины, включал представление о точном расположении соседних аулов в данный промежуток времени, направлении их движения, состоянии пастбищ и водопоев на пути следования, качественную и количественную оценку их скота и т.д. При этом в обмене новостями отсутствовали какие-либо цензы – возрастной, половой, социальный, то есть каждый был обязан предоставить встречному необходимую информацию, независимо «кто это был, 70-летний старик или 10-летний мальчик»<sup>2</sup>. Знаток казахского быта Н.А. Красовский сообщает по этому поводу, что «каждый из киргизов твердо знает место расположения (летом, осенью и зимой) не только ближайших к нему, но и самых дальних аулов, и, наконец, если бы даже случилось никого не найти в указанном месте, проводник сейчас же отыщет другой аул, где уже наверное узнает о настоящем местопребывании того, который требуется проезжающим»<sup>3</sup>.

Быстрая передача информации из аула в аул помогала казахам избегать нежелательных столкновений, уклоняться от конфликтов, преследований и т.п. Так, в колониальный период какой-либо род мог своевременно предупредить соседей о такой опасности, как перемещение представителей российской администрации, поскольку оно влекло за собой разорительные расходы – предоставление лошадей, юрт, угощения,

чего старались избежать путем своевременной откочевки<sup>4</sup>.

В процессе постоянного наблюдения за происходящим вокруг в поле зрения кочевника попадали не только внешние по отношению к коллективу события, но и те, которые касались каждого из членов общины. Всем было известно о своих сородичах почти все, и эта своеобразная база данных являлась общим достоянием кочевого коллектива, способствуя, несомненно, повышению степени управляемости обществом и укреплению социального контроля над ним. К примеру, показательны сведения П.Е. Маковецкого, собирателя норм обычного права казахов, касательно ситуации, связанной с какой-либо находкой: «При киргизской общественности, при постоянных посещениях и разъездах из аула в аул в степи весьма быстро обнаруживается всякая находка... Одинаково быстро расходуется и известие о потерявшемся, а потому скрыть находку очень трудно...»<sup>5</sup> В случае совершения кражи скота – наиболее частого правонарушения – всегда находился свидетель, знавший, что подозреваемый не находился дома в момент кражи, а как подсказывала обыденная логика – это неспроста, поэтому данные сведения сразу же направлялись потерпевшему. Далее народное следствие продолжалось, подозреваемый привлекался к ответу, и дальнейшие расспросы приводили к определению истинного положения вещей.

Механизм получения свежей информации, неустанно работавший в казахском социуме, опосредованно использовался и российской администрацией, которая хорошо осознавала, что

<sup>1</sup> Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века. Алма-Ата, 1971. С. 130–131.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> Красовский Н.А. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. Ч. III. СПб., 1868. С. 238.

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

<sup>5</sup> Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. С. 266.

самостоятельно получить надлежащие сведения о происходящем в степи она не сможет, а без этого нельзя будет обеспечить реальную власть над мобильным населением, да еще и не вполне лояльным к новой власти. Поэтому с самого начала колонизационных процессов российская бюрократия активно привлекала к сотрудничеству представителей казахской властной элиты. Показательно, что окружные приказы, образованные в 1820-х гг. на территории Среднего жуза (Северный, Центральный, Восточный Казахстан) как органы исполнительной власти, должны были прежде всего выполнять осведомительную функцию. Так, приказам вменялось вести достоверные списки султанов и старшин с указанием мест их кочевок; иметь сведения о нахождении сезонных кочевий волостей и аулов; вести перепись по числу кибиток; иметь сведения о землях, поступающих в частную собственность; знать о проходящих через округ купеческих караванах и охранять их; знать обо всех происшествиях на территории округа и т.д.<sup>1</sup>

Та социальная значимость, которую у казахов имело собирание различных сведений, вызвала к жизни систему стимулов, поощряющих действия индивида в этом направлении. Так, обладание эксклюзивной новостью выделяло человека и привлекало к нему внимание, давало возможность проявить себя, что для казаха было чрезвычайно важно, поскольку личный авторитет в кочевых обществах во многом определял социальный статус человека, равно как и его родственной группы.

Кроме того, новость принято было «отдарить», и не только взаимной информацией, но также особо хорошим приемом и угощением:

<sup>1</sup> Красовский Н.А. Материалы для географии и статистики России. Ч. III. С. 175.

«почтарь... никакого вознаграждения за свой труд не получает... Правда, что его во всяком ауле накормят, особенно, если он сообщит новость»;<sup>2</sup> «часто он (казах. – Л. П.) совершает далекую поездку для сообщения слышанного, тем более что обладатель новостей всегда может быть уверен в хорошем угощении»<sup>3</sup>.

Особой формой благодарности за новость являлся институт *суюнчи* – подарка за сообщение радостной или просто полезной вести. Этот обычай был закреплен адатом, и в случае отказа от выплаты обиженный мог обратиться к судье (бию) за удовлетворением законных претензий. По данным источников второй половины XIX в., «охота» за *суюнчи* могла служить одним из источников пополнения благосостояния скотовода, который получал «барана, вовремя сообщив известному баю радостное для него известие»<sup>4</sup>. Исполнение данного обычая было настолько обязательным, что даже русская администрация была вынуждена считаться с ним. Так, в дневниковых записях ссыльного поляка А. Янушкевича находим замечание, что «генерал должен был дать несколько локтей перкаля тому, кто первый принес ему весть о приезде Али»<sup>5</sup>. Разновидностью *суюнчи* являлась плата за возвращение потерянного и за обнаружение украденного имущества, которая должна была составлять пятую часть обнаруженного.

Во многих случаях казахи важно было не просто получить и передать новость, но сделать это

<sup>2</sup> Там же. С. 139.

<sup>3</sup> Зеланд Н. Киргизы: Этнологический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. Кн. VII. Вып. 2. 1885. С. 30.

<sup>4</sup> Красовский Н.А. Материалы для географии и статистики России. Ч. III. С. 59.

<sup>5</sup> Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966. С. 111.



раньше других, поэтому скорость распространения информации особенно поражала путешественников, которые характеризовали ее в следующих выражениях: «с быстротой молнии», «как по телефону», «быстрее всякой почты» и т.п.

Богатые и знатные казахи для передачи новостей располагали особыми нарочными вестниками – *хабарчи*, имевшими весьма хороших скакунов. Понятно, что влиятельные слои общества желали первенствовать и в обладании свежими сведениями.

Необходимость поддержания информационных потоков обусловила существование у кочевников, в том числе и у казахов, системы строгих этикетных норм, регулирующих коммуникативное поведение. Например, не полагалось проезжать мимо юрты, не навестив хозяев и не сообщив что-либо о себе. Как пишет по этому поводу М. Красовский, «если бы не заехал во встречный аул хоть на минуту, почтут это за недоброжелательство, если это знакомый; чужого же, который едет мимо и не останавливается, почтут просто за барантача (угонщика скота. – Л. П.). Из той же боязни навлечь на себя подозрение, а частью и из любопытства, киргиз, при всякой встрече с кем-нибудь, непременно остановится, поговорит и потом уже продолжает дорогу; иначе поступит он лишь тогда, когда действительно кроет какой-нибудь умысел»<sup>1</sup>. Следует заметить, что хозяева не имели права требовать новостей у гостя прежде угощения, как бы ни было томительно желание удовлетворить свое любопытство.

Этикет требовал определенных форм поведения и по отношению к встречным – по обычаю следовало отдать должное взаимным приветствиям и обмену новостями. Весьма наглядно

<sup>1</sup> Красовский Н.А. Материалы для географии и статистики России. Ч. III. С. 392–393.

свидетельствует об этом И. Ибрагимов, описывая свою поездку на поминки – *ас*: «Как водится, издали завидев нас, эти дети природы... со всех ног бросались к нам за “хабаром”, новостями, до которых киргизы большие охотники... Подробно расспросив нас и сообщив, кстати, и нам свои новости, они, согласно с этикетом, проводили нас на некотором расстоянии... Сколько мы ни встречали едущих киргиз, все они считали как бы своей обязанностью подъехать к нам и завести обычный разговор. В свою очередь, молодые люди из нашей компании делали то же самое...»<sup>2</sup>

Сам вопрос о наличии новостей, по-видимому, принял форму этикетного клише, став формой речевого поведения и способом поддержания беседы. Так, у бурят в 1880-х гг. была зафиксирована архаичная форма обычного приветствия, которую информант, учитель и писец Селенгинской степной думы У.-Ц. Онгодов, сам характеризовал как «монотонную и скучную» повинность. В этом длинном «протокольном» диалоге между гостем и хозяином имеются и вопросы о новостях.

«Гость: Что нового есть?

Хозяин: Ничего нового нет.

Гость: Вы какую-либо новость имеете?

Хозяин: Ничего нет.

Гость: Волки, воры спокойны?» – и так далее<sup>3</sup>.

В ряде описаний, касающихся казахов, также очевидно, что вопрос о новостях порой задавался для приличия.

Практика постоянного обязательного общения, несомненно, обусловила у казахов сложение такого психологического типа, который отлича-

<sup>2</sup> Ибрагимов И. Очерки быта киргизов // Древняя и новая Россия. Вып. III. СПб., 1876. С. 52.

<sup>3</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 113.

ла особая контактность, откровенность, любопытство. Интересно наблюдение П.Е. Маковецкого, который заметил, что казахи зимой предпочитали тесниться на скудных зимних пастбищах, подвергаясь риску потерять скот, но зато иметь возможность общения, нежели зимовать в лучших условиях, но в изоляции от сородичей<sup>1</sup>.

Насколько важным для казахов был информационный контроль над повседневной жизнью, показывает ситуация, постепенно сложившаяся в процессе установления российской власти в Букеевской орде, когда казахи столкнулись с качественно иным каналом распространения информации, а именно письменностью. М.-С. Бабаджанов очень интересно описал то смятение, которое охватило казахское общество вследствие того, что оно не умело этим каналом пользоваться и контролировать его: «До 1801 года киргизам нашим слово “письмо” было совершенно непонятно: оно представлялось им каким-то баснословным действием, как, например, парение в воздухе. С этого времени, т.е. с перехода на эту сторону Урала, у нас стали понимать, что письмо не миф и что в иных случаях оно могущественнее словесного выражения желания. Понимание это произошло оттого, что когда бывшие наши ханы получали откуда-нибудь бумагу, то в ней заключалось всегда какое-нибудь известие или новость. Вследствие письма от хана происходили какие-нибудь распоряжения... Требования соседних русских начальств, несмотря на отговорки киргизов и на проволочку, не забывались, а повторялись опять по прошествии некоторого времени... Таким образом, письмо и бумага делало очень много в народе шуму и толков. Все,

даже сам всемогущественный хан, не могли не повиноваться письму»<sup>2</sup>.

Естественной реакцией казахов на создавшуюся ситуацию явилось желание овладеть грамотностью, в том числе и русским языком, с тем чтобы быть ближе к власти, не зависеть от переводчиков-татар, повысить свой социальный статус. Однако же успехи в освоении письма возымели известные негативные последствия для казахского общества, поскольку привели к увеличению жалоб и доносов в новые органы власти, а вместе с этим – к ослаблению традиционных устоев правопорядка.

В русле рассматриваемой темы важен такой ее аспект, как достоверность передаваемых сведений. Предоставление ложной информации нормами казахского обычного права так или иначе наказывалось. Так, например, в случае получения *суюнчи* за ложный слух о воре доносителю следовало не только вернуть это вознаграждение, но также возместить стоимость украденного и всех прочих судебных издержек. Сам человек получал репутацию «ненадежного», лгуна – *оттирикиши*, которому нельзя доверять<sup>3</sup>. Спектр аналогичных позорящих характеристик был столь широк («ябедник», «сплетник», «расстройщик», «бунтовщик» и др.), что говорит об актуальности этого дискурсивного поля в повседневной жизни казахов. Отрицательное отношение к ложным доносам передает также пословица, гласящая, что «у вора одна щека черная; у ложного доносчика обе черны». «Клеймо» лгуна являлось довольно страшной карой, поскольку позорящие наказания в архаических обществах считались самыми тя-

<sup>1</sup> Материалы по казахскому обычному праву. С. 264–265.

<sup>2</sup> Бабаджанов М.-С. Сочинения (сборник статей 1861–1871 гг.). Алматы, 1996. С. 90–98.

<sup>3</sup> Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века. С. 131;

желыми – человек терял авторитет, а вместе с ним и социальный статус, что переживалось индивидом особенно остро. Согласно старинным казахским нормам лжесвидетели вообще отстранялись от участия в социальной жизни<sup>1</sup>.

В процессе становления противоречивого симбиоза казахского адата и государственного права России имело место ослабление санкций за дезинформацию. По сообщению А. Харузина, «если эти кляузы и встречались прежде, то свое главное развитие и в Букеевской орде, и за Уралом получили они при современном строе (в составе России. – Л. П.), при котором наговоры и кляузы не преследуются...»<sup>2</sup> Ложные доносы, сплетни, клевета стали мощным оружием в межличностной и межпартийной борьбе за власть в новой социальной реальности, что стало одним из проявлений кризиса кочевого общества в конце XIX в. Примером отклика на создающуюся ситуацию могут служить горестные размышления казахского просветителя Абая Кунанбаева об упадке общественной нравственности. Казах, по его мнению, теперь «находит удовольствие в том, чтобы, выпросив у кого-нибудь на время лошадь, скитаться на ней из аула в аул, есть на даровщинку, собирать сплетни и слухи, хитростью и коварством подстрекать других или самому участвовать в заговоре»<sup>3</sup>. Видимо, понимая, что вернуть прежний «золотой век» кочевой жизни уже невозможно, да и вряд ли нужно, великий акын пытался предложить народу другое направление для реализации традиционных установок казахов на сбор и переработку информации, а именно – овладение наукой, позитивными знаниями.

<sup>1</sup> Материалы по казахскому обычному праву. С. 284.

<sup>2</sup> Харузин А. Киргизы Букеевской орды. М., 1889. С. 120.

<sup>3</sup> Кунанбаев Абай. Избранное. М., 1945. С. 305.

Показательно, что в настоящее время уровень образованности казахского общества довольно высок. Согласно данным полевых исследований, проводившихся автором преимущественно в Западном Казахстане, многие семьи считают своей первой обязанностью дать детям высшее образование, не считаясь ни с какими затратами. Неоднократно приходилось замечать, что недипломированный член семьи порой был лишен должного уважения и не имел равного положения среди братьев и сестер. Связаны ли современные ценностные ориентации с традиционными установками на престижность и выгодность обладания знаниями и разного рода информацией – это вопрос для отдельного исследования, но в целом эта связь представляется весьма возможной. Соответствующая тенденция была замечена уже в конце XIX в. Г.Н. Потаниным: «Подобно афинянам, киргизы необычайно любят новости, “хабары” – страсть, которая в молодом поколении заменяется любознательностью»<sup>4</sup>.

В заключение подытожим; постоянное стремление казахов к обладанию новостной информацией было продиктовано жизненной необходимостью в поддержании стабильной экономической, политической и психологической обстановки в условиях подвижного образа жизни и дисперсного расселения кочевого социума. Важность обеспечения потока достоверных сведений злободневного характера обусловила сложение соответствующих норм обычного права и морали. Эти факторы способствовали формированию определенного психологического типа человека с высоким уровнем коммуникативных потребностей, возведению в ранг ценимых качеств умения передавать разного рода устную информацию.

<sup>4</sup> Чокан Валиханов в воспоминаниях современников. Алма-Ата, 1964. С. 167.

Инга Стасевич

## ГРАНИЦА ВНУТРИ ГРАНИЦ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОДОВЫХ, КУЛЬТУРНЫХ И СИМВОЛИЧЕСКИХ РУБЕЖАХ В СОВРЕМЕННОЙ КИРГИЗИИ

(На материалах экспедиций петербургских этнографов, 2011–2016 гг.)<sup>1</sup>

И зучение современных этнокультурных процессов на постсоветском пространстве является одной из наиболее актуальных задач отечественной этнологии. Важнейшую роль в этом играют полевые исследования, в ходе которых происходит сбор первичных данных о состоянии бытовой и обрядовой культуры, о представлениях и суждениях населения по тем или иным вопросам в конкретный отрезок времени.

Предложенная вниманию читателей статья посвящена представлениям о «границах» в современной киргизской культуре. В основу исследования легли полевые материалы последних лет. С 2011 г., после достаточно длительного перерыва, были возобновлены научные исследования петербургских этнографов в Киргизии. За эти годы был собран значительный материал по современной культуре киргизов и формам адаптации традиционной культуры в современных условиях, что позволяет в определенной мере перейти к анализу и обобщению полученных данных. Эта статья как раз и стала попыткой

обобщить накопленные материалы по выбранной теме исследования.

История Киргизии неразрывно связана с природно-климатическими условиями страны. Около 95% всей ее площади лежит на высоте более 1000 метров над уровнем моря и занято горными системами Тянь-Шаня и Памиро-Алая.

Прямое и косвенное воздействие географического ландшафта на этнос, его историю и культуру не вызывает сомнения. Со временем горный ландшафт стал для киргизов не только оптимальным условием жизни, но и определил особенности материальной и духовной культуры этого кочевого народа. Среди первых заученных слов сельских детей – слова мать (*ana*), отец (*ama*) и горы (*too*). Нет в Киргизии такого поселка, который не был бы окружен горами (Рис. 1). Именно горы, горные ущелья и долины ассоциируются у сельских жителей с представлениями о малой родине и своей родовой территории.

Горы разделяют страну на северный и южный регионы, которые соединяются между собой одной-единственной дорогой – Бишкек – Ош. Напомню, что современная Киргизия это страна, где основное население проживает в сельской местности, больших городов немного, всего два – Бишкек на севере страны и Ош, в южной ее части. Семейная экономика до настоящего времени большей частью ориентирована на ско-

<sup>1</sup> Материалы этой статьи опубликованы в работе: Стасевич И.В. Горные системы – границы и пути взаимодействия в традиционном и современном кыргызском обществе // Горы и границы. Этнография посттрадиционных обществ. СПб., 2015. С. 1–26. В настоящем сборнике публикуется сокращенный и несколько видоизмененный вариант.



**Рис. 1.** Поселок Чон-Каракол. Алайская долина. 2011 г.  
Фото автора



**Рис. 2.** Токтогульское водохранилище. 2001 г.  
Фото автора

товодство и отчасти земледелие, особенно в южных районах страны.

Специфика природного ландшафта Киргизии повлияла не только на особенности организации традиционного хозяйства, но и на формирование представлений о природных, территориальных и символических границах. Даже само наименование киргизов в европейских источниках XIX – начала XX в. как *дикокаменные* или *закаменные* киргизы подчеркивает специфику географического ландшафта их проживания и характеризует киргизов как народ горный, «живущий за горой».

Территориальные границы пастбищ в масштабе административных, географических, а по сути, культурных областей обычно определяются по горным массивам, долинам, предгорьям. Особенно четко этот факт фиксируется при разделении территории на Северную и Южную Киргизию. Граница между Севером и Югом проходит, по мнению всех опрошенных информантов, по Тохтогульскому водохранилищу – *Токтогул суу сактагыч* (**Рис. 2**), образованному Токтогульской ГЭС на реке Нарын (Джалал-Абадская область).

Жители Таласской области, относящиеся к северным киргизам, бдительно охраняют рубежи

своей территории, не допуская южан пасти скот на пастбищах, расположенных на их территории. Если все-таки такие проникновения, а по сути, захват пастбищных угодий, происходят, то, как правило, они заканчиваются стычками: «там за горой уже юг, а мы *аркалык* («живущие за горой»), так нас называют южане, мы стараемся их на свою землю не пускать, таласские не хотят, чтобы они пасли здесь скот, селились с семьями, это наша земля, *горы* – наша граница»<sup>1</sup>.

Южные киргизы до настоящего времени называют жителей северных областей – *аркалык*, что значит «живущие за перевалом, за горой». Северяне же за глаза всех южных киргизов, впрочем, как и узбеков, традиционно называют *сартами*, намекая на оседлость, которая в сравнении с кочевым образом жизни всегда расценивалась как потеря социальной и экономической свободы, часто ассоциировавшаяся с жизнью в земледельческом обществе долин. Политические события последних десятилетий еще раз подтвердили сохранение социально-политического

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 гг.).

размежевания северных и южных регионов современного Кыргызстана.

Однако разделение территории Киргизии по линии Север – Юг, что соответствует традиционному размежеванию киргизской культуры на северный и южный варианты, не является единственным. Природный ландшафт, изолированность освоенных человеком территорий горными массивами способствовали формированию отдельных культурно-географических областей в Киргизии. По мнению информантов, в Киргизии выделяются следующие культурно-географические области, соответствующие современному административному делению территории: Иссык-Кульская и Чуйская области осознаются как единое культурное пространство, как отдельные территории, обладающие культурной спецификой, выделяются Нарынская, Таласская, Джалал-Абадская, Баткенская, Ошская области и Алайская долина, преимущественно заселенная киргизами родового подразделения ичкилик.

Каждая культурно-географическая область отличается от других не только некоторыми особенностями обрядовой и повседневной культуры, но и чертами характера жителей, ее населяющих, по крайней мере – в оценке своих соседей. Эти представления о поведенческих стереотипах разных групп киргизов достаточно устойчивы, особенно в отношении северных и южных киргизов. Стереотипизация образа южан со стороны северян часто осуществляется через сравнение их с узбеками, от которых они якобы приобрели ряд негативных черт характера. Это такие черты, как «торгашество», «двуличность», «скользкие они какие-то... нельзя на них положиться»<sup>1</sup>. На

этих стереотипах основывается и негативное отношение жителей Чуйской и Иссык-Кульской областей к мигрантам с юга, о которых будет более подробно сказано ниже.

С другой стороны, сами южане, сравнивая себя с северянами, говорят о своем «южном, открытом характере, о гостеприимстве, об умении общаться с людьми: «мы, южане, гостеприимны, знаем себе цену, но чужака никогда не обидим, мы помним обычаи предков»<sup>2</sup>.

Северяне, сравнивая себя с южанами, оценивают свой характер как «прямой, независимый... никого не боимся, правду говорим в лицо»<sup>3</sup>. Так, таласцы считают себя «прямыми потомками Манаса», «исконными киргизами, которых привел в Ала-Тоо Манас с Алтая»<sup>4</sup>. Оценивают себя как гордых, свободолюбивых («все революции начинались в Таласе»). Некоторые информанты, жители Таласской области, называют себя «*ак сук*» на казахский манер. Таласская область считается чуть ли не самой благополучной и богатой в Киргизии. Основа экономики – выращивание фасоли на продажу за рубеж. Мягкие природные условия Таласской долины способствуют развитию скотоводства, садоводства, придомного огородничества.

Однако соседи, скажем, жители Нарынской, Чуйской, Иссык-Кульской областей, считают, что соседство с казахами, долгое совместное проживание на одной территории, сделало таласцев очень похожими по характеру на казахов: «хвастуны они, заносчивые, знают себе цену, прямо у них все самое лучшее»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 гг.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

Жители Иссык-Кульской и Чуйской областей сами признают свою русифицированность: «долго вместе жили с русскими, ведь в Бишкеке русских было больше, чем киргизов»<sup>1</sup>. Экономика этих областей ориентирована на развивающийся туризм. С точки зрения информантов, жителей Иссык-Кульской и Чуйской областей, наиболее «чистая киргизская культура» сохранилась на южном берегу озера Иссык-Куль, где нет развитой туристической инфраструктуры.

Нарынские народные мастерицы ценятся по всей Киргизии, здесь существует развитое скотоводство. Этот район многими признается как «наиболее чистый, киргизский», в минимальной степени подвергшийся русификации и европеизации.

Интересно, что все опрошенные северяне признают отличия в культуре южан и жителей Алайской долины, составляющей часть южного региона страны. «Они там, на Алае, ближе к нам, северянам, обычай хорошо держат, не то, что эти узбеки»<sup>2</sup>. Такая оценка основывается на специфике религиозной ситуации. Южные районы достаточно сильно исламизированы по сравнению с северными областями, обрядовая сфера все больше ориентируется на «классические» формы ислама. Алайские киргизы в определенной степени все еще сохраняют религиозный синкретизм. С другой стороны – сами южане не склонны выделять Алай в качестве отдельной культурной зоны, скорее для южан более характерно разделение на городских жителей (например жители г. Оша, Узгена) и сельчан, живущих в отдалении от крупных городских центров.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 гг.).

<sup>2</sup> Там же.

Территория Алайской долины (межгорной впадины в пределах Памиро-Алайской горной системы) является прекрасным примером для изучения этнокультурных процессов на пограничных территориях с этнически неоднородным населением. Природные преграды, административные и государственные границы советского и постсоветского времени создали специфические условия для населения, проживающего на этой территории. Эти земли (2800 над уровнем моря) еще при Советском Союзе были переданы в долгосрочную аренду Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. Однако уже в 90-х гг. XX века Алайская долина вошла в состав Киргизии. В настоящее время на этой территории проживает как киргизское, так и таджикское население (памирцы). Горная система и политическая граница между двумя суверенными государствами разделила семьи и целые этнические группы (Рис. 3).

Южная Киргизия и Таджикистан имеют не только общую границу, по своим географическим характеристикам они составляют единый регион, имеющий схожие поселенческие и хозяйственные структуры. После политического



Рис. 3. Граница между Киргизией и Таджикистаном. Алайская долина. 2011 г. Фото автора

размежевания многие таджикские семьи переселились в Таджикистан, но некоторые предпочли остаться. В таджикских семьях, живущих в Алайской долине (в основном в поселке Сары-Могол), сохраняется традиционная обрядность жизненного цикла, умерших в обязательном порядке переправляют на кладбища в Таджикистане: «Это традиция уважения к нашим усопшим, они должны быть похоронены рядом со своими предками»<sup>1</sup>. Браки стараются заключать только среди своих, заранее договариваясь о предстоящем союзе двух семей. Так как дети из таджикских семей учатся в киргизских школах, родной язык для них становится только языком домашнего бытового общения. Многие дети постепенно теряют навыки свободного владения таджикским языком. В таком же положении оказались и киргизские семьи, живущие в приграничных поселках Таджикистана. Политическая граница заметно сократила и затруднила общение родственников, оказавшихся по разные стороны кордона.

Самооценка жителей тех или иных культурно-географических областей формируется на основе представлений, что именно на их территории сохраняются киргизские традиции в «чистом виде». Обычный ответ информантов: «Мы и держим обычай, здесь у нас традиции живы, не то что... (название области. – И. С.), мы своих предков помним»<sup>2</sup>.

Это не значит, что эта точка зрения и оценка единственно правильные. Сейчас мы говорим об оценке своих соседей самими носителями традиции и о формировании размежевания внутри

этноса групп населения на основе локального самоопределения.

Так, русифицированность северных районов Киргизии жителями Иссык-Кульской и Чуйской областей рассматривается с той точки зрения, что именно на севере страны не было такого сильного влияния ислама, как на юге и благодаря этому сохранились «исконные киргизские традиции, доисламские»<sup>3</sup>, а благодаря влиянию русской культуры северяне на порядок образованней, чем другие киргизы: «Мы, по крайней мере, знаем литературный киргизский язык...»<sup>4</sup> Южане, наоборот, склонны оценивать «классический» ислам как «традиционную религию киргизов» и следование нормам ислама рассматривают как возрождение традиций, киргизского менталитета, системы религиозных ценностей.

Наиболее высокая самооценка – у жителей Таласской области, как уже упоминалось, она основывается на суждениях о прямом родстве с Манасом – общенациональным героем киргизов.

Культурно-региональное деление подтверждается и по данным языка. Северные области (Чуйская, Иссык-Кульская) испытали сильное влияние русского языка, южные области – узбекского языка, приграничные районы с Казахстаном (большой частью Таласская область) – влияние казахского языка.

Таким образом, естественные географические условия обитания киргизского этноса способствовали формированию обособленных культурных, языковых, экономических, а часто и социально-политических зон со своими территориальными центрами. Однако несмотря на такое региональное размежевание, опрошенные информанты подчеркивали, что «все киргизы рав-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 гг.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.



ны, они имеют общего предка и составляют один народ, вне зависимости от места проживания»<sup>1</sup>. Кыргызстан осознается информантами как «киргизская земля, государство с одной историей»<sup>2</sup>, как единый регион с устойчивыми связями населения как в хозяйственном плане, так и в этнокультурном.

Для современных киргизов основой самоидентификации становится не родовая принадлежность, а общенациональная, принадлежность к единому этносу.

На втором месте в системе самоидентификации современных киргизов оказывается регионально-культурная локализация – проживание в отдельной историко-культурной, географической и административной области. Возможно, именно сельский образ жизни, известная географическая локализация отдельных областей способствовали развитию локального и регионального самосознания у киргизов, представлений о малой родине. Это наблюдение интересно еще и с той позиции, что для кочевых народов, проживающих на равнинном географическом ландшафте, например в степной зоне, географические границы в качестве маркера этничности всегда играли меньшую роль, чем у оседлых народов. Возможно, именно специфика горного ландшафта способствовала формированию ярких пространственных символов родины у киргизов и представлений о своеобразных этнотерриториальных связях и границах.

Жизнь в поселке, то есть жизнь, ориентированная на традицию, для современных киргизов неотделима от понятия «жизнь в горах», что под-

разумеет традиционный способ ведения хозяйства, упорядоченные и привычные родственные и соседские связи, устойчивость семейных обрядовых практик. Однако современный мир диктует свои нормы организации жизни, и многие киргизы стремятся поменять суровые условия гор на кажущееся таким достижимым благополучие современного города. Не секрет, что внутренняя и внешняя миграция киргизского населения за последние годы достигла значительных масштабов. Если рассматривать тему миграции под углом зрения, заданным нашим исследованием, то именно эти процессы становятся основной причиной изменения обычного уклада «жизни в горах», стремления к современному урбанистическому миру современных киргизов. Одна из граней этнокультурных процессов современного города – социально-этническая напряженность, во многом вызванная к жизни внутренней миграцией. Повышение процента сельского киргизского населения в Бишкеке послужило причиной размежевания местных социумов, кристаллизации границ между «городскими киргизами» и «сельскими мигрантами», что в свою очередь повлекло за собой обострение социально-культурной ситуации как в самой столице, так и во всем регионе. Несомненно, что основными параметрами в противопоставлении городского и сельского населения друг другу являются хозяйственные и культурно-образовательные характеристики, в том числе и фактор культурного размежевания между северянами и южанами<sup>3</sup>. На севере страны появились и пытаются закрепиться южане, близкие по хозяйственным стра-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 гг.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Космарская Н.П.* «Понаехали тут...» по-бишкекски. Мигранты и старожилы города как зеркало «киргизской революции» // *Антропология социальных перемен*. М., 2011. С. 595–614.

тегиям и менталитету к узбекам, к «сартам», и разительно отличающиеся по своим жизненным принципам от обрусевших киргизов Чуйской и Иссык-Кульской областей. В настоящее время размежевание киргизов по региональному признаку Север – Юг, включая культурные, социальные и экономические отличия между этими группами, является основным, плотно вошедшим в сферу обыденного общения.

Противоположность таким «сельским переселенцам» составляют так называемые «городские киргизы», то есть киргизы, свободно владеющие русским языком (на самом деле часто не знающие киргизского языка), получившие образование в Бишкеке или в России, в должной мере урбанизированные, имеющие постоянную работу, живущие в городе уже не одно поколение (часто информанты говорят о трех поколениях, «тогда уже можно считать старожилом»<sup>1</sup>). Специфика городского образа жизни является основным компонентом самоидентификации «городских киргизов». Эта специфика, по сути, оказывается идентичной образу жизни русского (в социокультурном, а не этническом смысле) населения Киргизии советской эпохи, которое заметно сократилось за последнее время.

С другой стороны, именно сельские киргизы считают себя более близкими к традиционной культуре по сравнению с городскими жителями, и этот момент остается для них определяющим при оценке образа жизни: «городские, они дикие... ничего не знают, сельские знают, как откормить лошадь, барана, уважают старших... знают, как жить в горах... а городские... толь-

ко компьютеры... они даже не знают, как здороваться со стариками»<sup>2</sup>.

Развивая тему о роли горного ландшафта в культуре киргизов, нельзя обойти вниманием и рассмотрение религиозной системы этого этноса. Напомню, что одной из особенностей религиозной системы киргизов является симбиоз доисламских (неисламских) и исламских элементов, сложившийся в результате взаимодействия разноуровневых и разностадиальных систем – ислама и местных домусульманских традиций. Почитание природных объектов, в том числе гор, пещер, ущелий является широко распространенной религиозной практикой как в традиционной, так и в современной культуре киргизов, в определенной мере эта практика остается основой местной религиозной системы<sup>3</sup>. Образ горы, возвышенности трактуется традиционным мировоззрением киргизов как пограничная территория, отмеченная силой духов, в символическом пространстве конструируемого мира религиозных образов и понятий (Рис. 4, 5). Но подробно на этом мы останавливаться не будем, это тема отдельного исследования.

Горы стали для киргизов природными, родовыми, административными, региональными, культурными и символическими границами. Это вполне и следовало ожидать в мире, где горизонт всегда ограничивается горными вершинами. Но именно эти границы создали разветвленную систему всевозможных коммуникаций, еще раз подтверждающую тезис о том, что природный ландшафт находится в плотном взаимодействии с ландшафтом культурным. Исторически сло-

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2013. Вып. III. С. 270–301.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 г.).



Рис. 4. Дорога на Тахти-Сулейман. Ош. 2011 г.  
Фото автора



Рис. 5. Мазар Кочкор-ата. Нарынская область. 2011 г.  
Фото автора

жившееся этнокультурное и региональное размежевание киргизского этноса в некоторой степени обусловлено географическим фактором. Однако специфика проживания в горном ландшафте, как мы видим, не повлияла на общеэтническую идентификацию киргизов. Несмотря на локальные варианты культуры, киргизы ощущают себя единым народом. И одним из проявлений этого единства стала общенациональная идея о возрождении киргизского народа, его национальной культуры и традиций. В этом контексте особую трактовку в сознании современных киргизов приобретает этноним «киргиз». Ни один из информантов не рассказал нам широко бытующую в прошлом историю образования этого этнонима от двух слов «кырк» (сорок) и «кыз» (девушка), историю о происхождении от сорока девушек и «красной собаки»<sup>1</sup>. Современная народная этимология связывает происхождение этнонима с «сорока войнами Манаса», с «воинами, которые пали в битве, а потом поднялись с земли и ожили, вновь вступили в бой»<sup>2</sup>, поэтому, по мнению

<sup>1</sup> Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Т. I. Алма-Ата, 1961. С. 343.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2011–2016 г.)

большинства информантов, этноним «киргиз» «означает бессмертный воин, Богом избранный народ»<sup>3</sup>. Такая трактовка вполне соответствует национальной идее о возрождении «великой истории киргизов». И, конечно, в этом процессе формирования «киргизского единства» не мог быть не использован образ горы. Вот что говорят по этому поводу информанты: «Мы живем как бы в Центре Азии, на вершине мира... среди гор, какой еще народ в Азии живет так... мы на горах... а значит, ближе к Богу»<sup>4</sup>.

Мы видим, что образ горы в киргизской культуре может меняться и выступать не только как символ своего рода границы, но и как объединяющее начало.

Так, образ гор широко употребляется в современной киргизской публицистике как символ и маркер национальной истории и культуры, как своего рода историческая «метафора»: «Особенность моей земли – поднебесные горы... Только с высоты киргизских гор можно увидеть, сколько в мире лесов, перевалов, людских поражений и побед, печалей и счастья, радости и любви... С обретением независимости для нас (кирги-

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

зов. – И. С.) с этих горных вершин словно открылись новые просторы. И с высоты этих гор уже отчетливо видно наше будущее – свободный, благополучный, мирный и процветающий Кыргызстан... именно горные тропы ведут нас на главную дорогу магистрального развития», – пишет киргизский политолог и политик Каныбек Иманалиев<sup>1</sup>. В данном тексте образы гор, горных троп, первозданной природы ассоциируется с политической свободой и независимостью, то есть с теми качествами жизни, которые так ценятся горцами, эти образы объединяют киргизов в едином стремлении к осознанию себя единым народом, имеющим свое место в современном мире.

Материальная культура, религиозная система, традиционные ценностные ориентиры этно-

---

<sup>1</sup> *Иманалиев К.* «Кыргызы. Слово о Родине». Бишкек, 2012. С. 20.

са, представления о культурных и географических границах – во всех сферах традиционной и современной культуры киргизов мы можем увидеть образ гор, что еще раз подчеркивает несомненную важность этого образа для всей системы культурных символов киргизов. Он практически не подвержен трансформации во времени и оценивается носителями культуры как положительный, характеризующий специфику национальной культуры и этнического мировоззрения. Горы – это родовые границы, до настоящего времени определяющие пастбищные угодья, это границы территориальных и культурных локусов. Образ гор стал символом малой Родины, что, несомненно, включает в себя выделения «своего особого», локального в культуре; с другой стороны, образ гор стал одним из объединяющих символов этнического самосознания, сохраняющего свое значение и в современной культуре.



Абылабек Асанканов

## ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО КИРГИЗОВ СИНЬЦЗЯНА (КНР)<sup>1</sup>

Киргизы Синьцзян-Уйгурского автономного района с древности до середины XX столетия, несмотря на разные регионы проживания, в абсолютном большинстве занимались прежде всего скотоводством, частично земледелием, то есть комплексным хозяйством. Скотоводческое хозяйство определяло проживание киргизов в соответствующих географических условиях и экологической среде и ведение ими интенсивной подвижной жизни. Содержание большого количества скота требовало рационального использования природных ресурсов. Это в свою очередь способствовало постоянной перекочевке скотоводов в поисках наиболее удобных для содержания скота земель – зимой в относительно теплые долины, весной и осенью держать скот в тех местах, в которых рано появляется сочная и мягкая трава, а летом уходить высоко в горы, где расположены альпийские луга. Экологическая среда и климатические условия, а также потребности жизнеобеспечения сформировали выбор видов скота.<sup>1</sup>

Почти все киргизы Синьцзяна занимали горные массивы и предгорья – от Алтая, Тарбагатая (северо-востока) к западу до юга (Хотан и Каргалык) – и западную часть памирских горных гряд, за исключением киргизов вокруг озера Лобнор,

заселивших в Новое время окрестности Кашгара и равнины Тарбагатая.

Киргизы занимали горные и предгорные районы в первую очередь для того, чтобы удобнее было заниматься животноводством. Начиная искать место для расселения и освоения, они прежде всего выбирали такую местность, чтобы круглый год можно было содержать скот, перекочевывая с одного места на другое в поисках корма, лучшей зеленой травы и воды. Еще они выбирали такие пастбища, где зимовки, весенние и осенние стоянки, летние пастбища были относительно недалеко друг от друга. Такие места были возможны только в горах и впадинах, создававших условия для вертикального кочевания, в зависимости от четырех сезонов года – зимы, лета, осени, весны.

Киргизы во временном отношении, как в древности, так и в Средневековье и Новое время, в пространственном плане от Южной Сибири до Синьцзяна оставались кочевниками и полукочевниками, занимающимися и земледелием. Они стремились иметь лошадей, верблюдов, коров и овец. В китайских письменных источниках имеются данные, где восхищенно отзывались о киргизских лошадях<sup>2</sup>. У богатых киргизов коровы исчислялись тысячами. Полагаем, разведение яков киргизы переняли у тибетцев, и это произошло в Средние века, когда они начали поддерживать тесные взаимосвязи с последними<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Статья написана на основе материалов, собранных в период полевых этнологических экспедиций в 2005–2009 гг. во всех районах Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики, где расселены этнические киргизы.

<sup>2</sup> Кытай жазмаларындагы кыргыздар. Урумчу, 2004. Б. 293.

<sup>3</sup> Там же. Б. 296, 321.

Из зерновых выращивали просо, пшено и пшеницу. Киргизы имели свои мельницы<sup>1</sup>. Весной, примерно в марте-апреле, начинали посев, урожай собирали в сентябре<sup>2</sup>. В то же время они не очень активно выращивали овощи и фрукты.

В местах проживания (а это были в основном горные и предгорные местности) киргизов, не только древних, но и Нового времени, водились дикие олени, хищные животные, мелкая дичь, на которых устраивали охоту, о чем свидетельствуют наши этнологические материалы. Охота всегда была дополнительным подспорьем в традиционной жизни.

Киргизы были меткими стрелками, хорошо ориентировались в горной местности. В частности, Ю.Я. Рейнатаев, побывавший в Кашгарии с дипломатическим поручением, отмечал, что киргизы в основном были в армии Якуб-бека охотниками и курьерами почтовой связи<sup>3</sup>.

По сообщениям информаторов, их предки или односельчане использовали разные формы охоты. «Киргизы-пограничники» джайлоо Кулан-Аргы и Сары-Кыя (Хотанская провинция) жили по-настоящему в тесном кольце диких зверей и хищников. Поэтому каждому из них приходилось быть стрелком для своей же безопасности. Сейчас занятие охотой кануло в прошлое. Однако в современных семьях остались оружие и предметы традиционной охотничьего промысла.

Как было выше указано, до начала XX столетия киргизы оставались верны своим традициям в отношении ведения хозяйства, о чем говорят материалы нашей экспедиции.

Климат, экологическая среда, горные массивы, можно сказать, идентичны с Алтаем и Кыргызстаном. Единственным исключением является меньшее количество осадков и редкость лесных массивов в целом по Синьцзяну и особенно в его центральной и западной частях. Таримская низменность, пески Такла-Макана в известной степени определяют природно-климатические условия предгорных районов Синьцзяна и сопредельных с ним территорий. Поэтому в течение года на этой территории в основном стоит солнечная, сухая, ветреная погода.

Киргизы Тарбагатая, Или, Ак-Суу, Кызыл-Суйской Киргизской автономной области, районов, подчиняющихся Кашгарской провинции, преимущественно держат овец и коз, затем коров и лошадей и, наконец, верблюдов. Со времени освоения киргизами этих территорий и до середины XX в., занимаясь в основном скотоводством, они, безусловно и в первую очередь, содержали вышеуказанные виды животных<sup>4</sup>. Киргизы бассейна р. Или, Ак-Суу, Кызыл-Суйской Киргизской автономной области в настоящее время в основном держат овец, коз, коров и лошадей и в малом количестве – верблюдов. У киргизов Ак-Суу раньше, в конце XIX в., были яки, а сейчас их не держат. При каждом доме для содержания скота имеются сараи, места для их корма и ночлега. Для того чтобы зимой было тепло, лицевую сторону навеса закрывают полиэтиленовым материалом, который не пропускает холод и сохраняет относительное тепло. На зиму в достаточном количестве заготавливается сено и зерно.

Киргизы Или, Тарбагатая, Ак-Суу, Кызыл-Суйской Киргизской автономной области

<sup>1</sup> Кытай жазмаларындагы кыргыздар. Урумчу, 2004. Б. 293 .

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Колесников А. Русские в Кашгарии (вторая половина XIX – начало XX в.). М., 2006. С. 136.

<sup>4</sup> Солтоноев Б. Кыргыз тарыхы. Бишкек, 2003. С. 9.

предпочитают разводить курдючных овец и коз. Их мясо, шерсть, шкуры широко используются в домашнем быту. Абсолютно все население вышеуказанных областей содержит киргизских овец – *киргиз койлор*, курдючных и с черно-белой шерстью. Исключение составляют овцы, разводимые в Ак-Суу, так как этот район является приграничным с Кыргызстаном и власти области в 50-е гг. XX в. приобретали там овец тонкорунной породы. С тех пор они продолжают развивать эту породу овец.

В других областях Синьцзяна эта порода отсутствует. Что интересно, емкость из камня и глины, в которой «купают» овец в креолине для профилактики от болезни *котур* – чесотки, китайские киргизы называют русским словом «ванна». Это слово было заимствовано из Кыргызстана еще в 30-е гг. Ванну строят в форме круга. Копают траншею шириной 1–1,5 м, длиной 10–15 м, глубиной 1–1,2 м, в конце роют круглую яму с ограждением из камня и глины глубиной 1,5–2 м, диаметром 2,5–3 м, заполняют водой и креолином. Овец загоняют от начала траншеи, купают в круглой яме, а затем выгоняют.

У киргизов Синьцзяна исключительное значение имеет лошадь (за исключением Хотана, Каргалыка и Памира, хотя и там ей отводится немаловажная роль), прежде всего как транспортное средство, то есть она является частью образа жизни. В частности, киргизы Кызыл-Суйской Киргизской автономной области, бассейна р. Или все еще делают кумыс, который потребляется как традиционный напиток. В то же время киргизы Хотана, Памира, Каргалыка, Ак-Суу, Лобнора уже забывают способы приготовления этого напитка.

Киргизы Синьцзяна в качестве транспорта активно использовали до начала XXI столетия *огу-*

*зов* – кастрированных быков, на которых перевозят грузы, домашний и бытовой скраб, а также сено способом волокуши.

Они активно разводят также верблюдов, которые в основном используются в качестве транспортного средства, особенно при сезонной перекочевке животноводов. Во всех регионах Синьцзяна регулярно употребляется в пищу верблюжье мясо. Верблюды хорошо выдерживают сухие, ветреные природно-климатические условия Таримской низменности, не говоря о других регионах Синьцзяна. Почти каждая семья стремится иметь хотя бы одного-двух верблюдов, так как это животное не требует особого ухода и специального корма, в отличие от коровы, овцы или лошади. Мясо и шерсть верблюда также широко используются в быту. Например, из шерсти изготавливают верхнюю одежду для мужчин и женщин, в частности – пальто, шляпы, пользующиеся популярностью среди населения. Из шкуры изготавливают обувь, а также используют в каждодневном быту.

Исключение составляют киргизы предгорий Куэн-Луна, Хотана, Каргалыка (северо-запада Тибета) и Памира. Здешние киргизы расселены высоко в горах, на высоте 4,5–5 тыс. м над уровнем моря, а также в долинах, межгорьях и ущельях. Поздней осенью, зимой и весной здесь холодно и ветрено, хотя и солнечно. Сено на зиму заготавливается, но в малом количестве, из зерновых культур ничего не произрастает. Киргизы Кулан-Аргы высевают только ячмень, так как, например, пшеница не успевает к осени созреть. Поэтому разводить овец, коз, лошадей и коров очень трудно и невыгодно, хотя и держат их, но в малом количестве. Памирские киргизы не имеют коров, ибо коровы такой холод, как на Памире, просто не выдерживают. Поэтому они в основ-

ном держат яков, заменяющих коров. Из ячьего молока абсолютно все готовят сметану, масло, айран, высушенный курут и многое другое, то есть все то, что изготавливают из коровьего молока. Молоко также добавляют в чай. Ячье молоко обладает большой жирностью и отличается высокой калорийностью и, соответственно, сытностью. Английская путешественница Э. Сайкс еще в конце XIX в. обратила внимание на то, что памирские киргизы предпочитают отдавать якам, которые выносливее и их молоко богаче витаминами по сравнению с молоком коровы<sup>1</sup>.

Киргизы Кулан-Аргы и Сары Кыя (Хотанская провинция) и Памира в первую очередь разводят яков. Каждая семья имеет от силы одну или две лошади, используемых в качестве транспортного средства, в основном для верховой езды. Даже самые богатые люди имеют мало лошадей, так как в высокогорных условиях разводить их сложно, неэффективно, поэтому главным богатством этих киргизов являются яки, которых держать намного выгоднее. Э. Сайкс писала о том, что киргизский мужчина, перечисляя свои владения, первым делом упоминает верблюдов, яков, лошадей, овец и коз<sup>2</sup>. Как видно из записей Э. Сайкс, первое место занимали верблюды и яки, а потом только другие виды скота. Это подтверждает существенную роль яков в жизни памирцев. Для них не готовят корм на зиму. Их мясо содержит огромное количество разнообразных витаминов. Население, которое питается мясом яков, употребляет их молоко, меньше подвергается авитаминозу, чем другие этносы, питающиеся мясом другого рогатого скота в подобных условиях.

Поэтому естественный прирост киргизского населения в пограничных районах в таких суровых климатических условиях шел не хуже, чем у других этносов. Однако были другие аспекты общественной жизни, которые ограничивали их полнокровное физическое и этносоциальное развитие. В частности, ограниченный круг людей, то есть малое количество населения, компактное проживание и относительная изоляция от других частей этнической общности оставляли свои отпечатки в социальном и этническом развитии этих киргизов.

Через высокогорные ущелья и перевалы Сары-Кыя (Хотана) и Кулан-Аргы (Кашгарская провинция) проходили караванные дороги из Китая до Кашмира, а также в Мекку и наоборот. Киргизы-пограничники не только охраняли границы, но и одновременно были проводниками караванов и путников с севера на юг и обратно. Они на своих яках, верблюдах и лошадях переводили их через труднодоступные и высокогорные ущелья и за это получали определенное вознаграждение.

Яки круглогодично питаются естественной, чистой и сочной травой высоко в горах. Система выпаса яков также отличается от выпаса других домашних животных. Их не нужно каждый день загонять в загоны или сараи, как коров; они сутками и месяцами могут свободно пастись в горах, если их не доят. Хозяева время от времени отслеживают их целостность и сохранность. Поэтому жители Хотана, Каргалька и Памира стремятся иметь как можно больше яков, так как от этого зависят их социально-экономическая жизнь, благосостояние и, соответственно, авторитет хозяина в глазах общественности. Другая европейская путешественница – леди Маккартни отмечала, что богатство мужчины измерялось

<sup>1</sup> Турдалиева Ч.Дж. Западные путешественники и исследователи о кыргызах и Кыргызстане (вторая половина XIX – начало XX в.). Бишкек, 2008. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. С. 178.



не количеством денег, а количеством животных, которыми он владел. Самые богатые семьи имели до 200 яков, около 300 овец, около 10 коров, 1–2 лошади, до 200 козлов. Последние хорошо размножаются и отличаются выносливостью в высокогорных условиях. Мерилом богатства являются яки. Они полностью заменяют коров. Шерсть, шкура, рога также широко используются в домашнем хозяйстве. Таким образом, яки дают безотходную продукцию. Как нам сообщили информаторы, даже рога яков киргизы активно использовали: к примеру, при вспашке земли рог надевали на деревянную палку и пахали землю.

Куланаргынцы и жители Сары-Кыя, в отличие от жителей других регионов, не перекечывают с одного места на другое в поисках лучшего пастбища и травы. В течение года они держат скот в одном горном ущелье, летом поднимаются немного выше от стационарного зимнего стойбища в горы. Основная масса населения остается внизу, несколько яководов вместе с яками уходят высоко в горы, с целью экономии трав зимнего стойбища.

Киргизы с древнейших времен имели активные связи с народами Тибета, что хорошо представлено в китайских письменных источниках<sup>1</sup>. Между ними существовали политические, экономические, социальные и другие взаимоотношения. Были и драматичные периоды, о чем свидетельствуют *санжыра*, устное народное творчество киргизов. В частности, взаимоотношения последних, сражения Бекбача с ними имеются в эпосе «Асылбача Бекбача» по варианту великого манасчи Жусупа Мамай<sup>2</sup>. Очевидно,

в такие периоды киргизы Хотана, Каргалыка и Памира позаимствовали у тибетцев яков, а также способы приготовления молочных и мясных продуктов.

Киргизы стремятся иметь как можно больше скота. Такое большое количество скота они держат благодаря тому, что меняют места их содержания в зависимости от сезона. Имеющие большое количество скота, как и раньше в традиционном обществе, летом перекечывают на джайлоо; осенью, после сбора урожая, когда уже нет угрозы для посевных площадей, спускаются ближе к населенным пунктам. Зимой скот держат на зимовках, защищенных от ветра и холода, чтобы без потерь сохранить его до весны. Весной, ближе к появлению приплода, скот перегоняют к кошарам, где можно получить приплод без ущерба маткам.

Весной животноводы выгоняют скот на свежую, сочную зелень, недалеко от сел (*көктөө*). Потом постепенно, по мере выгорания травы в долинах и предгорьях, животноводы в поисках сочной зеленой травы уходят далеко на джайлоо, за 60–80 км от населенных пунктов. Таким образом, перекечка киргизов-животноводов Синьцзяна в поисках хорошего пастбища и джайлоо, *күздөө* (осеннего стойбища), *көктөө* (весеннего стойбища) продолжается до сих пор, как это было и в традиционном обществе. Когда наша этнологическая экспедиция держала путь на Алтай от Урумчи (2 сентября 2006 г.), мы остановились в г. Божии в северо-восточной части Синьцзяна (в 680 км от Урумчи). Здесь мы провели ночь, а рано утром взяли курс в г. Алтай по прекрасно асфальтированной трассе. По дороге встретили перекечку киргизских и казахских животноводов от дальнего пастбища-джайлоо на осенне-зимнюю стоянку.

<sup>1</sup> Кытай жазмаларындагы кыргыздар. С. 287.

<sup>2</sup> Мамай Ж. Асылбача-Бекбача // Манас. Бишкек, 2014. С. 1401—1432.

Впереди на лошадях ехали женщины старшего возраста, а также невестки с маленькими детьми. Женщины и дети впереди кочевья как бы прокладывают дорогу; за ними едут мужчины, перегоняющие скот, – лошадей, кобыл с жеребятами, идут верблюды, на которых нагружен весь скарб кочевников. Далее идут коровы с телятами.

Как правило, перегоняют две отары – одну за другой. 3–4 верблюда везут весь домашний скарб, юрту, следом за верблюдами – кобылы без седел, с жеребятами. Как известно, киргизы и казахи не используют кобылу для верховой езды, а если используют, то в очень редких случаях. Эта давняя традиция сохранилась до сих пор. В середине кочевья идут сначала козы, затем овцы. Кочевье замыкают коровы. Мужчины и мальчики также идут в конце, так как они перегоняют скот. Такая очередность сохраняется в течение уже 100–150 лет.

Правда, сейчас кочуют не все. В настоящее время имеются определенные люди, которые только этим и занимаются. То есть хозяин скота по договору нанимает людей, которые за определенную плату готовы пасти его скот. Плата осуществляется деньгами (юань) или скотом. Если семья большая, то одна семья выходит на джайлоо вместе со скотом родственников, соседей, односельчан. Родственники, в свою очередь, поддерживают эту семью во всех нуждах. Старшее поколение, которое плохо переносит высокогорье, земледельцы, а также дети школьного возраста остаются в селе.

Семьи, имеющие малое количество скота, объединяются и также по договору нанимают одного или двух человек с семьей, которые круглогодично выпасают их скот за плату.

До середины XX столетия, точнее до коллективизации (середины 60-х гг. XX в.), киргизы

вели в первую очередь кочевой и полукочевой образ жизни и занимались животноводством.

В то же время они активно занимались земледелием, обрабатывали землю, получали неплохой урожай зерновых, о чем ярко свидетельствуют китайские источники<sup>1</sup>. В особенности киргизы Текеса, бассейна р. Или, Ак-Суу, Лобнора, Кызыл-Суу, Ак-Тоо, Кашгара занимались комплексным хозяйством – животноводством и земледелием. Они выращивали пшеницу, ячмень, просо и др. Однако всестороннее и активное развитие земледелия получило с конца 50-х годов XX столетия, когда происходило оседание кочевников и укрупнение хозяйств, коллективизация.

Не исключено, что киргизы, осваивая территорию вокруг оз. Лобнор занимались и рыболовством. В развитом и Позднем Средневековье киргизы активно использовали богатство оз. Лобнор, о чем свидетельствует историческая память нынешнего населения Лобнора, запечатленная в этнографических и археологических экспонатах историко-краеведческого музея Лобнора. Аналогичная ситуация известна у казахов побережья Каспия. Так как Лобнор высох и обмелел, киргизы перестали заниматься рыболовством и полностью перешли на земледелие.

С конца 50-х годов XX в. начинается повсеместное укрупнение хозяйств и киргизы начали оседать и заниматься земледелием, хотя и раньше частично занимались им наряду с животноводством. Территория бассейна р. Или, в частности Текес, является благодатной землей для ведения земледелия. Климат мягкий, хотя и резко континентальный. Почва также мягкая, местность лесистая, воды достаточно. Поэтому

<sup>1</sup> Кытай жазмаларындагы кыргыздар. С. 566.

киргизы Текеса давно занимаются выращиванием пшеницы, ячменя и других зерновых.

Сейчас абсолютное большинство киргизов Тарбагатая, бассейна р. Или, Ак-Суу, Хотана, Кашгара и Кызыл-Суйской Киргизской автономной области занимается и земледелием, и каждая семья имеет в среднем по 3–4 га земли. Кроме пашенных земель на равнинах каждая семья, в зависимости от количества членов, имеет до 40 га пастбищ. Земледелие становится неотъемлемой частью образа жизни. В частности, киргизы Ак-Суу, то есть Боз-Ден, Жаман-Суу, в первую очередь занимаются земледелием: выращивают пшеницу, ячмень, технические культуры, картофель и т.д. Пастбищ, джайлоо, для содержания скота недостаточно. К тому же киргизы соседствуют с уйгурами, поэтому основную роль в их жизни играет земледелие, потом уже скот. У киргизов с. Жаман-Суу Уч-Турпанского района очень хорошо развито бахчеводство, овощеводство. Они искусно выращивают орех, виноград, яблоки, абрикос и другие виды фруктов.

Киргизы Армудуна, Пилал, Кош-Арыка (Кашгарская провинция), Уме-Терека, Баарына, Жулук-Башы (Ак-Тоусский район Кызыл-Суйской автономной области) кроме вышеуказанных земледельческих культур также выращивают хлопок, кукурузу, хурму, виноград. У них хорошо развито земледелие.

Обряды, посвященные Баба-дыйкану (культ земледелия) и связанные с началом пахоты и обмолачиванием урожая, ярко свидетельствуют о том, что киргизы, наряду со скотоводством, давно занимаются и земледелием. Приносили жертву в виде овцы или козы, в зависимости от благосостояния хозяина земли. Могли обойтись просто пищей, которую приносили на поле во время пахоты, после еды читали молитву, посвящен-

ную Баба-дыйкану. Состоятельные землевладельцы совершали обряд *чечкер* – на сложенные вместе вилы, лопату, решето клали овцу и резали ее, посвящая культу земледелия – Баба-дыйкану.

Земельная площадь, как правило, делится на две части. На одной половине выращивают зерновые – пшеницу, ячмень, овес для потребностей семьи. На другой половине выращивают растения или зерновые, которые заказываются государством. Местные власти получают заказы от государства в зависимости от наличия земельных площадей, климата, экологической среды и обязывают земледельцев выполнять государственные потребности по тем или иным видам зерновых или технических культур. Вместе с тем государство активно помогает земледельцам заниматься обработкой земли. Для того чтобы крестьянин получал хороший урожай, ему на льготной основе предоставляются агротехнические химикаты, семена, выдаются кредиты. Осенью государство в обязательном порядке покупает урожай у земледельца по твердой цене. Киргизы-земледельцы научились у китайцев, уйгуров и других земледельческих народов хорошо обрабатывать землю, ухаживать за ней и получать неплохой урожай. В частности, урожай пшеницы составляет от 40–45 до 60–65 центнеров. Активно используются агротехнические химикаты, способствующие повышению урожайности зерновых.

Киргизы села Кең-Кыра (Хотанская провинция), переехавшие из Сары-Кыя (джайлоо в Хотанской провинции) в начале 60-х гг. прошлого столетия, в период укрупнения хозяйств и коллективизации, за полвека своего проживания на этой территории, неплохо освоили земледелие. Крепко осевшие на земле кеңкыровцы сейчас неплохо выращивают пшеницу, ячмень, кукурузу-

зу, а также занимаются бахчеводством. Так как с. Кең-Кыр расположено на неровном, покатоном месте, население его, в том числе и киргизы, выращивают зерновые, овощи и фрукты, используя террасный способ обработки земли. Это свидетельствует о высоком развитии земледельческой культуры населения Хотана. Тем более что эта земля граничит с Тибетом, Индией, высокогорными районами, где развита такая форма земледельческой культуры. Киргизы Кең-Кыра в большом количестве собирают урожай инжира, характерного для мест с жарким климатом.

Для вспашки земли киргизы Кең-Кыра активно используют лошадей. Они стараются обрабатывать каждую пядь (невспаханых земельных участков здесь не бывает) и соответственно получают неплохой урожай.

Для обработки земли площадью в 2 га семья в среднем тратит 700–800 юаней (3500–4000 сомов) на семена, химикаты, удобрения, услуги автотранспорта (трактор, комбайн), полив, а также различные налоги. Средняя сельская семья имеет 2–3 коровы, дающих молоко, одну лошадь и меньше десяти овец и коз. Состоятельные сельские фермеры уже имеют сельскохозяйственный транспорт, в частности небольшие тракторы; оказывают различные транспортные услуги и тем самым пополняют семейный бюджет.

Такой уровень достатка имеет примерно одна треть киргизов. Правда, вышеприведенные цифры в зависимости от регионов проживания могут изменяться в сторону уменьшения или увеличения. Сельские жители каждый год продают лишний скот и тем самым солидно пополняют семейный бюджет, хотя, по нашим меркам, скот в Синьцзяне стоит не очень дорого. Например, в 2006 г., когда состоялась этнологическая экспедиция в Синьцзян, в Текесском и

Моңгол-Күрөсском районах двух-трехгодовалая корова стоила 700–800 юаней, годовалая-двухгодовалая корова – 320–350, теленок – 80–100 юаней. Лошади стоили немного дороже. Например, в Текесском районе годовалый жеребенок (тай) стоил 140–150 юаней, двухгодовалый (кунан) – 250–300, трехгодовалый (бышты) – 400–450, четырехгодовалая лошадь – 500–600, кобыла с жеребенком – 650–800 юаней. Баран (ирик) стоил 100–120 юаней, овца – 60–70, годовалый барашек (козу) – 50–60 юаней. Безусловно, эти цены изменчивы. В связи с ухудшением аграрной ситуации за последние 2–3 года во всемирном масштабе цены на животных повысились, в том числе и в Китайской Народной Республике.

По здешним меркам богатыми считаются семьи, которые имеют от 800 до 2000 голов овец и коз, 70–80 голов крупного скота (коров, лошадей, верблюдов). Среднезажиточные семьи имеют 20–30 голов крупного рогатого скота, 100–200 голов овец. Бедные семьи имеют одну лошадь, 1–2 коровы, 5–10 овец и коз. Согласно информации сельских жителей, богатые составляют в среднем 10–25% населения средние – 60–70%, бедные – 10–20%. Процентное соотношение варьирует в зависимости от места расположения, регионов и других факторов.

Правда, имеются семьи, которые ничего не имеют, однако их мало. Они живут как бы за счет государства, то есть *айыл окмоту*, местные власти за счет государства строят им стандартные небольшие дома, обеспечивают мукой и другими продуктами питания. Государство не оставляет их без внимания.

В современной системе транспортных средств активно используется крупный рогатый скот, не говоря о традиционном обществе в прошлом.

Как было выше сказано, в Или, некоторых районах Ак-Тоо и Кызыл-Сууйской автономной области казахи, а вместе с ними и киргизы-животноводы при перекочевке с одного места на другое в качестве главного транспортного средства используют верблюдов. Грузовые автомобили не могут добраться до высокогорных пастбищ. Поэтому киргизы западной и северо-западной части Синьцзяна, где нет автомобильных дорог, при перекочевке пользуются верблюдами, огузами, лошадьми. Даже в Хотане киргизы, так же как и уйгуры, впрягают верблюда в двухколесную арбу.

В Хотане, Каргалыке всю тяжесть при перекочевке до высокогорных мест или при переезде, например, от Кең-Кыра до Сары-Кыя и от Ыраскема до Кулан-Аргы, наряду яками и поныне несут верблюды, лошади и ослы.

Американский ученый, профессор Гарвардского университета Э. Хантингтон, посетивший Синьцзянь, отмечал большую роль верблюдов, служивших в качестве транспортного средства<sup>1</sup>.

Яки являются основным и самым надежным транспортным средством в горных районах Хотана, Памира, Каргалыка, тогда как в других районах в основном используются лошади. Яки используются не только как транспортное средство и для верховой езды, но их впрягают и в сани-волокуши без колес для транспортировки груза, домашнего скарба, сена и т.д. В двухколесную арбу впрягают также ослы, верблюдов, яков. Арба является самым распространенным, глубоко вошедшим в быт еще с древности транспортным средством. Киргизы до сих пор ездят на ней на базар, в гости, перевозят предметы до-

машнего обихода, малый рогатый скот, сено и многое другое.

В связи с проникновением рыночных отношений и в сельскую местность КНР, в том числе и в Синьцзян, сельские киргизы, не говоря уже о городских, начали свою предпринимательскую деятельность. Тем более что в сельской местности страны в абсолютном большинстве не хватает рабочих мест. Свободное от весенних и осенних сельскохозяйственных работ сельское население, в особенности молодежь, старается зарабатывать деньги на жизнь предпринимательской деятельностью. Немалая часть молодежи осваивает бизнес, в том числе туристический, торговлю, сферу обслуживания и т.д.

В частности, ряд семей с Каргалык занимается добычей драгоценных камней жади – кашташ. Имеется ряд предпринимателей – крепко стоящих на ногах производителей, представителей горнорудной промышленности. Бизнесмены Самудин Кудайберды (45 лет) и Турсун Ураим (58 лет) имеют малые горнорудные предприятия, где добываются редкие камни и реализуются во внутренние районы КНР. Из них делают различные украшения, скульптуры. Основными их клиентами и покупателями являются бизнесмены из Центрального Китая. Каменные рудники находятся в 380 км от Каргалыка, в местности Кенен Шибер. Основными рабочими являются выходцы из Каргалыка и Кулан-Аргы.

Высокогорный Памир со своей удивительной природой, крепко сохранившейся традиционной культурой его народов привлекает много туристов из центральной части КНР.

Высокие разноцветные красивые горы, чистый воздух, девственная природа, прекрасная асфальтированная дорога, богатая традиционная полиэтническая культура народов Памира явля-

<sup>1</sup> Турдалиева Ч.Дж. Западные путешественники и исследователи о кыргызах и Кыр шөкүлө гызстане (вторая половина XIX – начало XX в.). С. 184.

ются основными факторами огромного количества туристов из самого Китая, не говоря о зарубежных. Это и подтолкнуло жителей Памира, в частности киргизов, активно приобщаться к рыночным отношениям, туристическому бизнесу. Вдоль большой памирской автомобильной трассы построены стационарные из цемента, переносные юрты, домики для ночлега и столовые. Здесь в основном работают местные жители.

Некоторые организуют торговые точки для реализации промышленных товаров и продуктов. В частности, сын аксакала из с. Суу-Башы, где я ночевал во время экспедиции, имеет свою легковую автомашину с кузовом марки «Тойота». Он почти ежедневно или через день едет в Кашгар для приобретения промышленных товаров по поступившим заявкам.

Сельское население с. Чакыр-Агыл (Памир) находится приблизительно в 10 км от автомобильной трассы. Сельчане выносят на дорогу для продажи ручные изделия прикладного искусства из шерсти, дерева, кожи, рогов диких животных, различных металлов, а также редкие камни.

Киргизы в основном выносят на продажу предметы и вещи ручного работы, использовавшиеся ранее в домашнем быту, но постепенно уходящие из повседневной жизни. Эти предметы, безусловно, имеют свою историческую ценность и со временем смогут украсить любые исторические музеи мира.

В последнее время, с увеличением притока туристов в Памир, население с. Чакыр-Агыл с целью активизации торговли начало строить небольшие сезонные домики, чтобы можно было с утра до вечера стоять вдоль дороги, при не-

обходимости отдыхать, самим готовить, чтобы своевременно и дешево питаться. Домики строят небольшие из камней. Электрическую энергию получают от солнечных батарей, или постоянного сильного холодного ветра. Эти домики как бы создают более или менее необходимые минимальные условия.

Торговцы Чакыр-Агыла выходят на дорогу, когда начинается туристический сезон, то есть с весны (апрель-май) до конца ноября и начала декабря. Зимой (декабрь–март) они возвращаются домой, занимаются хозяйством и готовят предметы прикладного искусства к весне для реализации туристам из Центрального Китая и зарубежья.

Молодые девушки и женщины с. Кең-Кыра Хотанской провинции берут различные заказы на дом – шитье платья, шторм и многих других изделий. Киргизские женщины считаются искусными швеями в Кең-Кыре.

В каждом населенном пункте, где проживают киргизы, имеются мельницы, хозяевами которых являются сами киргизы. Мельники оказывают услуги крестьянам и местным жителям и за это получают определенные блага.

Таким образом, киргизы Синьцзяна сохранили традиционное хозяйствование – скотоводство в сочетании с земледелием – и в то же время, проживая совместно с уйгурами и китайцами, освоили ранее для них неизвестную бахчеводческую земледельческую культуру. Они активно приобщаются к рыночным отношениям – торговле, работе в сферах услуг, промышленному производству, осваивают добычу редких камней и металла.



Галина Ксенжик

## МОДЕРНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ СКОТОВОДОВ КАЗАХСКОЙ ДИАСПОРЫ МОНГОЛИИ

Монголия по площади занимает семнадцатое место в мире, территория ее – 1,566 млн кв. км, но живет на этих просторах всего около 2 млн 855 тыс. человек, из них городское население составляет 65%, а остальная часть кочует, в Улан-Баторе проживает почти половина населения Монголии. Национальный состав Монголии: халха-монголы, составляют около 80% населения, казахи – 7% и другие этнические группы: тунгусы, буряты, дэрбэты, захчины, торгуты<sup>1</sup>.

Экспедиция Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова г. Алматы по Монголии проводила обследование казахской диаспоры на территории Центральной и Западной Монголии. В результате полевых исследований были получены ценные сведения, характеризующие условия жизни, хозяйствования и культуры казахской диаспоры, а также некоторые отдельные историко-географические аспекты месторасположения древних памятников. Это прежде всего камни и пещеры с петроглифами, «оленные» камни (Рис. 1), древнетюркские памятники – каменные бабы, могильники – *керексуры*, развалины древних городов и монастырей и т.д.

Первым объектом обследования полевой группы явилась территория сомона (района) Угтаалцайдам Төв (Центрального) аймака<sup>2</sup>, находя-

щегося к западу от столицы страны – Улан-Батора. В данном сомоне селится ныне около 50 хозяйств казахов. Так, в местности Хайлугчин на летних стойбищах размещается большая группа казахских аулов, всего до 30 хозяйств. Название местности – Хайлугчин – означает по-монгольски место, где «быстро тает снег», имеет казахский эквивалент «Ерілмелі». Для него характерен холмистый рельеф местности, с небольшими участками леса у подножья гор. Первым



Рис. 1. Олений камень в Монголии. 2013 г. Фото автора

<sup>1</sup> Алексеев Б.А. Вся Азия: Географический справочник. М., 2003. С. 170.

<sup>2</sup> Монгольское и тюркское родо-племенное образование, современная административная единица в Монголии.

объектом явился аул Глеухана Кабиулы (65 лет, из рода керей, бывший строитель, штукатур-маляр; жена Заркым – домохозяйка, 58 лет). В хозяйстве достаточное количество скота: лошадей, яков, коров, овец и коз, которые, отчасти пасутся недалеке от аула. Сам аул состоит из трех юрт; рядом с основной юртой находятся солнечная батарея, спутниковая антенна-тарелка; имеется также и автомобиль. Неподалеку от жилой части располагается «кон» (*көң*): уваженная площадка, где прежде ночевал скот. Имеется большой каменный загон для скота. Здесь же конюшня особой конструкции – типа «керме», из трех столбов с натянутой между ними веревкой: используется при большом количестве верховых лошадей. Юрта хозяев по конструкции монгольская и приобретена на базаре в Улан-Баторе. Она отличается от казахской юрты высотой (гораздо ниже), прямыми уыками (жерди, составляющие купол), без изгибов, и формой шанырака (круг на вершине купола, скрепляющий жерди). В убранстве юрты присутствуют как казахские декоративные элементы, орнаменты (вышивки на подушках, отделка узорных циновок-*чия* по периметру юрты, покрывала на кроватях, узоры национальных казахских ковров – *сырмаков* и т.д.), так и монгольские (декоративное оформление сундука, шкафчика, купленных на базаре и изготовленных профессиональными столярами – *муужан*). Пол в юрте, как и во многих других жилищах, устлан линолеумом. В передней части юрты висит несколько благодарностей, полученных Т. Кабиулы в 80-х гг. XX в. за выдающиеся достижения в труде (**Рис. 2**)<sup>1</sup>.



**Рис. 2.** Казахская юрта в сомоне Угтаалцайдам Тэв. 2013 г. Фото автора

Следующим объектом нашего исследования в сомоне Угтаалцайдам была местность Сондуул, относящаяся к 1-му багу (бригаде). Здесь насчитывается около 16 аулов. Аксакал аула, где мы остановились, – Кажекпер Халимбаулы (72 года), но хозяйство ведет его сын Жанарыс (33 года). Жанарыс – энергичный и подтянутый молодой человек. Он долго не хотел озвучивать численность своего скота и только на второй день общения ответил, что лошадей у него – 80, коров – 40, овец – 500, коз – 200. Из рассказа молодого хозяина выяснилось, что у его отца, Кажекпера, родители были репрессированы в 50-х годах XX в. и только в 1998 г. они были реабилитированы. В дальнейшем все дети получили денежные компенсации. Семейных реликвий у них в доме нет, так как его отец остался без родителей в 13 лет. У Жанарыса трое детей – две девочки 2 и 4 лет и сын Досбол, 7 лет (**Рис. 3**). Он с сыном участвует в скачках, за что получают награды: грамоты и медали.

<sup>1</sup> Ажигали С.Е., Ксенжик Г.Н. Некоторые наблюдения из жизни казахской диаспоры центральных аймаков Монголии (из путевых заметок экспедиции 2013 г.) // Созидательный потенциал казахской диаспоры: История и современ-

ность. Материалы республиканской научно-практической конференции (г. Алматы, 31 октября 2013 г.). Алматы, 2013. С. 176–187.





Рис. 3. Сомон Булгын. 2013 г. Фото автора

Интерьер юрты аналогичен убранству предыдущей. Кровать молодых хозяев – на правой стороне юрты, с занавесью (*шымылдық*). Две другие кровати, где спят родители с внуками, – на левой стороне. Ближе ко входу располагались кухонный шкафчик, морозильник и другая утварь. В передней, почетной части юрты находится трюмо, над ним – свадебные портреты и фотографии близких людей, а также грамоты, полученные за скачки. Юрта – казахского типа, с изогнутыми уыками, но с некоторыми характерными элементами монгольских жилищ (центральный железный опорный столб и т.д.); куплена на базаре в Улан-Баторе. В центре юрты находится металлическая печка, под печкой – металлический поддон, чтобы не плавился линолеум. Топят печку в основном кизяком и дровами.

Следующим на нашем пути был аул с монгольским названием Сепсүүл, что в переводе означает «много травы» (т.е. хорошее пастбище), а казахский перевод названия: «Раң отты» (пастбище с осокой). Хозяин Тлеуберды Слямканулы, 55 лет, из рода керей. В его семье 10 человек. Аул состоит из трех юрт. Самая большая юрта – семиканатная и две поменьше, шести- и

пятиканатная. Аул зажиточный, крепкий, много кобылиц, которые доятся. Наша группа была приглашена в гостевую юрту, очень просторную, хорошо убранную, с двумя железными стойками под *шаныраком*. По периметру жилища развешаны многочисленные ковры, в том числе – настенные войлочные казахские ковры, тускиизы. Остальные элементы интерьера примерно те же, но без излишнего нагромождения, с большим свободным пространством.

С данным информатором состоялась довольно подробная беседа. Сам он из рода керей-сарбасы, родом из сомона Булгын Баян-Ольгийского аймака, где окончил 7 классов. Владеет помимо казахского монгольским языком, а также немного китайским и русским. Он был одним из первых переселенцев-казахов из вышеуказанного западного сомона в Центральную Монголию, в данный сомон Угтаалцайдам. Это было в 1982 г., когда информатору было 23 года: всего по призыву переехали сюда 15 юрт – представители родов сарбас, молкы, кангельды. Вторая группа, также порядка 15 юрт, переехала в 1985 г., из того же сомона; большая группа прибыла в 1986 г. (меркиты: 12–13 юрт, шеруши: 14–15 юрт). После этого группами уже не приезжали, а приезжали поодиночке. В начале 90-х гг. около 30 семей уехало в Казахстан, но некоторые вскоре вернулись обратно. Сейчас в самоне 64 дома, однако часть из них проживает в Улан-Баторе. Зимой казахи не живут в самом центре сомона, а живут на зимовках-*кыстау*.

Разговор зашел также о количестве скота в Монголии и причинах занятия скотоводством. Одна из основных причин, со слов Тлеуберды: в стране существует безработица, и поэтому население занимается разведением скота.

Таким образом реализуется самозанятость населения и возможность неплохо жить и питаться. Статус профессии скотовода (*малчин*) в стране – весьма высокий. Прозвучали впечатляющие цифры поголовья скота в настоящее время. В советское время в Монголии было 27 млн голов скота, а сейчас около 40 млн, при населении около 3 млн человек<sup>1</sup>.

В ходе беседы была затронута также такая специфичная тема, как казахская топонимия в Монголии. Несмотря на то, что казахи расселяются на территории Монголии достаточно давно, местами весьма компактно, казахские названия местностей почти не имеют распространения и являются, как правило, эквивалентами более ранних монгольских названий. Явление весьма интересное, учитывая особое, «генетическое», пристрастие казахов-скотоводов к даче точных и емких названий тем или иным местам. Причинами этого могут быть: признание суверенитета Монгольского государства в этой сфере, а возможно, и отношение к пребыванию казахской общины в стране как к временному, хотя и продолжительному явлению. Вопрос весьма сложный и интересный, в особенности для территорий абсолютного доминирования казахов (западные аймаки). В частности, на территории сомона Угтаалцайдам, немалую часть которого занимают казахи, нет собственно казахских названий местностей, за исключением лишь единичных примеров, – «Қарлығаш зираты», «Қар-

лығаш-төбе зираты» – наименования кладбища, появившегося при первом преселении сюда казахов, когда в дороге скончалась девушка.

После этнографического обследования данного аула экспедиция проехала далее, в сомон Угтаалцайдам, соответствующий по статусу районному центру в Казахстане, но гораздо меньших масштабов. Сомон, как отмечалось, монгольский, в нем проживают две-три казахские семьи. Бросается в глаза наличие свиней на улицах и пустырях (монголы едят свинину). Многие выращивают свиней на продажу (мясо, сало) в Улан-Баторе.

На ночлег остановились в казахской семье, которая проживала на территории зерновой компании-элеватора (хозяин работал охранником), так как действующей гостиницы в населенном пункте не оказалось. Казахская семья состояла из хозяина Батользия, 57 лет, из рода керей, его жены Ботакар, 57 лет, и младшего сына Мейримхана (31 год) и его семьи. У главы семьи есть и второе, казахское, «мусульманское», имя: Ясин. Сын Мейримхан женат, у него двое детей. На территории полузаброшенного элеватора много старой советской техники. Раньше в 70–80-х годах XX в. в Угтаалцайдаме занимались производством зерна в больших масштабах, судя по размерам предприятия. По рассказам Батользия, оно несколько лет пустовало. В настоящее время начался ремонт элеватора, и в скором времени планируется пустить его в эксплуатацию. Имеется и новая техника: комбайны английской фирмы «Джон Дир».

Семья Батользия проживает в простом однокомнатном доме-сторожке. Нас угостили монгольским чаем: в кипяток добавляют молоко, соль, а затем кирпичный чай типа старого грузинского и все это кипятят-варят. Хозяин хоро-

<sup>1</sup> Ксенжик Г.Н. Культура казахской диаспоры и народов Монголии // Материалы международной научно-теоретической конференции «Традиционная и современная этнология Казахстана», приуроченной к 80-летию КазНУ им. Аль-Фараби и 60-летию доктора, исторических наук, профессора А.Б. Калыш / сост. И.Ю. Сойкина, А.И. Исаева. Е.К. Рахимов; гл. ред. Ж.К. Таймагамбетов. Алматы, 2014. С. 263–267.

шо говорит на казахском, а на монгольском значительно хуже, а его сын Мейримхан – наоборот. Батользий приехал из Баян-Ольгия в 1982 г. Он рассказал, что на пенсию женщины в Монголии выходят в 55 лет, а если у нее 4 ребенка, то и в 50 лет, а мужчины – в 60 лет. Из беседы с Батользием стало ясно, что он очень уважительно относится к монгольской политике и проводимым правительством реформам. Так, он с гордостью рассказывал, как его «подняли по служебной лестнице и из простого шофера сделали начальником зернотока». Однако когда ему исполнилось 57 лет, его уволили, сказали что он «старый». Теперь он работает охранником в зерновой компании. Данная компания продает зерновую продукцию, а также рапс в Китай. Жена Ботакара работает поваром: готовит пищу для бригады строителей.

Следующим объектом обследования был сомон Шарынгол, расположенный на административной территории Дархан внутри аймака Сэлэнгэ. Прежде здесь проживало значительное количество казахского населения, которое отчасти сохранилось и теперь. Шарынгол в советское время являлся важным в масштабах Монголии центром горнодобывающей промышленности, где трудилось много казахов. При подъезде к Шарынголу сразу же бросаются в глаза огромные отвалы, карьеры, огни перерабатывающих предприятий, крупная техника. Здесь добывают бурый уголь и золото. Добыча бурого угля проводится открытым способом – действующий карьер, панорамно открывающийся при подъезде к городу, имеет большие размеры в диаметре. На другой стороне карьера располагается комбинат. К нему подведена железная дорога. От комбината идет также теплотрасса и асфальтированная дорога в Шарынгол.

Сам населенный пункт состоит из двух частей: собственно городского поселения с 2–5-этажными панельными домами советского времени и более значительной по площади поселковой части с одноэтажными индивидуальными домами. В этой части располагаются и казахские поселения. В целом городок оставляет впечатление запущенности, заброшенности в связи с общим упадком промышленного производства последних лет. Сбор информации здесь был начат с культурного центра Шарынгола («Соелын төв»). Его директор Муста Б. Ганзоринг рассказал, что Шарынгол был образован в 1961 г. Советские строители построили комбинат по добыче бурого угля. Обучение в школах Шарынгола ведется на монгольском языке, казахских школ нет.

Сотрудники культурного центра показали нам также памятник старины – древнюю оградку из трех обработанных каменных плит, находящуюся в центре Шарынгола на возвышенной площадке. Памятник находится в запущенном состоянии, огражден невысоким штакетником, прислоненным к глухому забору. Сама оградка, видимо, была составлена в древнетюркский период (приблизительно VI–VIII вв. н.э.) из более ранних элементов: а именно каменных стел – «оленных камней» 1-й половины I тыс. до н.э. Все три плиты имеют характерную композицию вертикальных стел, хорошо обработаны, а одна из них покрыта специфическими «рисунками» (летающие олени, шевроны, пояса, круги-кольца) (Рис. 4)<sup>1</sup>.

Говорят, что к востоку от ограды была небольшая вереница балбалов, которые были снесены при строительных работах. Это как бы косвенно также подтверждает создание ограды из более

<sup>1</sup> Ксенжик Г.Н. Некоторые аспекты культуры и религии народов Монголии. С. 310–316.



**Рис. 4.** Каменная оградка тюркского периода  
в г. Шарынгол. 2013 г. Фото автора

ранних оленных камней в тюркский период. Следует отметить, что памятник достаточно интересен, но не отмечен в обобщающих публикациях по древностям Монголии, хотя в определенной степени мог бы стать туристическим объектом местного значения. На оградке были осуществлены обмерные работы и детальная фотофиксация.

Основным объектом исследования в Шарынголе явилось казахское поселение, раскинувшееся к востоку от городка. В поселке имеется мечеть «Хазрет Білал Хабаші». В 60-х гг. XX в. в данном помещении находилась баня, затем клуб, и только с 1996 г. – мечеть.

В поселке была обследована усадьба Больша Бокайулы (55 лет) из рода керей, по специальности он слесарь. Раньше работал на угольном карьере. Семья Больша живет на одном большом участке вместе с семьей его брата, Абдыкарима. Усадьба весьма интересная, сочетающая в планировке как традиционное жилье казахов – юрту, так и рубленный дом. На участке деревянные дома (у каждого брата – свой дом), гостевая юрта и две летние кухни. Летняя кухня называется хо-

зьявами «амбар». Здесь находится железная печь с выводной трубой. При доме Больша строится веранда из силикатных блоков. Хозяин изготавливает музыкальные струнные инструменты, как казахские, так и монгольские. В основном весь скот держат на жайляу (летнее пастбище). При усадьбе содержится только 2–3 коровы и небольшое количество мелкого скота. Имеется место под сушку кизяка. Также есть приусадебный участок. На дворе усадьбы много старой советской техники (автобус, трактор «Беларусь» и т.д.). Больша Бокайулы рассказал, что в советское время техника в Монголии была в основном из СССР, а в настоящее время приобретают корейскую и китайскую, так как она более удобная, легкая, меньше расходует бензина.

В 5–8 км к юго-востоку от казахского аула расположены местные кладбища, как казахские, так и монгольские, которые размещены организованно: в одной местности, долине. Мало ранних монгольских захоронений – возможно, в связи с тем, что могилы у монголов в наземной части, по традиции, долгое время не оформлялись. Некоторое архитектурное оформление они получили в последние лет 25, причем, по словам некоторых наших информаторов, не без влияния развитой казахской мемориальной традиции. Могилы современных монголов представляют собой глухую бетонную плиту с адресной стелой в изголовье. Из интересных особенностей оформления монгольских захоронений последнего времени отметим устройство жестяных макетиков юрт и культовых зданий перед стелой. Но в оформлении могил последних лет (опять же по словам информаторов) прослеживается определенное казахское, «исламское» влияние – а именно вместо бетонной плиты оставляют лишь насыпь-холмик могильной земли (по шарияту:



Рис. 5. Поделки Абдыхалык Ныгметулы. 2013 г.  
Фото автора



Рис. 6. Аул Абдыхалык Ныгметулы. 2013 г.  
Фото автора

человек – порождение земли и должен уйти, превратиться в землю). Среди общих особенностей местных кладбищ надо отметить характерное использование подручного строительного материала: в частности, на казахских *зиратах* – это активное применение установленных вертикально обрезанных бетонных труб-желобов, использованных с шарынголского производства.

Довольно содержательная беседа состоялась с местным активистом казахской общины Максатом Абилгалымұлы, 1956 г.р., род керей-молкы. Он достаточно образованный человек, со взвешенным взглядом на историю, общественную жизнь, роль казахов в Монголии, лишенный характерных крайностей прозелитизма и «исламизма», показательного для заметной части казахов. Обращает на себя внимание его достаточно объективная позиция по происхождению топонимов в Монголии – не только тюркских, но и монгольских.

В ауле Санжент, в 10–15 км на восток от Шарынгола, живет известный здесь художник, который пользуется большим авторитетом среди местных казахов, мастер прикладного резцового искусства Абдыхалык Ныгметулы из рода керей. Территория аула отличалась живописной холмистой местно-

стью, которая была окаймлена речкой Шарынгол. Абдыхалык Ныгметулы живет на данном жайляу с мая по сентябрь, а зимой – на *кыстау* (зимнее жилище), которое располагается от г. Шарынгол на расстоянии 8 км. Абдыхалык Ныгметулы имеет очень интеллигентный вид, несмотря на почтенный возраст, около 70 лет, сам водит машину-«джип». Закончил в Алматы художественное училище им. Гоголя в 1971 г. Абдыхалык Ныгметулы занимается прикладным резцовым искусством, но при этом сохраняет национальные традиции казахского народа. В его юрте было много поделок из дерева и различные музыкальные инструменты, сделанные его собственными руками: емкость для кумыса, черпак для кумыса и множество еще интересных вещей (Рис. 5)<sup>1</sup>.

На территории богатого аула находились две юрты (8- и 5-канатная), хозяйственный блок из досок – стационарный, так как данная семья на этом месте останавливается на жайляу уже более 10 лет (Рис. 6). У Абдыхалыка большая семья, 19 детей. Он держит много скота: лошадей – 80,

<sup>1</sup> Абжанов Х.М., Ксенжик Г.Н. Путевые заметки: Монголия // Отан тарихи. 2014. № 1(65). С. 153–161.

коров – 60, овец и коз – 180 голов. Имеется большой приусадебный участок, где выращивают картошку, репу, морковь и лук<sup>1</sup>.

Следующим нашим объектом был аул Муқыргол, что в переводе означает «Короткая река», расположенный к северу от Шарынгола. Разбитая, проселочная дорога пролегает по красивой горно-лесистой местности. На Муқырголе много казахских аулов. Здесь также проживает мастер-уста Зулкарнай, который занимается резьбой по дереву. Хозяин аула приехал сюда вместе с семьей 10 лет назад из Баян-Ольгия. У Зулкарнай 5 сыновей и 5 дочерей; с ним живет младший сын. В молодости Зулкарнай закончил в Улан-Баторе педагогический институт, отделение физкультуры. Затем работал в школах сомона Уенч и Булгын Ховдского аймака, где преподавал физкультуру, теперь – на пенсии. Один из его учеников участвовал в Олимпиаде в Саппоро. Особенностью данного аула является летняя кухня, три стены которой возведены из камней и одна выполнена из бревен небольшого диаметра.

Семья Зулкарная очень религиозна; хозяин и его жена держат пост-*оразу*. Жена была одета в расшитый кафтан в национальном казахском стиле. Маленькие дети плохо владеют казахским языком, говорили на монгольском. Юрта гостевая – 6-канатная, монгольского типа. К сожалению, изделий прикладного искусства, изготовленных мастером, в ауле не оказалось: все его изделия из дерева остались на зимовке-*кыстау*. Вместе с тем более легкие и транспортабельные

мягкие вещи, постельные принадлежности, выполненные в национальном стиле, в доме имелись: ковры, покрывала и т.д. Из рассказа Зулкарнай стало известно, что в соседнем ауле в одной из юрт была устроена летняя мечеть, которая совмещала и функции мектеба-медресе, но внешне не отличалась от других подобных жилищ. Все дети округи в течение летнего времени (июнь, июль) учатся в этом медресе. Имам приезжает из г. Дархана, раз в неделю по пятницам. Смотрела за этой юртой казахская семья данного аула.

Экспедиция побывала в сомоне Уенч, самом южном в Баян-Улэгэйском аймаке. Центральная улица в сомоне Уенч была заасфальтирована. На ней размещалось несколько магазинчиков – «хунски дэлгуур», бар-«караоке». В Уенче имелся полузаброшенный культовый буддийский центр, построенный одним из жителей сомона, но несколько лет тому назад он умер, и в настоящее время центр не действовал. Здесь же находилась и казахская мечеть. Одноэтажное здание с высотой потолка 2,25 м и с габаритными размерами 11х7 м. У мечети имелся купол, выполненный из железа, и два минарета. Мечеть состояла из маленького помещения, где находился михраб. На огороженном участке рядом с мечетью располагалась юрта имама, 6-канатная (казахская), в которой имелось много домашних бытовых предметов, с красивой вышивкой в традиционном казахском стиле (настенные ковры, наволочки на подушки, одеяла и т.д.), расшитых женой имама Жизжан, из рода керей-каракас.

Содержательную информацию о развитии системы образования Монголии и жизни казахской диаспоры почерпнули из интервью информатора Нуртая Капитан улы (род керей), 60 лет, учителя русского языка в школе-интернате сомона Уенч Баян-Улэгэйского аймака. Здесь необходимо, от-

<sup>1</sup> Ксенжик Г.Н. Некоторые аспекты культуры и религии казахской диаспоры Монголии // Материалы Международной научно-практической конференции «Казахи в Евразийском пространстве: история, культура и социокультурные процессы», посвященная 25-летию региональной общественной организации / Сибирский центр казахской культуры «Мөлдiр». Омск, 2014. С. 65–67.

метить, что и по сей день у старшего поколения Монголии, встречаются, довольно часто имена, в переводе на русский означающие «Завод», «Вокзал», «Устав», «Капитан», «Зарница», «Зоркий», «Трактор» и т.д. Это последствия влияния советской культуры на жизнь и быт монгольских граждан. Нуртай Капитан улы окончил Московское высшее пограничное командное училище и работал в пограничном отряде в военной части Монголии. В настоящее время Нуртай Капитан улы преподает русский язык в 7, 8, 9-х классах. По данным информатора, с 2006 г. в Монголии стало обязательным изучение русского языка с 7-го класса. Русский язык преподается в школе-интернате всего 2 часа в неделю, и его авторитет значительно упал у подрастающего поколения. Большинство учащихся Монголии выбирают как иностранный английский язык, а русский – значительно меньше.

Информатор отметил, что все казахи в Монголии хорошо владеют монгольским языком. В 90-е гг. XX в. обучение в университетах было бесплатное, но с 2008 г. обучение стало платным, но для студентов, которые учатся хорошо, имеются скидки до 70%. Обучение в год в среднем стоит около 2 млн тугриков. Большое количество молодых специалистов, получивших образование, – безработные. Самые престижные профессии в Монголии – строители, инженеры, учителя. Учителя получают в среднем 700 000–800 000 тугриков. Нуртай Капитан улы отметил, что распространение религии среди молодежи оказывает на нее положительное влияние. Молодежь казахской диаспоры Монголии стремится принять ислам, многие делают намаз, на свадьбах не пьют. А караоке-бар, который имеется в сомоне Уенч, в основном не работает, и туда заходят только пьющие. Нуртай Капитан улы

поделился интересной информацией о политическом и социальном развитии Монголии на современном этапе.

Обследованию, фотофиксации и зарисовке подверглась усадьба Далелхана Сулейменова из сомона Уенч Ховда аймака. Далелхан Сулейменов – казах (керей), 73 лет, уважаемый аксакал в среде казахской диаспоры сомона (Рис. 7). В настоящее время на пенсии, а раньше работал водителем в воинской части. У него 7 детей. Вдовец. С большой гордостью Далелхан познакомил со своей усадьбой, домом. Габаритные размеры усадьбы – 150х110 м. В планировку усадьбы входил одноэтажный дом (9,5 х 9,5) м, где жил сам Далелхан Сулейменов, юрта для младшего сына (6-канатная), два складских помещения, крытый



Рис. 7. Далелхан Сулейменов. Сомон Уенч Ховда аймака Ныгметулы. 2013 г. Фото автора

участок под складирование сена, загон для телят, коров, мелкого рогатого скота и т.д.

Младший сын Далелхана жил вместе с ним, после окончания университета в Улан-Баторе по специальности «бухгалтерский учет». В настоящее время работает бухгалтером в военной части, а его жена работала в библиотеке сомона. В ходе беседы с младшим сыном Далелхана Сулейменова узнали много интересных фактов о жизни населения и экономических достижениях Монголии. Жители в сомоне Уенч в основном занимаются садоводством (яблони, сливы). Но тем не менее, хотя семья Далелхана Сулейменова живет неплохо, зажиточно по монгольским меркам, мечтают о переезде на историческую родину, в Казахстан, в район г. Алматы.

Ближе к вечеру, после обследования усадьбы, предстояло выполнить осмотр казахской мечети на *кыстау* в местности Акчи сомона Уенч. В настоящий момент жителей аула не было, все они находились на жайляу – летнем пастбище. Мечеть представляла собой одноэтажное здание высотой 2,5 метра, состояла из двух помещений. В центральном помещении находился молитвенный зал (13х6м), в котором было 3 окна, имелся михраб размером 335х200 см. В шкафу, установленном в левой части молитвенного помещения, располагалась небольшая библиотека. Второе помещение – мектебе (мусульманская школа), размеры в плане (4,40х6,40 м). Мечеть была окружена оградой высотой 87 см, выполненной из природного камня-плиточника, размерами 20х30 м.

Последним объектом обследования экспедиции являлся сомон Булгун Ховда аймака. Все члены экспедиции были приглашены на казахскую свадьбу – «той», в которой принимали участие около 500 человек. Невеста Дархан Ер-

кегул – 24 года, обучалась по специальности «туризм» в Казахском национальном государственном университете им. аль-Фараби г. Алматы (Казахстан) на третьем курсе. Жених Аманбай Ербол – 25 лет, работал в налоговой инспекции Монголии, окончил Улан-Баторский университет. Отец жениха являлся управляющим крупного банка. Люди весьма состоятельные по меркам Монголии. С утра молодожены были в мечети. Свадьба началась ближе к обеду.

Жених и невеста сидели в белой юрте, установленной на большой площадке около дома родителей жениха, по ее периметру с трех сторон на стульях под тентом сидели гости (Рис. 8). На столах – угощения: *баурсаки*, фрукты (яблоки, виноград), сухофрукты, конфеты и т.д. Вина и водки не было, только напиток из облепихи вместо кумыса. Отсутствие кумыса хозяева объясняли тем, что в настоящее время скот находился на жайляу, высоко в горах, и поэтому купить кумыс на угощение не смогли, а облепиху здесь выращивают в большом количестве. Вновь пришедших гостей приглашали в юрты, поили чаем со сладостями. По центру, между свадебными палатками, на земле лежал брезент, который служил помостом для соревнования борцов.

У монгольских борцов имелись специальные спортивные костюмы, национальные сапоги с загнутыми носками «монгол гутал», короткие шорты «шуудаг» и своеобразная жилетка с рукавами, но с открытой грудью – *зодог*. Существуют свои правила и ритуалы в монгольской борьбе: нет весовых категорий, борьба идет на открытом пространстве, побежденным считается тот, кто первым коснется земли любой частью тела кроме подошв ног и кистей рук, у каждого борца свой секундант-*засуул*, после поединка побежденный должен пройти под поднятой правой



рукой победителя в знак того, что он признает свое поражение, победитель должен исполнить традиционный танец орла. В борьбе бывает до 9 туров. У победителей существуют звания: «*начин*» – «сокол» – получает участник за победу в пяти турах; «*харцаг*» – «ястреб» – за победу в шести турах; «*заан*» – «слон» – за победу в семи турах; «*гарьд*» – «гаруда» (мифологическая ездовая птица) – за победу в восьми турах; «*арслан*» – «лев» – за победу в девяти турах (Рис. 8).

В перерыве между соревнованиями борцов начался обряд *беташар* – открытие лица невесты, который длился около часа. Данный обряд сопровождался пением акына, который восхвалял, представлял невесте родителей, родственников и близких жениха, которые, в свою очередь, дарили подарки. После представления всех присутствующих акын открыл лицо невесты. Невесту осыпали *шашу* – конфетами, которые гости

старались как можно быстрее собрать. После чего невесту увели переодеваться, сняли белое платье и *саукеле*, (традиционный головной убор невесты у казахов – высокий колпак) и надели розовое красивое платье. На груди невесты было украшение из перьев филина (от сглаза). Голова была непокрыта.

Затем ближе к 17 часам всех гостей пригласили в юрты. Только пожилые мужчины – аксакалы находились в отдельной юрте, а все остальные приглашенные мужчины и женщины сидели вместе. Членов экспедиции пригласили в юрту вместе с молодоженами. Подали мясо (конину), напиток из облепихи, для молодых подали кость – *төз*, после трапезы гости стали расходиться. Застолье продолжалось не более часа. Участники *тоя* были все веселы, трезвы, общались между собой, обменивались новостями.



Рис. 8. Казахская свадьба в сомоне Булгун Ховд аймака Ныгметулы. 2013 г. Фото автора

Вечером отправились на обследование дома мастера Энрии Бакырбая – народного целителя, знахаря. Дом построен 18 лет назад самим мастером из дерева, с одной большой комнатой. Потолок высотой около 2,5 метра обшит досками. Комната была разделена перегородкой из досок, в ней – три окна. Передняя часть комнаты приподнята на 40–50 см над всей остальной поверхностью. Посреди комнаты находилась металлическая печь. За дверью дома располагался небольшой коридор – не отапливаемый, который вел на улицу. С правой стороны коридора находилась душевая, где имелся сток воды. Со слов хозяина дома, душ принимают даже зимой<sup>1</sup>.

Следует отметить, что казахская диаспора расселяется в Монголии двумя большими группами – в западных аймаках: основная часть, до 85% всех казахов; и в центральных и восточных провинциях: дисперсно, несколькими группами, от 200–300 человек до 3–5 тысяч. Группами казахов в Төв и Хэнтий аймаках являются сомоны Угтаалцайдам – на западе и городок Бэрх – на востоке. Эти группы, как, например, шарынгольская, формировались в результате внутренних миграций в связи с развитием промышленных районов страны в период социализма. Многие молодые казахи, оказались востребованными в этот период и остались проживать на местах призыва и после упадка промышленного производства с начала 1990-х гг. Наряду с этим наблюдался и заметный отток казахского населения. В связи с сокращением рабочих мест многие казахи вернулись к активному скотоводческому хозяйству и проживают на летовках и зимовках, в районах шахт, рудников и т.п. Но следует отметить, что некоторая часть казахов данного регио-

на (Угтаалцайдам) изначально формировалась в связи со скотоводческим освоением проблемных территорий слабонаселенной Монголии.

По нашей оценке, в центральной и восточной Монголии (включая Улан-Батор) проживает до 15 тыс. этнических казахов. Всего же на территории Монголии сейчас расселяется от 120 до 140 тыс. казахов. Это существенный социально-экономический ресурс для страны, и государство отнюдь не пытается «выдавливает» казахов, а скорее наоборот, стремится удержать их. Многие казахи нашли себя в этой стране и реализовались как личности, имеют авторитет не только среди казахской диаспоры, но и в среде монголов.

Таким образом, подводя итог, хочется отметить, что мировоззрение казахского этноса Монголии, его менталитет, язык, религиозные верования, знания и умения, обычаи и формы трудовой жизни складывались в русле традиционной казахской культуры. При этом необходимо отметить, что на культуру казахской диаспоры Монголии оказывают существенное влияние другие этносы Монголии (халха-монголы, захчины, буряты и др). В этой связи исключительно важным является налаживание активных связей Республики Казахстан с казахской диаспорой в Монголии, так как в ее среде наблюдается заметный «культурный голод», чувство оторванности и отчужденности.

Казахская диаспора в Монголии занимает свою особенную социально-экономическую нишу. Казахстану необходимо налаживать более интенсивное обеспечение диаспоры литературой, учебниками, периодикой на казахском языке. В концепции культурной политики Казахстана необходимо четко обозначить конкретные меры по налаживанию связей с казахскими диаспорами всех стран в целях придания новых импульсов, обогащения и развития казахской культуры.

<sup>1</sup> Ксенжик Г.Н. История, культура и хозяйство казахов Монголии С. 154–163.

Али Джон

## ИЗМЕНЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ДУНГАН И МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Традиционная культура этнической группы дунган Центральной Азии, переселившихся в данный регион из северо-западных провинций Китая в конце XIX века, имела все признаки культуры прежних мест проживания. В Китае синкретизм исламской религии (и связанного с ней образа жизни), с одной стороны, а так же китайский язык и культура – с другой стороны, создали специфическую общность, осознающую себя в качестве самостоятельного этноса отличавшегося от другого населения. Первоначально появившаяся в Кыргызстане и Казахстане группа дунган в значительной мере отличалась от окружающих народов как по языку, так и по материальной культуре, и по хозяйственной деятельности.

В процессе межэтнических контактов этим отличием в первую очередь являлся язык дунган, который относится к сино-тибетской группе и не был родственным ни одному из языков окружающих народов. Естественно, что освоение языков местного населения стало жизненной необходимостью для экономической и культурной адаптации данной группы. Достоверно известно, что первоначально происходило освоение киргизского, казахского и узбекского языков в первую очередь среди мужской части дунганского населения, как наиболее активной и мобильной категории, осуществлявшей хозяйственную деятельность. Русский язык стал проникать в среду дунганской этнической группы на несколько десятилетий позже с появлением русско-туземных

школ. Но и в этот период русский язык не имел такого широкого распространения среди дунган, как тюркские языки, и только после введения обязательного школьного образования советской властью он стал постепенно занимать доминирующее положение. Вместе с тем следует отметить, что киргизский, казахский и узбекский языки остались языками межнационального общения в районах, где тюркское население составляло большинство.

Так, в Кыргызстане дунганское население Кочкорки, Ырдыка прекрасно владеют киргизским языком, дунгане села Кызыл Шарк – киргизским и узбекским языками, в Казахстане население дунганского села Джапак Тобе – казахским и узбекским языками, в городе Жаркенте преобладает знание казахского и уйгурского языков, в Узбекистане все дунганское население хорошо владеет узбекским языком. В настоящее время государством и общественностью прикладываются усилия в освоении народами Кыргызстана и Казахстана языков государствообразующих народов.

Здесь следует отметить, что именно в период проживания дунган в Кыргызстане, Казахстане и Узбекистане появляется дефиниция «*дунганский язык*» – прежде всего среди иноязычного населения, считавшего, что если есть народ, то у него должен быть особый язык. Хотя согласно переписи населения Российской империи 1897 г. язык дунган был зафиксирован как китайский<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Таблица XIII. Распределение населения по

Позднее, понятие дунганский язык (*хуэйзү йуан*) закрепилось в связи с появлением дунганской письменности и литературы данной этнической группы на основе первоначально латинской, а затем кириллической графики. Литературным языком стал диалект ганьсуйской земляческой группы, так как именно представители этой группы создавали первые литературные произведения. Под влиянием окружающих народов увеличилось количество заимствований из тюркских и появился значительный пласт заимствований из русского языка. Параллельно с этим из-за немногочисленности дунганского населения и в следствие употребления дунганского языка только в бытовой сфере, происходило сокращение лексического запаса активного словаря его носителей. Это и образовательные мероприятия в КНР, способствовавшие распространению *путунхуа* – китайского литературного языка стали причиной различий в языке дунган Центральной Азии с языком основного этнического массива дунган (*хуэйцзу*), проживающих в Китае, среди которых более употребим *путунхуа*. В настоящее время многие представители данного этноса официальные речи или пространственные выступления перед большим количеством народа предпочитают произносить на русском или киргизском языках, среди жителей городов появились дети из дунганских семей, слабо владеющие родным языком и предпочитающие общаться на русском или киргизском языках. Очень часто молодые люди данной этнической группы в разговоре между собой переходят на русский или на один из тюркских языков. В то

же время дунгане – сельские жители, проживающие в населенных пунктах, где дунгане составляют большинство, родной язык сохранили на достаточно хорошем уровне.

Здесь следует отметить, что в последние годы в китаезычной литературе дунгане обозначаются экзоэтнонимом 东干 (*dungan*), в то время как сами дунгане продолжают обозначать себя эндоэтнонимом 回族 (*huizu*). Соответственно с этими дефинициями обозначается и их язык: в КНР – 东干语言 (*dungan uyuan*), а среди дунган ЦА – «хуэйзү йуан» 回族语言 (*huizu uyuan*), в то время как последнее выражение в Китае существует только для обозначения группы «хуэйхуэй», проживающей на острове Хайнань близ города Санья, обозначаемой иероглифами 回辉族 (*hukhui zu*) и соответственно говорящей на 回辉话 – *hukhuihua*, который относится к цатским языкам чамской группы. Разница в этнонимах и обозначении языка на когнитивном уровне внедряет в сознание дунган ЦА мысль об отличительности их этнической группы от основного этнического массива, частью которого они продолжают себя осознавать.

Другим видом культуры, выделявшим первоначально дунганскую группу населения Центральной Азии, была одежда и соответствующий ей внешний вид. Традиционной одеждой дунган конца XIX в. в первые годы после переселения была куртка, халат и штаны китайско-маньчжурского покроя, а так же матерчатая обувь. Для мужчин были характерны войлочные головные уборы с широкой черной полосой, отличавшиеся от войлочных колпаков киргизов и казахов.

Некоторые мужчины, продолжавшие осуществлять связь с Китаем, тайно носили под головным убором маньчжурские косы, для того чтобы не выделяться на фоне населения сопредельной страны, которую они собирались посе-

родному языку. (Губернские итоги). Т. 51–89. СПб., 1903–1905. [Электронный ресурс] // URL: [http://demoscope.ru/weekly/ssp/emp\\_lan\\_97\\_uezd.php?reg=871](http://demoscope.ru/weekly/ssp/emp_lan_97_uezd.php?reg=871) (дата обращения: 28.02.2018)



**Рис. 1.** Невеста в традиционном наряде (из: *Джон А.А.* Обычаи, обряды и поверья дунган. Бишкек, 2016)



**Рис. 2.** Невеста в стилизованном наряде (из: *Джон А.А.* Обычаи, обряды и поверья дунган. Бишкек, 2016)

тить, соответственно косу такие люди от окружающих в местах своего постоянного проживания прятали. Для того чтобы воспрепятствовать незаконному перемещению через границу, ношение кос дунганам было запрещено властями Русского Туркестана. Одежда китайско-маньчжурского типа под влиянием окружающих народов вскоре исчезла в первую очередь у мужчин-дунган, в то время как у женщин она продолжала употребляться еще длительное время и бытует в настоящее время в качестве наряда невесты (**Рис. 1, 2, 3**).

Повседневная одежда, как мужская так и женская, в настоящее время не отличается от одежды окружающих этнических групп и народов.



**Рис. 3.** Жених и невеста (из: *Джон А.А.* Обычаи, обряды и поверья дунган. Бишкек, 2016)

Еще одной частью традиционной материальной культуры отличавшей дунган от культуры окружающих народов было пространственное освоение территории проживания, которое выражалось в планировке поселений, усадеб и жилищ. Традиционная планировка дунганских селений была основана на принципе «фон» (*квартал, квадрат*), строго ориентированном по сторонам света, с прямыми улицами. Подобная планировка в конце XIX в. отличалась от русских поселений придорожного типа и от поселений местных народов имевших планировку кучевого типа. Зачастую *фон* занимала одна семья, но, как правило, это была большая, неразделенная семья, где совместно проживали отец, мать и их женатые сыновья. Фон – квартал часто ассоциировался с понятием «усадыба». В селениях конца XIX начала XX в. при обозначении той или иной части поселения брали в основу родовое имя семьи, проживавшей здесь. Скажем «*Ма жся фон*», т.е. «квартал семьи *Ма*» и т.д. Этому способствовало то, что при заселении родственники предпочитали строить свои дома рядом. Поселения, возникшие в первой половине XX в., после Октябрьской революции, формировались уже больше по придорожному типу. Способствовало этому, с одной стороны, ослабление роли патриархально-родового уклада жизни, т.е. участвовавшее деление большой семьи, а с другой стороны, – нехватка земельных площадей. Однако и они сохраняли измененные принципы планировки «фон».

Говоря об изменениях в традиционной культуре, следует отметить, что в первые годы проживания в Центральной Азии дунганское жилище в поселениях этой этнической группы было представлено длинным, каркасно-столбовым, беспотолочным типом, с двускатной уплощен-

ной земляной бесстропильной крышей. Эти дома не имели оконных проемов на улицу, и каждая комната была снабжена обогреваемой лежанкой-*каном* (*кон*)<sup>1</sup>. Пол такого жилища также был глиняным, у зажиточной части населения он мог быть вымощен кирпичом. Деревянный каркас (*му ма*) дунганского дома придавал строению пространственную жесткость, что было очень важно в регионе с повышенной сейсмичностью и не однажды подтверждалось практикой<sup>2</sup>. Позже, в связи с дефицитом лесоматериала в регионе, деревянный каркас при строительстве жилищ перестал быть конструктивной особенностью дунганских домов и постепенно исчез.

Под влиянием русского населения дунгане стали возводить дома со стропильной крышей, крытой камышом или железом, в которых земляная крыша, утратив скаты, трансформировалась в потолок. Однако при этом планировка жилища осталась прежней – это были длинные дома, где комнаты располагались в одну линию и каждая сообщалась с соседней и имела выход на земляную террасу. К концу 50-х – в начале 60-х гг. XX в. подобные жилища стали постепенно исчезать или перестраиваться. Их перекрывали железом, черепицей, шифером, застилали деревянными полами. После постройки новых домов старые использовали как кухни (*хуэфон*) и подсобные помещения. Земляные террасы стали заменяться застекленными верандами.

Позже на смену длинным домам с комнатами, расположенными в одну линию, пришли многокамерные жилища с параллельным расположением комнат. Окна, некогда обращенные только

<sup>1</sup> Здесь и далее курсивом в скобках обозначаются термины дунганской письменности.

<sup>2</sup> Зеланд Н. Кашгария и перевалы Тянь-Шаня. Омск, 1888. С. 4.

во двор, в современных домах дунган выходят и на улицу. В настоящее время дома дунган по конструкции не отличаются от домов других народов данного региона (Рис. 4).

С повышением жизненного уровня стали строиться многоуровневые дома, в то время как раньше это считали невозможным не только по экономическим причинам, но и в связи с отпращиванием религиозных ритуалов. Считалось, что если сверху находится человек, особенно женщина, то на нижнем этаже нельзя совершать намаз. Современный многоуровневый индивидуальный дом может иметь удобства, включающие в себя ванные комнаты, туалеты, в том числе и в сельской местности.

Во внутреннем убранстве из традиционных атрибутов в настоящее время остался только *кан* (кон) (Рис. 5), который находится в комнате для пожилых людей. Зачастую это уже неотапливаемая лежанка (хотя встречаются и отапливаемые), а деревянная софа, присущая почти всем народам региона, где стоит обеденный стол на низких ножках, сундук с постельными принадлежностями. На *кане*, как правило, расстелен киргизский войлочный цветной *ширдак* (*хуа жсан*), ковер или

палас, *ала кииз*. В современном дунганском доме на стенах отсутствуют нарисованные хозяйкой традиционные лубки с символическими изображениями, украшавшие жилища еще в 50-х–60-х годах XX в.

Остальные помещения жилища обставляются современной мебелью и не отличаются от убранства киргизов, казахов, русских и других народов региона. Так же как и сам дом внешне и конструкционно схож с домами всех народов Кыргызстана.

Другим отличительным элементом традиционной культуры в первые десятилетия, была хозяйственная деятельность, главными из которой было полеводство, огородничество и связанные с ними кустарные ремесла переработки сельскохозяйственной продукции. Зерновыми культурами, культивируемыми дунганскими земледельцами, были пшеница, рис, ячмень, гаолян. Однако рисоводство являлось главным занятием. Рис перерабатывался на многочисленных рисорушках и вывозился во многие регионы Туркестанского края. Позже, в связи с массовым оседанием местного населения и увеличением посевных площадей и соответственно увеличением потребления



Рис. 4. Современный дом и огород дунганина.  
(из: Джон А.А. Обычаи, обряды и поверья дунган.  
Бишкек, 2016)



Рис. 5. Дунганский «кан».  
(из: Джон А.А. Обычаи, обряды и поверья дунган.  
Бишкек, 2016)

поливной воды и ее нехватки в Чуйской долине, в конце 40-х – начале 50-х годов XX в. стал сокращаться объем выращивания риса, а в начале 60-х был прекращен вовсе.

Выращивались также масличные культуры: сурепка, кунжут, позже подсолнух из которых отжимали масло (*цэзыр ю, хума ю, гуазыр ю*). Бахчевые, культивируемые этой этнической группой, шли не только для продажи в виде плодов, но и для производства «арбузного меда», или патоки, из которой изготавливались сладости, семена переработанных арбузов реализовывались в виде жареных семечек. Дунгане производили уксус из смеси пшеницы, сои, гаоляна (*голен*) и отрубей. В области огородничества, по признанию современников того времени, дунганские земледельцы были вне конкуренции. Ими были завезены многие огородные культуры незнакомые окружению: джуцай (*жюцэ*), пекинская капуста (*бийцэ*), длинные огурцы (*хуонгуа*), сорт дунганского перца (*лазы*) и др., некоторые из них по сей день выращиваются по большей части представителями этой этнической группы, такие, например, как спаржевый салат (*сунзы*), топинамбур (*санйүэ*), спаржевая фасоль (*жценду*) и др. Огородничество по сей день в значительной мере отличает хозяйство дунган от хозяйств остального населения.

Разведение крупного и мелкого рогатого скота среди дунганского населения бытовало в виде стойлового содержания, со временем там, где это возможно, стало практиковаться отгонное скотоводство.

Такие ремесла, как выделка растительного масла, крахмала, уксуса, сладостей, постепенно исчезали в связи с появлением аналогичных товаров фабричного производства, вместе с тем изменилась специфичность этих продуктов. Скажем,

если уксус дунганское население выделявало из бобовых и зерновых и он имел свой специфичный вкус, то белый фабричный уксус отличался от него в этом. Сырьем для крахмала, изготавливавшегося дунганями, были бобы, в то время как фабричный, как правило, изготавливался из кукурузы или картофеля. Подобные вещи приводили к унификации продуктов, а следовательно, стирались особенности применяемых продуктов, что приводило к вкусовой адаптации блюд этнической кухни к пище окружающего населения.

Однако в этой связи следует отметить, что пища, как элемент этнической культуры, явилась наиболее консервативной ее частью и по составу применяемых продуктов, и по способу приготовления. Если воспринимать различия в культуре дунган и этнического окружения символически, как противоположные полюса, а сближение культур как линейное движение навстречу друг другу, то следует сказать, что изменения, произошедшие в области пищевых предпочтений, оказались не столь значительны. Более того, в ассортимент питания соседних народов вошли блюда дунганской кухни, которые в настоящее время воспринимаются ими как традиционные (Рис. 6).



Рис. 6. Лагман (*лүмян*). (из: Джон А.А. Обычаи, обряды и поверья дунган. Бишкек, 2016)



Хотя нельзя не отметить, что в кухне дунган также появились элементы, заимствованные из этнического окружения в качестве как повседневной пищи, так и праздничной. Например, плов, бешбармак, борщ и т.п. Дунгане стали больше употреблять молочных продуктов, для большинства населения данной этнической группы стало считаться допустимым употребление в пищу конины, хотя следует отметить, что существуют консервативные группы, которые по сей день считают ее запретной по религиозным мотивам.

Другим элементом традиционной культуры, сохранившимся в быту дунганской этнической группы, является семейная обрядность в виде свадеб, обрезания и т.п. Изменения в этом сегменте, являющемся маркером традиционной культуры, произошли в виде упрощения обычаев и ритуалов, появления тюркских названий для некоторых из них. Например, обычай приглашения и угощения друзей и родственников, которые должны помогать в приготовлении угощения и обслуживании гостей на свадьбе, традиционно назывался «*гү дун*» (назначение работников), теперь чаще употребляется гибридное выражение «*чы беш*», состоящее из дунганского и киргизского слова то есть «*кушать бешбармак*», так как именно это блюдо чаще всего готовят для угощения этих людей, а у одной из групп этот же обычай называют «*масляхат*», т.е. «*собрание*». Но в целом данные элементы на практике отличаются от аналогичных реалий, присутствующих у киргизов, казахов, узбеков, и создают особый колорит. В то же время у отдельных групп дунган данные обряды стали полностью идентичны обрядам окружающего тюркского большинства. Например, дунгане села Кызыл Шарк Ошской области в своей обрядовой практике имеют сход-

ство с киргизским и узбекским населением, что связано с потерей ими дунганского языка, а также большей части комплекса традиционной этнической культуры. Значительное количество казахских и узбекских элементов в обрядовом комплексе этнической культуры дунган отмечено в селе Джалпак Тобе Жамбылской области Республики Казахстан.

Продолжает оставаться маркером этнической культуры религиозная практика дунганской этнической группы в центральноазиатских государствах бывшего СССР. Однако она касается не самой религиозной практики, которая идентична с мусульманскими общинами других народов из-за принадлежности к ханафитскому мазхабу, традиционно распространенному в данном регионе, а применения в проповедях дунганского языка. Кроме того, в проведении сопровождающих эти практики набором угощений, хотя и в этом отношении в настоящее время подается схожий набор блюд. Это, как правило, – плов или бешбармак, боорсоки (казахск.: *баурсаки*), которые сопровождаются ритуальными масляными лепешками *юцен*, характерными только для дунган, и обилием специфичных для дунган овощных блюд. При проведении похорон у большинства мусульманских общин дунган отсутствуют поминальные трапезы в день похорон. В то же время общины, принадлежащие к кадимитам (*ложе* или *ло гэдиму*), т.е. к «старому учению», так же как соседние тюркские народы, проводят поминальные трапезы в день похорон. Однако представители *ло гэдиму*, в отличие от сторонников «нового учения», не употребляют конину в пищу, считая ее запретной. Кроме того, у дунган шэньсийской земляческой группы существует практика чтения разных частей всего текста Корана одновременно несколькими

чтецами во время проведения поминок, что автору настоящих строк не приходилось видеть в мусульманских общинах других народов Кыргызстана и Казахстана. Другой особенностью исповедания религии является принадлежность иссык-кульской группы дунган к суфийскому направлению ислама – «джехрие». Под влиянием окружающего киргизского населения и их религиозной практики это направление можно считать номинальным, так как в настоящее время сохранились лишь отдельные элементы особенностей религиозных отпращиваний в русле суфийской идеологии (Рис. 7).

Таким образом, нами рассмотрены элементы этнической культуры дунган Кыргызстана, Казахстана, которые подверглись различной степени изменениям в зависимости от численности представителей группы и их инационального окружения. Следует отметить, что процесс изменений не закончен. Новым импульсом продолжения освоения тюркских языков стал факт обретения ими статуса государственных после развала СССР и образования суверенных государств – Киргизской Республики и Республики Казахстан, и этот факт, безусловно, повлечет за собой дальнейшее прогрессирование названных явлений.

Другим фактором изменений культуры этнической группы дунган в будущем может послужить усиление миграционных процессов – как внутренних, так и направленных за пределы государств традиционного проживания. Смена места обитания влечет за собой изменение этнической среды и необходимость социализации в ней. Если внутренняя миграция кардинально не влечет за собой изменения привычной среды, так как за 140-летний период проживания дунганцами были приобретены схожие черты с рядом про-



Рис. 7. Дунганская мечеть г. Каракол. (из: Джон А.А. Обычай, обряды и поверья дунган. Бишкек, 2016)

живающими этносами. Внешняя миграция, наоборот, может значительно усилить изменения в культуре и отрицательно повлиять на владение собственным языком и сохранение своей культуры данной группой.

Исчезновение некогда огромного государства под названием СССР и появление суверенных государств на его территории вызвали значительное количество процессов: политических, экономических, межэтнических, социальных, культурных, которые в свою очередь привели к миграционным подвижкам значительных масс населения. Сокращение производственных мощностей, отсутствие рабочих мест, неуверенность в будущем, снижение уровня жизни, характерные для первых десятилетий этого периода, сорвали с насиженных мест целые этнические и социальные группы, которые тысячами выезжали на свою историческую родину и в поисках благополучной жизни. Возникло такое явление, как трудовая миграция, повлекшее перемещение определенной части населения не только за пределы страны, но и внутри нее. В результате этих подвижек изменился этнический состав населения городов, сельские жители вовлеченные в производственную или коммерческую деятель-

ность, а так же безработные в поисках занятости переселялись в города. Ликвидация колхозов и совхозов и централизованного государственного обеспечения сельского производителя техникой привела к уменьшению посевных площадей. В первые десятилетия после развала СССР отмечалось снижение рождаемости и в демографическом отношении фиксировалось отрицательное сальдо почти во всех государствах бывшего СССР. Однако такое положение отмечалось не на всей территории и не у всех этнических групп. Несмотря на экономические трудности, у некоторых этнических групп отмечен стабильный рост численности. Одной из таких групп являются дунгане, вместе с тем миграционные процессы затронули и эту этническую группу. Незначительное количество представителей дунганского населения эмигрировало в Европу и Канаду, сравнительно многочисленная группа обосновалась в России – в Саратовской области и Алтайском крае. Произошло перемещение какого-то количества дунган из Кыргызстана в Казахстан. Наряду с имевшимися фактами межэтнической напряженности в Кыргызстане основной причиной данных миграций можно назвать экономическую.

Из литературы известно, что в конце XIX в. после принятия дунган в подданство Российской империи этой группе населения были выделены земли, площадь которых была значительно меньше той, что предоставлялась переселенцам из России. Это приводило к тому, что дунганское население уже тогда остро ощущало нехватку пашенных земель и вынуждено было арендовать ее у казахских, киргизских и русских общин для своей сельскохозяйственной деятельности. Это признавали их современники. Так, генерал-губернатор Степного края М.А. Таубе говорил в

свое время: «Я пришел к тому убеждению, что бывший комиссар генерал-майор Фриде сделал большую ошибку принятием в 1882–1883 гг. более 50 тысяч новых подданных (дунган и уйгур. – Д. А.) при ощутившемся уже тогда недостатке свободных земель в Семиреченской области»<sup>1</sup>. В следствие нехватки свободных площадей дунгане в среднем получали на мужскую душу по 6 десятин земли вместо предполагаемых 10. Надо учесть, что в эту площадь так же входили земли, не пригодные для пашни. Так, например, в селе Каракуруз (ныне Масанчи Кордайского района Республики Казахстан) пригодной для пашни земли «на каждую мужскую душу приходилось всего около 3 десятин»<sup>2</sup>, а в селе Ирдык через «два десятка лет (после переселения. – Д. А.) на одну душу мужского пола приходилось уже только по две-три десятины»<sup>3</sup>. Подобное положение с земельными площадями сохранялось и в бытность СССР. Это усугублялось естественным приростом дунганского населения, что означало уменьшение посевных площадей на душу населения в несколько десятков раз. Несмотря на существование колхозов и совхозов, являвшихся монополистами земельных угодий и в области производства продуктов сельского хозяйства, дунгане-земледельцы в 70-х–80-х гг. прошлого века в поисках посевных площадей выезжали из Киргизской ССР в Казахскую ССР, а из обеих названных республик – в Россию, где занимались сезонным выращиванием овощных и бахчевых культур. Их привлекало то, что помимо

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 13. Д. 981. Т.1. Л. 115. Цитируется по: *Галузо П.Г.* Уйгурское и дунганское крестьянство в дореволюционном Семиречье // Вопросы истории Казахстана XIX – начала XX века. Алма-Ата, 1961. С. 99.

<sup>2</sup> *Юсуров Х.Ю.* Переселение дунган на территорию Киргизии и Казахстана. Фрунзе, 1961. С. 4.

<sup>3</sup> Там же. С. 39.

работы на полях колхозов и совхозов им выделялись участки земли под индивидуальное пользование, а выращенный на этих площадях урожай составлял значительную (если не главную) часть заработка. Кроме того, в России продукты, выращенные земледельцами имели неограниченный рынок сбыта, в то время как в Кыргызстане часто ощущалось перепроизводство какого-либо сельхозпродукта.

В настоящее время с переходом на рыночную экономику сезонная трудовая деятельность с выездом за пределы постоянного места жительства для дунганской группы населения стала системной и обыденной. Катастрофическая нехватка земель, пригодных для сельскохозяйственной деятельности, усугубляется отсутствием площадей для жилищного строительства. Все эти факторы ведут к усилению миграции. В первую очередь перемещение населения направлено на внутренние территории государства. Однако имеется факт направленности миграции и внешней. Особенно заметно миграционные процессы затронули Киргизскую Республику, в которой значительное количество населения разных национальностей, так называемые трудовые мигранты, в том числе и из числа коренной национальности, в поисках заработка выезжают в соседний Казахстан и Россию.

К числу трудовых мигрантов примкнула, как уже говорилось выше, и часть населения дунганской этнической группы. Наиболее многочисленная группа мигрантов обосновалась в Саратовской области Российской Федерации начиная с 2000 г. Дунгане в настоящее время в основном проживают в Ровенском районе: селах Лиманное, Береговое, Кочетное, Краснополье, Привольное, Прогресс, Скатовка, Тарлыковка, Яблоневка, Чкаловское. По сведениям инфор-

матора, общая численность дунган в Саратовской области составляет около 1200 человек из принявших гражданство РФ, помимо этого, есть люди, имеющие вид на жительство, и на временное проживание. Только в округе села Привольное, к которому относятся село Прогресс и село Краснополье, зарегистрированы 533 человека.

В школах трех сел, которые относятся к Привольновскому сельскому округу: Привольное, Прогресс (Серебряный бор) и Краснополье – из 147 учащихся 69 являются дунганами по национальной принадлежности. В дошкольном учреждении – детском саду этого округа из 49 детей – 25 из семей дунган и еще 27 семей стоят на очереди на получение места.

В селах Привольное и Скатовка Саратовской области открыты мечети, 23 мая 2017 г. было официальное открытие одной из них. Служители данных мечетей – ахуны содержат себя собственным трудом, обрабатывая поля.

Глава Ровенского района выделил для этнической группы дунган территорию под кладбище. Помимо дунганской общины, проживающей в данном округе, на этой территории хоронят умерших, соблюдая национальные и религиозные традиции, дунгане из городов Липецка, Нижнего Новгорода, Волгограда, городов Маркса и Энгельса.

Основным родом занятий нового дунганского населения области является земледелие, отчасти животноводство. Помимо зерновых, на полях выращиваются овощные и бахчевые культуры. Содержатся теплицы, которые специализируются на выращивании ранних овощей. Вместе с тем около 10% молодежи общины работают в городах Саратов и Энгельс на предприятиях общественного питания в качестве поваров, около 2% дунганского населения занимается торговлей.

Несмотря на то, что эта группа дунган в большинстве своем получила российское гражданство и многие по новому месту жительства проводят свадьбы, *суннат той* (обряд обрезания), люди продолжают поддерживать связи с родственниками из Кыргызстана – городов Бишкек, Токмак и сел Кен-Булун, Ивановка, Милянфан, Денисовка, Александровка, Сокулук. По окончании сезона ездят на родину в основном погостить, навестить родителей, родственников, знакомых, для проведения свадеб, *суннат тоев*<sup>1</sup>.

По сведениям информатора, в Алтайском крае проживают мигранты-дунгане из Кыргызстана в селе Покровка Баевского района, в двухстах с небольшим километрах от Барнаула. Дунгане составляют 80 процентов жителей этого населенного пункта. По словам сотрудника управления краевой миграционной службы Марии Южаковой, они едут в Покровку целыми семьями из Кыргызстана, рассчитывая найти на Алтае дом. И находят. Занимаясь сельским хозяйством, прекрасно приспосабливаются к местным традициям и обычаям. Собственно, благодаря переселенцам живет сегодня в селе Покровка средняя общеобразовательная школа, развиваются фермерские хозяйства. С приездом дунган для многих местных жителей решается проблема трудоустройства, во время сезона они по найму находят работу на полях земледельцев. Однако среди молодых людей дунганской группы населения есть и такие, что идут на государственную службу. Так, в селе Покровка есть даже военнослужащие. За время сосуществования переселенцев и коренного населения сотрудники миграционной службы не припомнят ни одного существенного

конфликта между ними<sup>2</sup>. Большая часть мигрантов-дунган оседает в сельской местности, занимаясь традиционным для них трудом, однако есть и такие, которые выезжают в города, где занимаются предпринимательством. По словам Губара Сулеева, одного из первых переселенцев, награжденного в России знаком за меценатство в 2007 г., значительное количество дунган проживает мелкими группами в сельской местности Алтайского края, например в селе Плотавка Баевского района осели 5 семей, большая часть трудоспособных членов этих семей занимаются овощеводством, 1 человек – торговлей. Эти пять семей имеют 8 детей-школьников. В рабочем поселке Благовещенка проживают 2 семьи, у которых имеется 8 детей-школьников. Взрослые члены одной из семей содержат заведение общественного питания, глава второй семьи – индивидуальный предприниматель, руководит крестьянским (фермерским) хозяйством. Это далеко не полный перечень дунган-мигрантов в Алтайском крае, существуют и другие мелкие группы в других населенных пунктах: в г. Камень на Оби 4 семьи работают на предприятиях общественного питания и бытового обслуживания, один из глав семейства работает тренером в шахматной секции, в Славгороде 2 семьи, занимаются торговлей, в Кубурлинском районе в селе Устьянка проживают 6 семей, занимающихся овощеводством, 11 семей занимаются земледелием и фермерским хозяйством в селе Песчаном<sup>3</sup>. В Баевском районе в селе Покровка построена и функционирует мечеть, в Славгороде дунгане посещают общую мусульманскую мечеть.

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: [http://ap22.ru/paper/paper\\_1062.html](http://ap22.ru/paper/paper_1062.html) (дата обращения: 28.02.2018)

<sup>3</sup> Информатор Сулеев Губар – житель рабочего поселка Благовещенка Алтайского края РФ.

<sup>1</sup> Информатор Харкеева Халича – жительница села Привольное Саратовской области РФ.

Несколько иное положение с дунганским населением Казахстана, в этом государстве происходят наряду с внешними в основном внутренние миграционные процессы.

Для примера можно привести данные Масанчинского сельского округа Кордайского района Жамбылской области. Площадь самого населенного пункта Масанчи составляет 582,15 гектара, и при численности населения 17 020 человек на душу населения здесь приходится 0,0342 гектара, куда входят площади, занимаемые улицами, общественными зданиями и пр., это значит, что реально на жилые дома и приусадебные участки на душу населения приходится гораздо меньше земли. В селе 1860 дворов, в каждом из которых в среднем проживает 9,16 человека. Этот средний показатель не отражает реального положения с жильем. Фактически в большинстве домов проживает несколько поколений родственников, включая несколько семейных пар и их детей. Село имеет три средние общеобразовательные школы, две из которых – типовые и одна – в малоприспособленном здании, а так же два дошкольных учреждения. Справедливости ради следует отметить, что одна из школ (№ 13) построена несколько лет назад, кроме того, запланировано строительство новой школы взамен малоприспособленной – это, безусловно, говорит о той заботе которую проявляет правительство Казахстана о малочисленной дунганской этнической группе.

Но вместе с тем наличие трех школ и двух дошкольных учреждений в селе, которые в настоящее время перегружены, говорит о значительной перенаселенности данного села, что в сочетании с ограниченностью в земельных площадях, порождает не только производственные, но и жилищные проблемы для молодых семей. И, если проблема занятости решается путем выезда мужчин на заработки за пределы населенного пункта

(аренда земельных участков под посевы, торговля на рынках городов, перевозка грузов), то с решением жилищных проблем дело обстоит сложнее. Так, например, в соседнем с Масанчином селе – Сортобе Кордайского района Жамбылской области в очереди на участки для строительства индивидуального жилья стоит 1967 человек<sup>1</sup>.

В этой связи программы «Дорожная карта занятости – 2020», «Дорожная карта бизнеса – 2020», выдвинутые в Казахстане, безусловно, способствуют решению существующей проблемы. Прежде всего в Северо-Восточных районах Казахстана, где отмечен дефицит людских ресурсов и отсутствует дефицит посевных площадей, существует возможность приобретения или постройки собственного жилья по сравнительно невысоким ценам. Переселенцам предоставляются субсидии на возмещение расходов на переезд в размере 35 минимальных расчетных показателей, что составляет примерно 79 000 тенге на каждого члена семьи, при необходимости субсидируются расходы на аренду, наем жилья в течение года (от 34 000 до 68 000 тенге в месяц). Молодежи по программе «Серпін-2050» предоставляется возможность получения специальности, она позволяет тысячам молодых девушек и юношей получить качественное образование в вузах и колледжах Западного, Восточного и Северного Казахстана. Цель программы – обучить молодежь из южных регионов страны, в которых наблюдается избыток трудовых ресурсов, и трудоустроить ее на востоке, севере и западе Казахстана – в регионах, испытывающих дефицит кадров. Социальный проект «Серпін-2050» входит в число приоритетных задач, поставленных главой Казахстана Н.А. Назарбаевым в Стратегии «Казахстан-2050».

<sup>1</sup> Покорение севера страны. // Газета «Кордайский Маяк». 9 мая. № 36.

Именно поэтому весной 2017 г. по программе «Дорожная карта занятости-2020» из дунганских населенных пунктов Кордайского района Жамбылской области выехало 18 семей в количестве 72 человек в Северо-Казахстанскую область, Мамлютский район, село Ленино<sup>1</sup>. Думается, что вслед за данной группой вскоре последует переселение следующих желающих осваивать северные земли Казахстана данной этнической группой, так как это дает возможность молодым людям решить свои проблемы с занятостью, жильем и помочь своему государству в решении поставленных правительством задач.

Таким образом, миграционные процессы среди дунганского населения, происходящие в Кыргызстане и Казахстане, усиливаются. Перемещения прежде всего направлены на внутренние территории этих государств, но следует отметить, что помимо внутренней миграции населения существуют тенденции эмиграции из страны. В бытность СССР молодые люди из дунганских поселений в основном выезжали в города, устраиваясь на работу в промышленных предприятиях или в сфере бытового обслуживания. В сельской местности переселение происходило в близлежащие села. С развалом СССР и массовым выездом славянского населения в Россию эта тенденция усилилась, значительное количество молодых семей улучшало свое жилищное положение, покупая дома в поселениях, находящихся по соседству с селами компактного проживания дунган. Такая тенденция зафиксирована в Кордайском районе Республики Казахстан, где дунганское население стало преобладать в селах Аухаты, Булар Батыре, появилось в незначительном количестве в других населенных пунктах этого района. В Кыргызстане

аналогичные процессы можно наблюдать в поселке 3-е отделение Кантского района, в селе Садовое, Винсовхоз Московского района и пр. При этом, как уже говорилось выше, если внутренняя миграция не влечет за собой кардинальных перемен в этнической среде, то внешнее перемещение априори ведет к смене этнической, а следовательно, и культурной среды. Компактное проживание малочисленной дунганской этнической группы замедляло процессы культурной ассимиляции дунган, оно служило механизмом воспроизводства и преемственности во владении языком, сохранения обрядности и бытовой культуры и многих других специфических черт, являющихся маркерами этнической идентичности. И наоборот, дисперсное проживание в иноэтничной среде ускоряет процесс потери специфических черт культуры, в том числе приводит к потере языка как одного из главных отличительных признаков принадлежности к этнической группе.

Вместе с тем хочется возразить существующему среди некоторых авторов мнению, что диаспора дунган Центральной Азии развивается по изоляционной модели. Миграционные процессы в среде дунган указывают на неверность такого мнения. Внутренняя миграция и выезд из населенных пунктов компактного проживания данной этнической группы ускоряют ее вхождение в более крупную социальную и культурную общность. Миграция за пределы стран проживания – знак неудовлетворенности условиями жизни. Оценивать данные процессы можно с разных сторон, и выводы могут быть прямо противоположными в зависимости от того, какой результат будет рассматриваться и оцениваться как положительный. Но можно однозначно сказать, что процесс изменений в традиционной культуре дунган продолжается.

<sup>1</sup> Покорение севера страны. // Газета «Кордайский Маяк». 9 мая. № 36.

Руслан Мурадов

## РЕГЕНЕРАЦИЯ СВЯТЫНЬ

(Современное состояние мест поклонения в хорезме)

Север Туркменистана – с тех пор как в Средневековье туркменские земледельческие племена Присарыкамышской дельты Амударьи создали разветвленную ирригационную сеть – длительное время был районом интенсивной урбанизации. Высокой плотностью населения в Хивинском ханстве со времени его образования в начале XVI в. и до присоединения к России обусловлено и необычайно большое количество святынь, сосредоточенных на территории с культурными традициями, которые прослеживаются с I тысячелетия до н.э. В свое время Г.П. Снесарев отмечал, что мазары, которые ему пришлось увидеть за годы экспедиционной работы (с начала 30-х до 60-х гг.) далеко выходят за пределы сотни: «Хорезмские святилища очень разнообразны. Кроме купольных зданий это и небольшие глинобитные строения под плоским перекрытием, и напоминающие жилой дом, и просто навес – *айван*, и могила со знаменами над ней, огороженная или не огороженная дувалом; святилищами считаются и многие почитаемые деревья, камни, родники, целые озера. ... Разнообразны мазары, но еще более пестр состав самих святых»<sup>1</sup>. В основном это синкретические образы, составленные из коранических и суфийских представлений, а также мифологизированные персонажи реальной истории Хорезма.

Снесарев обратил внимание на одно важное обстоятельство: «большинство архитектурных

сооружений, связанных с культом святых, в Хорезме позднего происхождения»<sup>2</sup>. Из этого следует предположение, что в процессе исламизации старых святилищ, представлявших собой, как правило, объекты поклонения природе, духам предков или божествам из зороастрийского пантеона, началось строительство усыпальниц и «привязывание» мест культа к конкретным персонажам мусульманской агиологии.

Современный Дашогузский велаят (область), территориально почти совпадающий с коренными землями древнего Хорезма, всегда отличался большей степенью религиозности населения, чем другие области Туркменистана. На этот факт обратили внимание еще те авторы, которые вели атеистическую пропаганду в советское время. Они подчеркивали, что «из четырех зарегистрированных мечетей в республике две работают на территории этой области. Конечно, существование мечетей о многом говорит. Однако и количество активно действующих незарегистрированных мечетей, гробниц и “святых” мест, являющихся местом коллективных молений и паломничества верующих, также здесь больше, чем где-либо»<sup>3</sup>. В одном лишь Кунаургенском этрапе (районе) отмечено около 20 крупных святынь, которые исследователи разделяют на четыре группы: 1) могилы святых, бывших некогда

<sup>1</sup> Снесарев Г.П. Под небом Хорезма. М., 1973. С. 62–63.

<sup>2</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 272.

<sup>3</sup> Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад, 1977. С. 50.



доисламскими божествами; 2) гробницы суфийских шейхов; 3) гробницы хорезмшахов, феодалов; 4) могилы мучеников (шахидов), погибших на войне за веру<sup>1</sup>. Эта классификация, хотя и адаптирована к особенностям данного района, в целом соответствует принятому этнографами делению туркменских святынь (*kerematly zer, öwlyzä*) по характеру их происхождения<sup>2</sup>. Самым почитаемым местом бывшей Ташаузской области является Ших Кебир-ата (Наджмеддин Кубра), выделяются также Гаррыалов-пир, Диванаи-бурук, Тюрабек-ханым, Гарагапы-баба, Гызыл куммет (дословно: Красный мавзолей), отождествляемый с могилами святых Юсупа и Ахмеда, персонажей популярного народного дестана XVIII в. «Юсуп-Ахмед», а также Зенги-баба, Ашик Айдын пир, Налач-баба (местный покровитель чигирного дела, вытеснивший, вероятно, древний образ Баба-дайхана – покровителя земледелия)<sup>3</sup>.

Сердцем древнего Хорезма был, безусловно, Гургандж – ныне огромное городище на южной окраине Куны-Ургенча. Именно здесь сосредоточено наибольшее число святынь. Ими отмечены, в частности, северные и западные ворота в крепостной стене золотоордынского времени. Следы самих ворот давно исчезли, едва прослеживается и крепостной вал, но хорошо сохранились два почитаемых мазара, вокруг которых сложились целые ансамбли разновременных построек. Первый мазар, связанный с именем великого шейха Наджм ад-дина ал-Кубра (1145–1221) –

основателя братства *кубравийа*, находится в центре современного города и является ядром мемориального комплекса в непосредственной близости от исторического здания так называемой Даш-мечети, где ныне располагается Музей народных ремесел. В нескольких метрах от него стоит мавзолей Маткарим-ишана<sup>4</sup>. С него, собственно, и начинается *зийарат*, так как от этого памятника, возведенного в конце XIX в., идет тропа к основным святыням.

«Уч йуз алтмыш» («Триста шестьдесят») – так жители Куны-Ургенча называют этот заповедный уголок, окруженный со всех сторон городскими кварталами и представляющий собой древнее кладбище, которое занимает около 100 га. По одной из легенд, когда в 1221 г. монгольские захватчики брали штурмом непокорный Гургандж, Наджм ад-дин ал-Кубра, основатель местной *ханака*, вместе со своими 360 учениками мужественно встал на защиту родного города. Все они пали в неравном бою. На месте их гибели и было основано кладбище, где ныне высятся мавзолей ал-Кубра, а также построенный напротив него (в композиции *kou*) более молодой мавзолей Султан Али (*Ali-soltanyň mazary, Eralyhan, Adylhan*) и с западной стороны – Пирйар Вали (*Pirzrwelinyň mazary*).<sup>5</sup> К ним примыкает отдельная могила юноши Джамильджана – любимого ученика Наджм ад-дина ал-Кубра. Эти объекты составляют наиболее посещаемый мемориальный ансамбль государственного историко-культурного заповедника, который в 2005 г. внесен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Мавзолей-ханака Наджм ад-дина ал-Кубра включает 4 купольных помещения: вестибюль

<sup>1</sup> Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад, 1977. С. 175–176.

<sup>2</sup> Новое и традиционное в быту туркменской сельской семьи (на примере населения Южного Туркменистана). Ашхабад, 1989. С. 189.

<sup>3</sup> Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. С. 176–181.

<sup>4</sup> Мамедов М., Мурадов Р. Гургандж. Архитектурный путеводитель. Стамбул, 2000. С. 32.

<sup>5</sup> Там же. С. 40–45.

(*дехлиз*), две боковые комнаты и *гурхана* – центральный зал, в котором находятся два кенотафа, когда-то полностью облицованных майоликовыми плитками с характерным хорезмийским орнаментом и эпиграфикой. Один был установлен над тем самым местом, где, по преданию, упало тело сраженного врагами пира, а рядом высокий обелиск, оформленный в той же технике, отмечает место падения его головы, отсеченной монгольской саблей. Во время обрушения купола в середине прошлого века эти произведения искусства хорезмских мастеров XIV в. были сильно повреждены и реконструированы в 2012–2014 гг. на средства Фонда посла США по сохранению культурного наследия. Купол гурханы восстановлен раньше, в 80-е годы, тогда же была обновлена наружная облицовка здания, снесены примыкавшие к нему глиняные постройки. Огражденная территория комплекса полностью благоустроена: на всем участке площадью 5 га сделано сплошное мощение из жженого кирпича, заново выложены саркофаги нескольких безымянных могил в виде *сагана*, полностью перестроен ветхий мазар Пирйар Вали, продолжаются реставрационные работы на мавзолее Султан Али. Зийарат предполагает последовательных обход паломниками всех названных мазаров, а также включает пролезание девушек и женщин под сильно изогнутым стволом старого саксаула (*чиле агач*).

На примере комплекса «Уч йуз алтмыш» можно видеть сбалансированное сочетание светского и духовного характера места, которое в равной степени притягивает как верующих, так и обычных туристов. Иначе говоря, судьба исторических зданий здесь не отдана на откуп самодеятельным «реставраторам», а находится в руках профессионалов и, в то же время, ничто

не мешает традиционному отправлению культа. Правда, в результате всех этих трансформаций утрачена бывшая здесь прежде аура древности, исчезли уют и гармония исторически сложившейся среды, уступив место казенной респектабельности модернизированной святыни. Но по крайней мере в данном случае удалось сохранить объемно-планировочную структуру памятников и оригиналы самых ценных элементов архитектурного декора.

То же самое можно сказать и о втором привратном мазаре в западной части городища – это комплекс Ибн Хаджиб, который, в отличие от мазара Наджм ад-дина ал-Кубра, обделен вниманием исследователей, хотя местным населением не менее почитаем. Его доминантой служит двухкупольное сооружение XIV в. из жженого кирпича, в состав которого входят *гурхана* (усыпальница), *зияратхана* (поминальный зал) с порталным входом и примыкающая сбоку летняя мечеть с отдельным входом (*дарвазахана*). В XIX в. к этому зданию был пристроен ряд *худжр* (келий) в виде каре, образующего небольшой двор перед порталом мавзолея. Эта группа помещений составила медресе. Затем к северной стене образовавшегося ансамбля примкнула *ханака*, построенная из пахсовых блоков, также образующая четырехугольный двор. Наряду с жилыми помещениями с одноколонными айванами на восточной стороне ханака находился большой зал, где происходили коллективные радения *дервишей* – *зикр*. К сожалению, эта часть комплекса полностью утрачена. Ибн Хаджиб исследовался специалистами Узбекского научно-исследовательского и проектного института реставрации (УзНИПИР) в 1985–1987 гг. Они же разработали проект его реставрации, предполагавший сохранить здесь «дух места», и частично осуществлен-

ный в 2000–2007 гг. (без воссоздания ханака)<sup>1</sup>. Согласно преданию, святой мальчик Ибн Хаджиб был главным *мударрисом* (преподавателем) высшего медресе Ургенча, чудесным образом обретя совершенные знания и став первым среди помощников Наджм ад-дина ал-Кубра, и в юном возрасте погиб мучеником – этот сюжет изложен в народном романе «Хорезм-нама»<sup>2</sup>. Попытку выяснить, какое реальное историческое лицо скрывает прозвище (*лакаб*) Ибн Хаджиб (досл.: Сын привратника), предпринял востоковед-арабист Н.Б. Халимов<sup>3</sup>.

Силами заповедника за последние 20 лет отреставрированы также и другие наиболее посещаемые святыни. Прежде всего это один из выдающихся образцов архитектуры исламского мира мавзолеей **Тюрабек-ханым** (Törebeğhanıymıñ mazarı). О грандиозном мавзолее, носящем имя жены Кутлуг-Тимура – золотордынского наместника Хорезма, существует обширная литература<sup>4</sup>. Его изображения можно видеть едва ли не во всех книгах и альбомах, посвященных искусству мусульманских стран<sup>5</sup>. Монументальное здание с великолепным декором, о времени возведения которого существуют различные гипотезы<sup>6</sup>, в на-

родной памяти прочно связано с именем реальной Тюрабек-ханым, жившей в первой половине XIV в. Население Хорезма давно превратило ее в легендарный образ святой – покровительницы женщин, а ее усыпальница стала одним из самых знаменитых в регионе мест женского паломничества<sup>7</sup>. Основным исследователем хорезмской агиологии дал в свое время описание и обстоятельное объяснение культа, связанного с этим памятником<sup>8</sup>. Здание отличается от других древних сооружений Куны-Ургенча относительно хорошая сохранность: утрачен лишь центральный купол конической формы, от которого остался небольшой фрагмент с глазурованной облицовкой и часть сталактитового карниза, давно исчез северный торец здания и почти вся майоликовая облицовка фасадов. В 1999–2000 гг. благодаря специальному проекту Программы развития ООН «Развитие культурной сферы Куны-Ургенча» местные мастера под руководством архитектора-реставратора И.Н. Зубанова осуществили консервацию остатков купола и укрепили гидроизоляцию кровли мавзолея, а также полностью восстановили гурхану на месте разобранной ранее маленькой купольной пристройки над склепом. Новая фасадная стена в виде глухого портала решена реставраторами по аналогии с задним порталом мавзолея султана Али, который, в свою очередь, строился по образцу усыпальницы Тюрабек-ханым. Это крайне редкий во всей

Туркменской ССР. 1952. № 4. С. 86–87; *Армарчук Е.А.* Мавзолеей Тюрабек-ханым в Старом Ургенче: форма, функция и возраст // Татарская археология. 2001. № 1–2. С. 188–210. *Golombek L.* The So-Called “Turabeg Khanom” Mausoleum in Kunya Urgench: Problems of Attribution // *Muqarnas*. Vol. 28. Leiden–Boston, 2011. P. 133–156.

<sup>7</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 158–169.

<sup>8</sup> *Снесарев Г.П.* Тюрабек-ханым // Этнография и археология Средней Азии. С. 159–167.

<sup>1</sup> *Артемьев В.И., Урманова А.М.* Мемориальный комплекс Ибн Хаджиб на городище Куны-Ургенч // *TRANSOXIANA: история и культура*. Ташкент, 2004. С. 232–235.

<sup>2</sup> Хорезм-нама (Народный роман о шейхе Наджм ад-дине Кубра) // *Культурные ценности: международный ежегодник, 2000–2001*. СПб., 2002. С. 141–154.

<sup>3</sup> *Халимов Н.Б.* Памятники Ургенча. Ашхабад, 1991. С. 76–79.

<sup>4</sup> См., например: *Пилявский В.И.* Куны-Ургенч. Л., 1974. С. 41–57; *Мамедов М., Мурадов Р.* Гургандж. С. 51–58.

<sup>5</sup> См., например: *Hillenbrand R.* Islamic Architecture. Edinburgh, 1994. P. 297, 300, 537; *Clevenot D., Degeorge G.* Decors d’Islam. Paris, 2000. Fig. 168, 311; *Chuvin P.* (Ed.) Les arts de l’Asie centrale. Paris, 1999. Fig. 491–493.

<sup>6</sup> *Массон М.Е.* О датировке так называемого мавзолея Тюрабек-ханым в Куны-Ургенче // *Известия Академии наук*

Центральной Азии пример научной реставрации исторического здания, согласованный с экспертами ЮНЕСКО и соответствующий международным нормам, зафиксированным в Венецианской хартии 1964 г.

В центре городища площадью от 430 до 640 га, охваченного в XIV в. мощной крепостной стеной протяженностью почти 10 км, расположены кроме усыпальницы Тюрабек-ханым и 60-метрового минарета Кутлуг-Тимура еще несколько почитаемых мест. Наиболее посещаемое из них – Гарры Алов-пир – ничего не представляет собой с точки зрения его архитектуры – это небольшая современная постройка, прямоугольная в плане, увенчанная маленьким круглым куполом, возведенная над простой по оформлению, хотя и гипертрофированной саганой уже в постсоветский период. Одним из первых на него обратил внимание советский специалист по исламу Л.И. Климович, отметивший, что возле Куны-Ургенча «до нашего времени сохранился мазар, известный под названием “Кары-алоу”, т.е. место старого огня»<sup>1</sup>. Находясь всего в 60 метрах от знаменитого мавзолея хорезмшаха Текеша, в сравнении с ним Гарры Алов-пир выглядит жалким карликом, но именно этот непритязательный объект обладает куда большим авторитетом и популярностью среди паломников, чем его монументальный сосед<sup>2</sup>. На первый

взгляд может показаться, что здесь тот самый случай, когда светская музеефикация памятника архитектуры вытесняет из него элементы живого культа, и тогда возрастает духовный статус другого, обычно соседнего объекта, не ограниченно для посещения и не входящего в компетенцию государственных структур. Но на самом деле все гораздо сложнее. Никаких признаков развитого культа Текеша не было и нет, а внутри мавзолея нет даже кенотафа. Правда, к восточному фасаду примыкала маленькая двухкамерная пристройка XIX в. с саганой, разобранный в ходе раскопок 1980-х гг., проведенных перед реставрацией памятника. Между тем археологи нашли несколько захоронений возле здания с восточной стороны, причем одно из них представляет собой яркий образец ступенчатого намогильника, облицованного полихромной кашиновой майоликой, типичной для XIV в.: это крупные прямоугольные плитки с двумя эпиграфическими лентами разной ширины. Однако погребение Текеша в ходе раскопок не обнаружено. Это обстоятельство не в последнюю очередь дало повод отдельным авторам поставить под сомнение традиционную атрибуцию памятника как мемориального сооружения, однако доказательная база таких версий слишком уязвима, а в сочинениях археолога Х. Юсупова и вовсе доведена до абсурда<sup>3</sup>. Что касается современной ритуальной практики, то

<sup>1</sup> *Климович Л.* Ислам: очерки. М., 1962. С. 267.

<sup>2</sup> Не касаясь в этой статье мавзолея Текеша, о котором существует обширная литература, отметим лишь важное в данном контексте обстоятельство: памятник этот в народной традиции до сих пор именуется Шарап-баба, Шейх Шереф и реже – Гек гумбез (Голубой купол). С именем хорезмшаха Текеша его связали ученые. Первым это предположение высказал проф. Н.Б. Бакланов, изучавший здание во время экспедиции ГАИМК в 1928–29 гг. 20 лет спустя его мнение убедительно обосновал проф. В.И. Пилявский в своей книге «Ургенч и Миздахкан» (М., 1948), после чего оно стало общепринятым в литературе, но не в местном обиходе.

Шарап-баба (Шараф ад-дин ал-Хорезми) был законоводителем и проповедником конца XIII – начала XIV в., автором написанной в 1313 г. книги «Му’ин ал-мюррид» («Пособие послушникам»). По местной легенде, он похоронен в Ургенче, в построенной для него роскошной гробнице. Известно также предание о его захоронении в копетдагском горном селении Нохур. Не исключено, однако, что он действительно мог быть погребен возле хорезмшахской усыпальницы, так как археологические раскопки 80-х – начала 90-х годов выявили примыкавшие к ней могилы XIV–XVI вв.

<sup>3</sup> *Мамедов М., Мурадов Р.* Гургандж. С. 46.

мавзолее Текеша, если и посещается паломниками, то лишь как остановка на пути к главной святыне – Гарры Алов-пиру.

Еще Снесарев заметил, что в Хорезме места захоронения правителей, членов их семей, местной аристократии «пользовались почитанием в немалой степени благодаря тому, что предусмотрительно располагались рядом с мазарами популярных святых»<sup>1</sup>. Это объясняет, почему мавзолеем Текеша, умершего в 1200 г., был возведен в столь близком соседстве с Гарры Алов-пиром. Едва ли на рубеже XII–XIII вв. там могло стоять сколько-нибудь значительное сооружение – как уже отмечалось, в столь раннее время культовые места обходились без капитальных построек.

Разумеется, культ Гарры Алов-пира существовал и прежде. О нем упоминают хивинский поэт XIX в. Мухаммед-Юсуф Раджи и английский путешественник Генри Ланселл (1841–1919). В народном дестане «Йусуф и Ахмет» герои в трудный час обращаются к памяти знаменитых соотечественников: «Господа мои, Алау ходжа, Шереф ходжа! Поинтересуйтесь состоянием бедняков!»<sup>2</sup> Обнаружил его и Г.П.Снесарев: «...около развалин средневековой столицы Хорезма расположен мазар святого, носящего достойное внимания имя – “Кари Олов Худжа”, что буквально означает “Старый Огонь ходжа”. Уже само название мазара наводит на мысль, что перед нами – реликт какого-то древнего святилища огнепоклонников. Кстати, к огороженному надгробию примыкает прямоугольная невысокая выкладка из кирпича, заполненная землей и служившая, по словам шейхов, для ритуального зажигания огней – многочисленных свечей-лу-

чинок, обмотанных ватой. Подобной конфигурации алтари на других мазарах не встречаются...»<sup>3</sup> Н.Б. Халимов отмечает, что «могила Карры Алау широко известна, и некогда она была огорожена стенами из пахсы, образующими небольшой дворик (*хаули*) со сторонами 8x12 м. В 80-е гг. XX в. эти стены окончательно оплыли, оставались только их контуры. Посередине хаули – могила длиной 5 м, у изголовья которой установлен продолговатый камень без каких-либо надписей. Могила и хаули находились в весьма запущенном состоянии, хотя до недавнего времени их посещали»<sup>4</sup>. На этом месте и был возведен современный купольный мавзолей с выделенным порталом. Своими габаритами он воспроизводит контуры той ограды, о которой писал Снесарев.

Гарры Алов фигурирует и в преданиях былых насельников этого района – туркмен племени *алили* (*али-или*), чьи потомки живут ныне на юге Туркменистана, в Каахкинском этрапе (прежний Атек). Известно, что в XV в. их группы населяли Средний Узбой, а в середине XVI в. вместе с другими туркменскими племенами переселились в Хорезмский оазис. Более точные данные касаются внутренних миграций XIX в. По свидетельству Агехи, в 1830 г. хивинский правитель Аллакули-хан «занялся положением племени али-или и выделил им земли в окрестностях крепости Булдумсаз в низовьях канала Клыч Нияз-бай»<sup>5</sup>, но уже через четверть века они откочевали обратно в Атек и поселились на старом месте, в Абиверде<sup>6</sup>. Однако за годы жиз-

<sup>1</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 279.

<sup>2</sup> Халимов Н.Б. Памятники Ургенча. С. 113.

<sup>3</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 288.

<sup>4</sup> Халимов Н.Б. Памятники Ургенча. С. 113.

<sup>5</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмени. Т. II. М.–Л., 1939. С. 458.

<sup>6</sup> Брегель Ю.Э. Хорезмские туркмены в XIX веке. М., 1961. С. 33.

ни в Хивинском ханстве алилинцы явно успели приобщиться к местной агиологии: в свои шеджере (родословные) они включили такие широко известные в Хорезме имена как Ваис ал-Карани (Султан-бобо), Зенги-баба, а также Гарры Алов. В 1894 г. представитель русской колониальной администрации, начальник Атекского приставства капитан М.В. Дандевилль, будучи в гостях у жителя селения Каахка Пирназара-юзбаши, услышал рассказ собравшихся в доме старейшин (*яшули*) из племени алили о том, что «*Карры-Алоу* был туркмен рода *Ходжа*, жил в *Хорезме* и умер в 612 г. геджры (1215 г. от Р.Х.); в то время и Мерв и вся область были подчинены Хиве, а мы, *али-илинцы*, жили в Ургендже. Ханом был тогда *Магомет-Харунишахи* (хорезмшах Мухаммед II. – Р. М.) *Карры-Алоу* был его родственник»<sup>1</sup>. Алилинская версия делает этого святого едва ли не ровесником хорезмшаха Текеша, но не согласуется с куня-ургенчским поверьем, что Гарры Алов-пир был мюридом Ходжа Юсупа – так в Туркменистане именуется Юсуф Хамадани (1048/49–1140) – один из столпов суфизма. В числе его существенных функций – распространение ислама среди язычников среднеазиатских степей и шейх из Хамадана, судя по его агиографии, был исключительно активным и успешным миссионером. Странно, что Снесарев не встретил в Куня-Ургенче никакого намека на воспоминания о нем<sup>2</sup>.

Если само имя Гарры Алов-пира выдает в нем бывшего огнепоклонника, ставшего верным адептом Ходжа Юсупа, то здесь налицо соеди-

нение местной формы шаманизма с суфизмом. Достаточно очевидно, что это не что иное, как исламизированное языческое капище, которое трансформировалось в символический мазар с кенотафом. Ну а термин *отаинапарастлик* – огнепоклонничество в применении к домусульманской религии широко бытовал в Хорезме<sup>3</sup>.

В 350 метрах южнее мавзолея Текеша находится другой знаменитый памятник архитектуры второй половины XII в., который и в народной традиции, и в научной литературе называется либо мавзолеем хорезмшаха Иль-Арслана, правившего в Гургандже в 1156–1172 гг. (*Ил-Арслан Атсызый кыммети*), либо гробницей жившего при дворе Текеша ученого-энциклопедиста Фахр ад-дина ар-Рази (1159–1209), умершего и погребенного в Герате (*Pahrazi mazary*)<sup>4</sup>. Такая двойственность не мешает верующим совершать *зийарат* к этому изящному сооружению с великолепным архитектурным декором, не задумываясь о личности святого. Как видно из всей практики центральноазиатского культа могил, для паломников совершенно не имеет значения персональная атрибуция той или иной святыни. Важен сам факт ее наличия, актуальна лишь сосредоточенная в ней сакральная сила, которую ощущает человек традиционного общества.

Другие мазары Куня-Ургенча также имеют по два и более названия. Кроме упомянутого выше мавзолея султана Али это небольшой двухкамерный и двухкупольный порталный мавзолей первой половины XIX в. Сейид Ахмеда (он же Сайид-ата, Солтан Ахмед, Солтан Сайид и

<sup>1</sup> Дандевилль М. Курбан-байрам. (Из записок маленького администратора) // Исторический вестник. 1899. № 8. С. 543.

<sup>2</sup> Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 114.

<sup>3</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 188.

<sup>4</sup> Прибыткова А.М. Мавзолей Фахр-ад-дин ар-Рази в Куня-Ургенче // Архитектурное наследие. Вып. 13. М., 1961. С. 189–198.

он же Гарагапы-баба) построен посередине пути, ведущего от Тюрабек-ханым к минарету Кутлуг-Тимура. Такое удобное расположение делает его неизменным пунктом посещения всех направляющихся от автостоянки в сторону основной группы памятников городища. Ныне стоящий мавзолей возведен в 1990 г. на месте полностью разобранного памятника и в общих чертах воспроизводит его формы. Гораздо хуже реконструирован находящийся в удалении от пешеходного маршрута мавзолей умершего в Ургенче в 1316 г. шейха ордена *накибандийя* Али ар-Рамитани ал-Бухари. Этот мазар, называемый также Азизан (Эзизджан), представлял собой двухкамерную портално-купольную постройку, датируемую в пределах XIV–XVI вв. Его новый облик не имеет ничего общего с уничтоженным оригиналом.

Волна реконструкций старых мазаров, поднявшаяся по всей постсоветской Средней Азии еще во второй половине 80-е гг., когда была ослаблена атеистическая пропаганда и одновременно наметился тренд в сторону традиционализма, докатилась до самых отдаленных районов безводных пустынь, давно покинутых населением, но сохранивших следы былой жизни и многочисленные кладбища с неизменными *овлия*. Одним из таких труднодоступных мест в Дашогузском велаяте является островная возвышенность Бутентау (Бентендаг), расположенная между двумя протоками Сарыкамышской дельты Дарьялыка, параллельно чинкам Устюрта. На ее южном мысе находится мазар Солтан Ибрахим (Имам Ибрагим-Мельгам, Ибрагим-ата, Ыбрайым-Эдхем), обнаруженный в 1952 г. Хорезмской экспедицией под руководством С.П. Толстова. Мавзолей из жженого кирпича с тремя недавно восстановленными куполами стоит на высоте 25

м почти на краю откоса Бутентау, путь к которому фланкирует металлическое ограждение.

На кладбище за мавзолеем – простые могилы, отмеченные именами таких символических фигур как Имам Хусейн, а также одна могила длиной 20 м, задрапированная тканью. По соседству стоит сигнальная башня, сложенная из крупных блоков ракушечника, почти квадратная в плане (6,0х6,2 м), сохранившаяся на высоту 4,5 м. На стенах башни – множество нацарапанных знаков, похожих на родовые тамги, среди них есть и знак в виде раскрытой ладони – след руки пророка Али, как считается у шиитов. Сам почитаемый мазар, по мнению археологов, возведен на остатках мечети XII–XIV вв.<sup>1</sup> У подножия обрыва находится группа жилых построек для ночлега паломников, включающая также юрты. Здесь с удовольствием размещаются и туристы, располагаясь лагерем чуть в стороне, так иного выбора в этом районе у них просто нет<sup>2</sup>. По словам местного сторожа (*мюджевюра*), Ыбрайым-Эдхем был святым человеком из Аравии, который проповедовал в этих землях единобожие. Нетрудно догадаться, что за ним скрывается коранический персонаж – пророк Ибрахим (библейский Авраам).

Еще одно весьма примечательное «святое» место на западной окраине Дашогузского велаята – мазар Ашик Айдын-пира, расположенный неподалеку от средневекового городища Диярбекир (Ярбекир-кала). Паломничество сюда носит ярко выраженный культурно-развлекательный характер. Это прямо связано с образом

<sup>1</sup> Бижанов Е.Б., Хожаниязов Г.Х. Археологический комплекс Бутентау // Археология Приаралья. Вып. VI. Нукус, 2003. С. 42.

<sup>2</sup> Brummell P. Turkmenistan. The Bradt Travel Guide, 2005. P. 180.

святого, который считается покровителем певцов и музыкантов у туркмен и узбеков Хорезма. В.Н. Басилов отмечал, что Ашик Айдын также наделяется шаманским даром, но может и лишиться человека рассудка. Возможно, этот образ сформировался под влиянием мифов о Горкут Ата. Считалось, что для обретения музыкального дара надо совершить паломничество к могиле Ашык Айдына и провести там ночь, играя на дутаре и распевая песни. Пир должен явиться паломнику и благословить его на занятия музыкой и пением. В дестане «Неджеп-оглан» Ашик Айдын, благословляя своего ученика, дарит ему волшебный дутар. Ашик Айдын является также одним из персонажей эпоса о Героглы<sup>1</sup>. Вокруг его мазара выросла целая роща, ставшая маленьким оазисом среди простирающейся вокруг пустыни. Поворот с автотрассы, ведущий к мазару, отмечен современным скульптурным изображением гигантского дутара и сидящего на нем соловья, а перед автостоянкой на высоком круглом постаменте установлена статуя самого пира, изображенного скульптором с воздетыми в молитве руками. Любопытная особенность этого изваяния в том, что оно не монохромное, а раскрашено в натуральные цвета подобно античным скульптурам. Справа от автостоянки тропа ведет к утопающей среди кустов роз современной мечети с четырьмя короткими минаретами, а слева – к самому мавзолею, также современному. Оба сооружения облицованы достаточно грубо и являются типичными образчиками примитивного самостоятельного строительства 80–90-х годах XX в. Но паломники индифферентны к качеству строительства и всегда охотно обживают такие неприхотливые постройки, вполне удовлетворя-

ясь тем, что есть. В этом месте всегда многолюдно, и царящей здесь особой атмосфере не мешают даже билборды с официозными лозунгами, расставленные по контуру автостоянки. Так как объект расположен далеко от населенных мест, сюда приезжают обычно организованными группами на автобусах, устраивают выступления бахши и местных музыкально-танцевальных групп.

На восточном рубеже Дашогузского вelayата, почти на границе с Узбекистаном, в 14 км к юго-востоку от поселка Героглы (бывш. Тахта) стоит загадочное сооружение домонгольского времени, известное как Аксарай-динг (досл.: Башня белого дворца)<sup>2</sup>. Оно было обнаружено краеведом С.А. Ершовым в 1940 г. во время археологической разведки на левобережье Амударьи. Впервые его обследовал архитектор-реставратор Н.М. Бачинский, давший подробное описание памятника и назвавший его мавзолеем<sup>3</sup>. Однако, кроме купола конической формы здесь нет иных типологических признаков мемориальной постройки, а в нижнем ярусе имеется сквозной арочный проход шириной почти 2 м. Во время археологической разведки, осуществленной перед реставрацией памятника в 2006 г., обнаружилась достаточно сложная внутренняя структура его основания, разобраться в которой исследователям не удалось. В результате грубой модернизации этого объекта навсегда утрачен ключ к пониманию его функции, а также исчезли важные детали его исторического облика. К Аксарай-дингу примыкает молодое сельское клад-

<sup>1</sup> Басилов В.Н. Ашыкайдын // Мифологический словарь. М., 1990. С. 82–83.

<sup>2</sup> См. о нем: Пугаченкова Г.А. Материалы к истории хорезмского зодчества // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. VII. М., 1963. С. 118–122; Хмельницкий С. Между Саманидами и монголами. Ч. I. Берлин–Рига, 1996. С. 160–161.

<sup>3</sup> Бачинский Н.М. Искусство старых зодчих Туркмении: дис. д-ра искусствоведения. Ч. 1. М., 1950 // Архив Гос. ин-та искусствознания. С. 315–322.



бище со своими мазарами, сама же башня, хотя и не имела в XX в. следов поклонения, в местном обиходе именуется также Динг-баба. Возможно, это реминисценция забытого культа, но более вероятным представляется стремление нынешних жителей этого района сакрализировать памятник, превратив его в *овлия*. А вот явной попыткой создания нового мазара служит возведение на государственные средства мавзолея Махмуда аз-Замахшари рядом с городищем Замахшар (*Izmykşyr*) в 10 км к юго-западу от аэропорта Дашогуза, приуроченное к проведению международной конференции 2004 г., посвященной знаменитому уроженцу этого средневекового города, богослову, законоведу, филологу и литератору первой половины XII в., который в действительности умер и похоронен в Гургандже. Сам факт строительства символической усыпальницы в родном городе популярного лица вполне в русле среднеазиатской традиции – таких построек с кенотафами можно назвать немало, но в практике современного Туркменистана пока это единственный случай.

Совсем иная ситуация на еще одном мазаре этого региона. В 12 км к юго-западу от упомянутого поселка Героглы, почти на окраине оазиса расположен крупный религиозный комплекс Исмамут-ата. Он сформировался в нынешнем виде в начале XX в. на развалинах селения или крепости Эшреткала (X–XI вв.), превращенной в огромное кладбище. Отдельные постройки комплекса разновременны и заложены на разных уровнях. Наиболее древним является длинный коридор, перекрытый семью куполами – это Дашкече (каменная улица). К нему под острым углом пристроен другой коридор, в северо-западной стене которого имеются забутованные ниши. Считается, что за ними скрыты погребе-

ния духовных лиц. Из этого же коридора сделан вход в зимнюю мечеть с купольным залом и помещением для паломников. С запада к ней прилагают: летняя мечеть с двумя деревянными колоннами, украшенными великолепной резьбой хивинской школы, столовая (ашхана) и гостиница (ханака-михманхана) с внутренним двориком. У западного торца Дашкече возведен двухкамерный мавзолей Исыма – главный объект паломничества в этом комплексе. Об этом персонаже, как и самом комплексе немало написано<sup>1</sup>. До последнего времени мавзолей Исыма подвергался лишь мелким ремонтам, а остальная часть комплекса оставалась в запущенном состоянии. Лишь в 2009–2015 гг. осуществлена научная реставрация этой знаменитой хорезмской святыни на средства гранта, предоставленного посольством США в Туркменистане. Заслуживает упоминания еще один объект в этрапе Героглы (близ селения Бедиркент). Это **Лалазем-ата**, также превращенный в местный религиозный комплекс, разросшийся вокруг мазара XVII в.<sup>2</sup>

Южный рубеж Хорезмского оазиса на левобережье отмечен святыней **Дарган-ата**, находящейся в 120 м южнее угловой башни крепостной стены средневекового города Даргана (близ современного поселка Бирата)<sup>3</sup>. Первое упоминание о нем оставил в своих записках английский офицер Р. Шекспир, побывавший здесь в 1840 г.: «В четырех милях миновали место, которое считается

<sup>1</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 71–80; *Стеблюк Ю.В.* Исмамут-ата // Советская этнография. 1959. № 3; *Ноткин И.И.* Малоизвестные памятники хорезмского зодчества // Искусство зодчих Узбекистана. Вып. I. Ташкент, 1962. С. 165–176.

<sup>2</sup> *Пугаченкова Г.А.* Материалы к истории хорезмского зодчества. С. 122–125.

<sup>3</sup> Труды ЮТАКЭ. Т. VIII. Ашхабад, 1958. С. 283, сл.; Труды ЮТАКЭ. Т. XIII. Ашхабад, 1966. С. 217–232.

священным в глазах туркмен, так как там могила “Хазрети-Мадури-баба-Адам”, буквально матери Адама!»<sup>1</sup>. Автор с некоторым искажением указывает на местную легенду, согласно которой здесь похоронен Хазрет-Хызр (туркм. Хыдырата) – покровитель заблудившихся в пустыне, культ которого почти полностью вытеснил культ Мизраб-шаха – легендарного правителя Даргана, который считался сподвижником Абу Муслима, поднявшего в VIII в. в Мерве восстание против Омейядов в пользу Аббасидов. Имя «Мизраб» содержит и резная надпись на деревянной двери XIV в. – по мнению М.Е. Массона, это самый старый памятник художественной резьбы во всей Средней Азии. Так как в мазаре пять надмогильников, считалось, что в них погребены следующие лица: Дарган-ата, то есть Хыдыр (несмотря на то, что по легенде, отведав живой воды, он стал бессмертным); его мать Нур-Эльты, Мизраб-шах и Уста Хурдек, якобы изготовлявший топоры для сторонников Абу Муслима. «Претендентов» на пятую могилу несколько. М.Е. Массон – единственный исследователь, записавший со слов престарелых информаторов не только местный вариант легенды о Хызре, который до начала XX в. признавался покровителем Даргана, но и нигде более не встреченную легенду о его матери Нур-Эльты, или Нури-Момо, якобы жившую здесь еще в доисламские времена. К ней из пустыни каждый вечер приходили самки сайгаков и давали ей доить себя. Утверждают, что там, где она однажды пролила молоко, до сих исходит молочный запах<sup>2</sup>.

В последние годы вокруг мазара на средства добровольных жертвователей вырос целый комплекс построек для обслуживания паломников, включая мечеть Абу Муслима (на месте снесенной старой мечети), зал для проведения *садака* на 400 человек, гостиницу и дом мюджевюра, а сам мавзолей, оформленный в середине XIX в. по образцам хивинской архитектурной школы, в 2000 г. заново облицован современным жженным кирпичом. Вся территория комплекса благоустроена и озеленена, в 2007 г. поток посетителей к мазару настолько возрос, что государственное туристическое предприятие «Лебапсыяхат» открыло сюда специальный маршрут, а местные власти позаботились о прокладке двухкилометрового участка асфальтированной дороги, идущей к святыне от междугородного шоссе Туркменабат – Дашогуз.

Названными в этой статье объектами, конечно же, не исчерпывается список мест поклонения левобережного Хорезма. Они есть на каждом действующем кладбище, которое имеется у каждого населенного пункта. Наконец, за рамками статьи остались широко известные святыни прилегающих районов Узбекистана, составляющие вместе с упомянутыми памятниками в туркменских районах единый культурный пласт и занимающие одинаково важное место в духовной жизни коренного населения по обе стороны Амударьи независимо от их национальных различий. Более того, после недавней демаркации туркмено-узбекской границы и с той, и с другой стороны наблюдаются весьма схожие процессы. Несмотря на сохранение в целом советской практики контроля религии со стороны государства, в постсоветской ситуации только ускорился процесс воссоздания святынь, начавшийся в середине 80-х годов. Прекращение преследова-

<sup>1</sup> Шекстип Р. Записки о путешествии из Герата в Оренбург в 1840 году // Культурные ценности: Международный ежегодник, 2004–2006. СПб., 2008. С. 123.

<sup>2</sup> Труды ЮТАКЭ. Т. XIII. С. 220.

ний участников местных традиционных практик после 1991 г. привело к резкому увеличению потока паломников (к сожалению, нет никаких данных по динамике их роста, но факт слишком очевиден, чтобы в нем сомневаться) и количества самих объектов культа. Наряду с популярными и посещаемыми даже в самые репрессивные годы святынями не только в Хорезме, но и во всех регионах Туркменистана и Узбекистана возник целый ряд новых «святых мест», многие из которых очень быстро вошли в число широко известных, порой соперничая с давно существующими мазарами. Между тем знакомство с каждым из новоявленных объектов заставляет повторить известную истину: новое – это хорошо забытое старое. Обследование показывает, что основой для возведения современных сооружений для мазаров послужили либо мелкие археологические

останцы, либо реальные могилы с надгробиями или без оных. Этот процесс воссоздания святынь приобрел ныне достаточно массовый характер. Толчком здесь стало не только крушение Советского Союза с его жесткой антиклерикальной политикой и не только пошатнувшиеся устои атеистического мировоззрения. Эти условия, как теперь очевидно, не смогли искоренить многовековую традицию. Вот почему трудно не согласиться с мнением, что «сегодняшний религиозный фактор вписывается прежде всего в преемственность веры и практики, которые раньше проявлялись более сдержанно»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Пейруз С.* Управление религиозным фактором в Центральной Азии: продолжение советской концептуальной схемы и псевдовозрождение // *Расы и народы*. Вып. 32. М., 2006. С. 30.



Анна Цеслевская

## БИБИ ОТУН – ТРАДИЦИОННЫЕ ЖЕНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛИДЕРЫ В ТАДЖИКИСТАНЕ (Между традицией и современностью)<sup>1</sup>

Знаете ли вы хорошую *биби отун*?» – спросила я знакомого после приезда на полевые исследования в 2014 г. в Худжанд, столицу Согдийской области в Таджикистане. «Я спрошу, – ответил он и через некоторое время позвонил мне: – Аня, поторопитесь, сегодня будет *худойи* – большой ритуал, организованный в одном *мазаре*, в котором будет участвовать много *биби-отун*».

Женские духовные лица (позволим себе использовать такое выражение) определяются термином *биби (би) отун (атун, отин), халифа* (перс-тадж.: «учительница»), а также *холфа/холпа, отун ой (у), биби мулла, отынча, отын буча* и др. Как в прошлом, так и в настоящее время, они занимаются преподаванием религии среди женщин и детей, проводят различные ритуалы, которые у традиционно оседлых народов Центральной Азии совершаются только в женском кругу. Они проводят молитвы среди женщин во время религиозных праздников, таких как день рождения пророка Мухаммада (*мавлюд*), во время Рамадана, День Ашуры. Кроме того, ведут паломничество к *мазарам* (могила, святое место)

<sup>1</sup> Проект, в рамках которого был собран этнографический материал, финансировался за счет ресурсов Национального научного центра (Польша) в рамках стажировки пост-док-ФУГА 2 (решение: ЕС-2013/08 /S/HS1/00205). В статье дается анализ, основанный главным образом на материалах полевых работ в Таджикистане, в городе Худжанд, и рассматривается тема женских религиозных авторитетов в контексте ритуальной жизни женщин на примере Камили отун – религиозной фигуры из Худжанда.

и совершают практики, специфические только для женщин, например *Биби Мушкил-Кушо*<sup>2</sup>, *Биби Сешанбе*<sup>3</sup>, а также другие ритуалы. Некоторые *отун* являются целителями<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Мушкил-Кушо* – популярный ритуал среди женщин в Центральной Азии, совершенный для обеспечения выполнения чьих-то желаний, решения проблем или просто «для того, чтобы очистить путь» – сделать жизнь счастливее. Он организован исключительно для женщин, в основном по средам. Ритуал основан на сказке о *Биби Мушкил-Кушо*, которая помогла бедному дровосеку стать богатым; ритуал включает чтение Корана, молитвы и другие ритуалы *Краммер А.* Мушкул Кушад // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 2003. С. 56. *Рахимов Р.Р.* Коран и розовое пламя: размышления о таджикской культуре. СПб., 2007. С. 151–161.

<sup>3</sup> *Биби Сешанбе* (Госпожа Вторник) является ритуалом исключительно для женщин и проводится по вторникам. Ритуал основан на сказке о Биби Сешанбе и включает чтение Корана, молитвы и другие ритуалы, а также употребление особых блюд, в том числе *омоч* (своего рода *лашшу*, которую нельзя употреблять мужчинам). В этнографической литературе ритуал иногда называют «центральноазиатской версией Золушки». Основная цель выполнения этого ритуала – получение благословения по семейным вопросам, таких как брак или беременность, или в благодарность за исполненные пожелания. *Краммер А.* Биби Сешанбе // Ислам на территории бывшей Российской Империи. С. 17; *Рахимов Р.Р.* Коран и розовое пламя. С. 143–151; *Андреев М.С.* Среднеазиатская версия Золушки (Сандрилоны). Святая Параскева-Пятница. Див-и Сафид // По Таджикистану. Ташкент, 1927. С. 60–76.

<sup>4</sup> *Краммер А.* Отин // Ислам на территории бывшей Российской Империи. Т. 1. С. 321–22; *Kandyoti, D., & Azimova, N.* The communal and sacred: Women's worlds of ritual of Uzbekistan // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004. С. 333–35; *Горшуннова О.В.* Узбекская женщина: социальный статус, семья, религия. (По материалам Ферганской долины). М: ИЭА РАН. 2006. С. 258–61; *Peshkova S.* Otinchalar in the Ferghana Valley: Islam, Gender and Power Syracuse University. (Syracuse, New York). 2006;

Около десяти часов утра я встретила Камилу *отун* в центре городка Гафуров, недалеко от Худжанда, нас ожидало такси, на котором мы поехали на церемонию. *Мазар*, который находится в кишлаке недалеко от г. Гафурова, является святым местом локальной общины, где, согласно легенде, похоронен человек, убитый врагами несколько веков назад. *Худойи* – это ритуал жертвоприношения, организуемый в разное время года, в котором участвует много людей. Около 50–60 женщин приняли участие в *худойи* весной 2014 г. Мы приехали в начале церемонии, которая проходила на крытой террасе (*айван*), рядом с небольшой мечетью.

Камила *отун* была долгожданным гостем. «Самая известная отун в этом районе!» – сказал мой знакомый по телефону. *Отун* торжественно приветствовала всех, произнося *дуа* (мольба, обращение к Аллаху). После обмена приветствиями, мы сели за «стол». «Стол» (*дастархон*), в виде длинной скатерти, располагался на полу и был окружен матрасами для сидения.

Ритуал начинается чтением сур из Корана. В ритуале участвовали еще две другие *биби-отун*, помогая Камиле. Во время *худойи* был совершен ритуал *мавлюд* и *Биби Мушкил-Кушо*. Обычно у суннитов *мавлюд* отмечается в честь дня рождения пророка Мухаммада в 12-й день месяца *раби ал-авваль* лунного календаря. Однако в Центральной Азии он совершается в разное время в течение трех месяцев после общепринятой даты церемонии. Это один из самых важных ритуалов, во время которого читаются Коран, различные молитвы, а также книга мав-

люд, которая содержит ряд притчей, связанных с Исламом и пророком Мухаммадом<sup>1</sup>. Камила и ее помощницы читали Коран и рассказы *мавлюда* и *Биби Мушкил-Кушо*; вся церемония проходила поэтапно, с перерывами на чай, еду и беседы. В конце ритуала вокруг стола были переданы две большие чаши молока и воды с сахаром, каждый участник должен был сказать *ният* (намерение) и выпить глоток из каждой чаши. Весь стол и все участники были окурены дымом травы *исырык* (рута), чтобы очистить среду от плохих энергий. Наконец были поданы блюда из жертвенного животного.

После *азана*, призвавшего на полуденную молитву *зухр* (*тадж. пешин*), женщины выстроились рядами под открытым небом, чтобы совершить *намаз* (*араб. салат, обязательная мусульманская молитва*). *Биби-отун* стали в первом ряду, но они не проводили молитвы, как имам в мечети, а молились вместе со всеми. Затем мы с Камиллой попрощались со всеми и покинули *мазар*.

Камила (58 лет в 2014-м) происходит из семьи узбекских религиозных лидеров; она проводит ритуалы как среди узбеков, так и у таджиков. Когда ей было 20 лет, ее дед, местный мулла, поощрял ее читать Коран и учиться профессии *отун*.

– Я не хотела изучать религию, – говорит Камила. – Я окончила среднюю школу экономики, сначала работала в торговой компании, позже – в бухгалтерии в районном центре, недалеко Худжанда. В это время я концентрировалась на карьере. Да, я всегда была мусульманкой, но тогда СССР еще существовал, и, как многие в это

Fathi H. Gender, Islam, and Social change in Uzbekistan. Central Asian Survey, 25.3. p. 303–17. 2006: 305–8; Рахимов Р.Р. Коран и розовое пламя: (размышления о таджикской культуре). СПб., 2007. С. 140; полевое исследование 2014.

<sup>1</sup> Kandyoti D., & Azimova N. The communal and sacred: Women's worlds of ritual of Uzbekistan The Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004. P. 339–340.

время, я не интересовалась религией. Однако со временем со мной произошло что-то странное, что заставило меня изменить свое мнение. У меня получался выкидыш 12 раз. Когда я забеременела моим сыном, решила жить рядом с мазаром. Я ходила каждый день в мазар и много молилась, прося Бога, чтобы мой ребенок выжил. Наконец я родила сына. В возрасте 36 лет у меня начались странные сны – мне снились пожилые люди с белыми бородами, повторяющие, что я должна идти по пути ислама, если нет, то тогда что-то случится со мной или с моей семьей. Иногда я теряла сознание. Мой свекор был также муллой, он убедил меня, что я должна заниматься религией. Еще я посетила ясно-видящую женщину, она подтвердила, что религиозный путь – это мое призвание и я должна следовать по нему<sup>1</sup>.

Отун часто происходят из семей религиозных лидеров, они являются родственниками имамов, мулл или суфийских шейхов. Отун должна знать Коран и религиозные тексты и владеть арабским письмом. Приобретение соответствующих знаний занимает много лет. Некоторые из отун, с которыми я имела возможность встретиться, в детстве, иногда и в юности, изучали религию перенимая знания у своих родственников. Девочки с особыми способностями отправлялись на занятия к религиозным наставницам (старшим отун), реже – учителю. Некоторые из отун начинали обучение, уже будучи взрослыми. В конце обучения кандидат на отун должна получить благословение – *фатиху* от своего учителя (*устод*). По этому поводу совершается особый ритуал – *устод талбон*. Считается, что люди из семей религиозных лидеров, такие как Камила,

часто «получают призвание» по наследству (*насиба*), что несколько похоже на шаманский дар.

Как и большинство религиозных лидеров, отун различаются по уровню религиозных знаний и навыков. Некоторые из них могут читать только несколько сур, не зная Корана в переводе, другие имеют глубокие религиозные знания, владеют арабским языком, знают поэзию и различные истории. Некоторые, как Камила, пишут стихи религиозного характера и поют *газале* (поэтические пьесы).

– Этот мир – всего лишь экзамен, тест. Другой мир – это будет свет для тех, кто идет по пути, обозначенному Богом, – говорит Камила, принимая меня дома.

Затем она поет знаменитый газаль<sup>2</sup>, авторство которого приписывают шейху Ахмаду Ясави, мистика и поэту, жившему на рубеже XI–XII вв., чье учение легло в основу суфийского братства ясавия в Центральной Азии. Поэтическая традиция очень хорошо сохранилась среди женщин; на протяжении веков образованные женщины занимались поэзией, были поэтессами во дворцах, в городах, и селах. Во время ритуалов религиозные лидеры часто цитируют стихи Руми, Хафиза, Бедиля на персидско-таджикском языке и Алишера Навои, Бабарахим Машраб, Суфи Аллаяра и других на чагатайском языке<sup>3</sup>.

Кроме проведения ритуалов и чтения Корана, отун обучают девочек нормам поведения (*адаб/тарбия*). «Девочки, которые ходят к отун, более послушны и лучшие воспитаны», – говорит моя знакомая 45-летняя Гульнара. Религиозное об-

<sup>2</sup> Особая форма арабского стихотворения.

<sup>3</sup> Sultanova R. From Shamanism to Sufism: Women, Islam and culture in Central Asia. London: I. B. Tauris. 2011. P. 48–53; Fathi H. Gender, Islam, and Social change in Uzbekistan Central Asian Survey. 1998. P. 307–11.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Камиллой отун. Худжанд, май 2014 г.

разование помогает найти хорошего кандидата в мужа. Девушки, которые знают принципы ислама и таджикской культуры, считаются лучшими женами и невестами<sup>1</sup>.

В дополнение к религиозной функции некоторые *отун* являются социальными лидерами в своей общине. Они помогают решать семейные конфликты и могут повлиять на отношения между членами общины. Камила и ее подруга являются представителями женщин в комитете общины (*махалля*). Люди приходят к ней с различными вопросами – в основном женщины с семейными проблемами: муж пьет, молодая жена не может договориться со свекровью и т.д.

*«В настоящее время происходит много конфликтов между свекровью и невесткой, молодые мужья едут на работу в Россию, а жена остается с родственниками мужа. Некоторые свекрови слишком требовательны, они не уважают девушек. С другой стороны, некоторые невестки (келин) знают свои права и начинают их отстаивать. Я говорю с келин: «Будьте терпеливы, потерпите пять-шесть лет, в конце концов ваша позиция изменится». Развод – самое плохое событие, которое неприятно Богу. А свекровь убеждаю: «Вы должны относиться к келин, как к своей дочери. Вы бы не хотели, чтобы другая свекровь плохо обращалась с вашей дочкой?» Таким образом удается исправить некоторые проблемы»<sup>2</sup>.*

*«Отун всегда была важным человеком в махалле, она принимала участие в религиозном воспитании женщин, давала советы и проводи-*

*ла ритуалы», – говорит один из моих собеседников. Отун играла большую роль, особенно в небольших общинах, где женщины не выходят за пределы узкого социального круга. В настоящее время некоторые из них сотрудничают даже с общественными организациями. Во многих местах отун дают советы, основанные на толковании мусульманского и обычного права, и сотрудничают в решении семейных конфликтов.*

М. Камп полагает, что, хотя в дореволюционный период женщины не могли изучать религию в официальных религиозных учреждениях из-за разделения религиозной жизни женщин и мужчин, *отун* имели свой круг «верных» приверженцев<sup>3</sup>. Таким образом, как и другие религиозные авторитеты, они влияли на свое окружение. В Худжанде известной исторической фигурой была *биби* Солиха, которая, кроме своей религиозной функции, была тоже *ходим*<sup>4</sup>. Согласно легенде Солиха была инициатором и организатором женских протестов против указа о привлечении на тыловые работы в прифронтовых районах мужского населения, которые позже переросли в восстание против царских властей в 1916 г. в Худжанде и других местах Центральной Азии<sup>5</sup>.

Однако в настоящее время в Худжанде некоторые мои собеседники не придавали такого большого социального значения деятельности *отун*, видя в лидерах прежде всего женщин, ко-

<sup>3</sup> *Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism* Seattle. WA: University of Washington Press. 2006. P. 321–322.

<sup>4</sup> *Ходим/койбону*, а также другие термины – традиционный организатор праздников и ритуальной жизни в общинах. Это, как правило, энергичные женщины среднего возраста, которые имеют организационный талант.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора. Информация, полученная во время интервью с Кибриехон Атаевой, кандидатом наук, работавшей в Государственном музее в Худжанде, май 2014 года; Портрет Биби Солихи находится в этом музее в Худжанде.

<sup>1</sup> *Cieślowska A. Transforming the Social Role of Female Religious Professionals in Tajikistan, Asian Studies Review*. 2016. P. 514.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Камиллой *отун*, Худжанд, июнь 2014 г.

торые выполняют ритуалы или помогают в науке *намаза*. Другая группа людей считала, что деятельность *отун* не имеет значения. В процессе религиозного обновления в период перестройки и после распада СССР профессия *отун* стала доступной более широкому кругу людей. В настоящее время некоторые *отун* не происходят из религиозных семей. Они приобрели религиозные знания на различных официальных курсах или частных уроках. Некоторые *отун* относятся к своей профессии как к источнику дохода и престижа, что противоречит идеалу мусульманского религиозного лидера.

Камила *отун* относится к своей профессии как к призванию. Люди дают подарки, деньги, но она думает, что это не должно быть целью для «духовного» лица. Камила живет с мужем в доме на окраине Худжанда. После распада СССР они пытались делать разные вещи. У них была своя пашлычная, но она не приносила соответствующего дохода. Ее муж развозит сельскохозяйственные продукты по магазинам, у них есть свое хозяйство: коровы, бараны и сад. Дочка замужем, сын с женой работают в России, а внуки живут с бабушкой и дедушкой. Обычная ситуация в Таджикистане, где многие люди уезжают в Россию на заработки и оставляют детей с родственниками.

*«Я считаю, что человек может заработать на жизнь самостоятельно, если он приложит усилия»*. Камила постоянно занята, очень пунктуальна, хорошо организована. *«У меня осталась такая привычка после работы в государственном управлении, я научилась работать у русских»*, – смеется Камила. Все время кто-то звонит, куда-то ее приглашают, иногда сложно договорится о встрече.

В настоящее время, однако, традиционные *отун*, такие как Камила, все чаще подвергаются

ся критике со стороны различных религиозных модернистов. Усиление контактов между Таджикистаном и другими мусульманскими странами: Ираном, Афганистаном, Турцией, арабскими странами, а также с мусульманами России привело к трансформации религии и традиции. С одной стороны, религиозные знания, несомненно, стали глубже. С другой – традиционные практики и ритуалы, уходящие корнями в богатые духовные традиции Центральной Азии, некоторые люди считают несовместимыми с учениями ислама.

Различные реформаторы призывают к очищению религии от местных практик, рассматриваемых как нововведение (*бида*) или даже идолопоклонство (*ширк*). Камила также упоминает о дискуссиях с противниками, в ходе которых происходит неприятная и даже иногда агрессивная полемика на религиозные темы. Молодое поколение женщин, получивших образование на волне религиозной модернизации, часто отвергает традицию *отун*. Новые учительницы поощряют то, что они считают «чистым исламом», отвергая старую религиозную традицию.

На деятельность *отун* заметное влияние оказывает религиозная политика таджикских властей. В 2014 г., во время моих исследований, контроль со стороны государства усиливался. Предлогом стала борьба с терроризмом. В действительности президент Рахмон хотел подорвать влияние семей религиозных лидеров, особенно тех, кто не соглашался с курсом его политики или поддерживал оппозиционную Партию исламского возрождения Таджикистана (*тадж. Ҳизби наҳзати исломии Тоҷикистон*), которая в итоге была закрыта в сентябре 2015 г.

Религиозные лидеры, такие как Камила, не связанные с политикой, также подвергаются



контролю. *Отун* официально должны зарегистрироваться в *джамоатах* (муниципалитетах). В 2014 г. ходили слухи о том, что они будут сдавать экзамен и получают сертификаты, разрешающие религиозную деятельность. Тем не менее правительство запретило преподавание религии в домах. Некоторые люди в том числе *отун* преподают ислам в секрете, избегая наказания, как в советские времена. В Худжанде в 2012 г. был основан совет *биби отун* (тадж. *Шурои Биби Отунхо*), который является официальным органом, отвечающим за женщин занимающихся религией. Однако в 2014 г. совет был слабой структурой, и его глава не пользовалась большим авторитетом в среди женских религиозных деятелей<sup>1</sup>.

Однако Камила поддерживает власть Рахмона. По ее мнению, сейчас в Таджикистане нет войны, и народ живет спокойно. Она думает, что в настоящем лучше, чем во время СССР, когда ислам практически действовал в подполье. Теперь можно молиться и выполнять ритуалы относительно открыто. В ее ближайшем окружении политика не имеет значения, важно дом, семья, бытовые проблемы. Тем не менее Камила также подвергается давлению со стороны властей. Как и другие религиозные лидеры, она тоже лавирует, пытая вести религиозную деятельность и не привлекать внимания государства. Однажды она позвонила мне во время моих полевых исследований в Таджикистане в 2014 г. и нервно спросила: *Аня, ты сказала кому-нибудь, что встреча-*

*ешься со мной? Ни в коем случае не показывай мои фотографии или видео из ритуалов, которые ты снимала. Я уверила ее, что не покажу ничего в Таджикистане и не буду публиковать ее фотографии.*

После 2015 г. все религиозные собрания и ритуалы организованные частными лицами без специального разрешения были запрещены. Таджикское правительство, которое становится все менее популярным, опасается что религиозные лидеры во время мероприятий могут потенциально призывать людей против власти. Таким образом, ритуальная жизнь проходит в узком семейном кругу, и деятельность *отун* строго контролируется. В долгосрочной перспективе это может означать полную трансформацию этого старого социального института. Лояльные религиозные лидеры поощряются государством, а те, кто не хочет подчиняться, вынуждены сокращать или скрывать свою деятельность.

Открытым вопросом является то, как различные изменения влияют на трансформацию ислама и как религиозные лидеры, в том числе *биби отун*, принимают этот процесс. Некоторые из них принимают преобразования, другие продолжают соблюдать традиции своих предков. Однако несмотря на изменения, женские религиозные фигуры по-прежнему пользуются большим авторитетом среди некоторых женщин. Они принадлежат к классу духовных лидеров и имеют решающий голос при принятии решений в женской части общества, а их влияние часто выходит за рамки женского круга. Ритуалы, которые они проводят, имеют большое значение в контексте поддержания общественных связей и являются основой традиционной культуры части узбеков и таджиков.

<sup>1</sup> Cieslewska A. Transforming the Social Role of Female Religious Professionals in Tajikistan, *Asian Studies Review*. 2015. С. 519–520.



Юрий Аверьянов, Эрик Сеитов

## ОБРЯДОВАЯ ЖИЗНЬ ШИИТОВ *ИРОНИ* БУХАРЫ ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**Ш**иитская община Бухары известна под названием *ирони*, что указывает на ее иранское происхождение. Важнейшим отличительным признаком служит, однако, не этническая, а религиозная принадлежность (шиизм имамитского толка). Женская религиозность *ирони* обнаруживает заметные отличия от мужской, что выражается, например, в использовании ритуальных платков и выпечке особых хлебов. Большинство ритуалов имеют сходные черты с практикуемыми в бухарском культурном ареале, но при этом наличествуют некоторые детали, которые придают практикуемым ритуалам в глазах *ирони* статус «своих», «шиитских», ритуалов.

Несмотря на перемены в новых среднеазиатских республиках в 20-е – 30-е годы прошлого века и изменения в социальных и культурных сферах в постсоветский период, среднеазиатским иранцам удалось сохранить свое этническое самосознание и религиозные традиции. Этому в первую очередь способствовали религиозные убеждения, подчеркивавшие различие между тем, кого считать «своим» – членом общины, шиитом-имамитом, и «чужим» – суннитом по вероисповеданию, таджиком или узбеком по этнической принадлежности.

Таким образом, в сознании *ирони* разграничительной чертой между «нами» и «ими», выступает религиозная принадлежность и, как следствие этого, непохожесть религиозных ритуалов и практик, подчеркивающая инаковость данной

этнической группы в сознании суннитского большинства в Средней Азии.

Среднеазиатские иранцы – этнорелигиозная группа, компактно проживающая в нескольких городах современного Узбекистана – в Самарканде, Джизаке, Бухаре, а так же в пригородах вышеназванных городов. Главным фактором, позволившим сохранить свое этническое самосознание, является религиозная принадлежность данной группы, а именно – шиизм имамитского толка. Как известно, коренное население Средней Азии в большей части принадлежит к суннитскому исламу ханафитского мазхаба. Шиизм в Средней Азии представлен на сегодняшний момент двумя течениями в двух регионах: исмаилиты низаритской ветви в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан, и шииты-иснаашариты (двенадцатидесятники), т.е. среднеазиатские иранцы (*ирони*).

Данная тема долгое время не освещалась широко ни в отечественной исторической, ни в этнографической науках как отдельный предмет для исследований. Советский этнограф О.А. Сухарева изучавшая долгое время *гузары* (кварталы) Бухары, описала районы с исключительно иранским населением шиитского вероисповедания, имевшим в своих *гузарах* мечети и *хусайнийя-хона* – шиитские молельные дома, используемые в первую очередь для проведения траурных мероприятий в дни *ашуро*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сухарева О.А. Бухара XIX – начала XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966. С. 153–165.

Следующим ценным источником являются работы Ф.Д. Люшкевич, рассматривавшей отдельные стороны жизни *ирони* на примере ритуалов жизненного цикла<sup>1</sup>.

Важным источником по изучению иранцев Бухары являются исследования, касающиеся шиитско-суннитского противостояния в 1910 г., событий, предшествовавших этому, и мер по недопущению дальнейшей эскалации конфликта между двумя религиозными общинами Бухары<sup>2</sup>.

Из последних работ, касающихся данной тематики, можно отметить статью А.Б. Джумаева, о традициях *ашуро* у иранцев Бухары<sup>3</sup>.

В связи с тем, что полевые исследования по данной теме долгое время не проводились, нами была поставлена задача по фиксации и интерпретации ритуально-обрядовой жизни данной этно-религиозной группы.

Можно заметить из работ как О.А. Сухаревой, так и ряда других исследователей, что история появления и образования иранской общины в Бухаре связана с долгим процессом переселения, как насильственного, так и добровольного, различных этнических групп из северных областей современного Ирана, Афганистана и частично Таджикистана.

Традиция, заложенная шейбанидскими правителями Бухары в XVI в., по переселению жителей Мерва в Бухару и ее окрестности была

продолжена в последующий период Аштарханидами и Мангытами.

Принудительное переселение происходило по вполне понятным причинам, ввиду приверженности северных областей Ирана (Иранского Хорасана) к шиитской ветви ислама, что позволяло среднеазиатским богословам зачислить их жителей в разряд *зиндиков* (еретиков). Само название *фарс* (перс) в тот момент обозначало лишь приверженность к определенной ветви ислама (шиизму), когда этнический компонент переселенных мог быть представлен различными народностями. Также были случаи добровольного переселения отдельных лиц в Бухару из северных районов Ирана и Афганистана, поскольку на тот момент в городе уже сформировалась полноценная иранская община.

Согласно антропологическим измерениям среднеазиатских иранцев можно отнести к разряду южных европеоидов, индо-иранскому, частично к каспийскому и в минимальном соотношении к памиро-ферганскому расовому типу<sup>4</sup>.

Долгое время наряду с этнонимом *ирони* переселенцы имели самоназвание по месту происхождения: *хорасани* (хорасанец), *себзбари* (г. Себзебар, Северный Хорасан) и проч.

Доказательством смешанного этнического происхождения *ирони* служили старые названия кварталов города. В работах Ф.Д. Люшкевич мы можем встретить по этому поводу ряд замечаний с конкретными примерами: так, в многонаселенном долгое время поселке Зиробод (20 км от Бухары, пригород г. Кагана) имелись *гузары*: Булудж (белудж), Кыпчок (кипчак), имеющие

<sup>1</sup> Люшкевич Ф.Д. Некоторые особенности этнического развития группы *ирони* в Узбекистане // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 202.

<sup>2</sup> Хотамов Намоз. Инъикоси Революцияи Халкии Советии Бухоро дар асарҳои Садрриддин Айни. Душанбе, 1980 (на тадж. яз.).

<sup>3</sup> Джумаев А. Традиция *ашуро* у иранцев Бухары: источники и историко-культурный аспект // Pax islamica. 2010. № 2(5). С. 114–136.

<sup>4</sup> Дубов А.И., Дубова Н.А., Рыкушина Г.В. Антропологическая характеристика групп *ирони* и арабов Средней Азии // Полевые исследования Института этнографии, 1980–1981. М., 1984. С. 186–195.

названия по этническим группам, поселившимся здесь<sup>1</sup>.

Согласно историческим сведениям, а также работам исследователей в самой Бухаре *ирони* проживали в первую очередь в юго-западной части города, именуемой Джуйбар (в настоящее время район неофициально называется Трикотажка), за пределами города, в основном в пригородных кишлаках: Тотор-махалла, поселках Зиробод, Давлатобод и в г. Каган.

Согласно О.А. Сухаревой костяк иранского населения Бухары в первую очередь составили переселенцы из Мерва, которых долгое время именовали *марви*. Следует отметить, что в ходе насильственного переселения в город никто из переселенцев не был обращен в рабство, что позволило им расселиться, заняв свою нишу в общественной жизни.

Другая часть *ирони* во времена Бухарского эмирата происходила от обращенных в рабство шиитов, имевших различное этническое происхождение и попадавших в Бухару различными путями. Часть рабов была в частных руках, часть находилась в государственном владении, будучи купленными за счет казенных средств для службы при дворе эмира, некоторые несли военную службу в войске *сарбазов* (пехотинец в составе регулярных войск)<sup>2</sup>.

Власти эмирата не препятствовали совершать *ирони* шиитские религиозные обряды и иметь собственные молитвенные дома – *хусайнийя-хона*.

Рассматривая вопрос взаимоотношений суннитов и шиитов Бухаре, нужно отметить, что до

событий 1910 г. отношения между двумя религиозными общинами были мирными и взаимоуважительными. Поводом трагических событий, вылившихся в суннитско-шиитское противостояние в Бухаре, послужила внутривластная борьба между различными группировками в правящей элите эмирата. Толчком к кровавым событиям явилось проведение церемонии шахсей-вахсей прилюдно, вне стен *хусайнийя-хона*, 8 января 1910 г.<sup>3</sup>

Активную роль в последующем примирении двух противоборствующих сторон, сыграл духовный лидер шиитской общины Бухары – Ходжи Мир Али (1867–1925).

В советский период с его атеистической пропагандой и закрытием всех шиитских мечетей и *хусайнийя-хона* в городе иранская община не утратила своего этнического и религиозного самосознания. Религиозные обряды и ритуалы жизненного цикла сохранились и продолжали проводиться скрытно.

Центральным культовым местом для бухарских *ирони* в городе выступает мечеть Ходжи Мир Али в районе Джуйбар (Трикотажка). Другим культовым местом выступает мавзолей с прахом пятого и шестого шиитских имамов и кладбище для иранской общины, названное в честь шиитского имама Джафара.

Ныне в Бухаре действует только одна шиитская мечеть и две *хусайнийя-хона*: первая располагается на одной территории с мечетью Ходжи Мир Али, вторая в п. Зиробод (в 12 км от Бухары). Общее описание *хусайнийя-хона* имеется в энциклопедическом словаре «Ислам на террито-

<sup>1</sup> Люшкевич Ф.Д. Некоторые особенности этнического развития группы ирони в Узбекистане. С. 202.

<sup>2</sup> Иванов П.П. Очерки по истории Средней Азии. М., 1958. С. 139–140.

<sup>3</sup> Россия – Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII – начале XXI века. М., 2013. С. 144–147; Арапов Д.Ю. Бухарское ханство в русской востоковедческой историографии. М., 1982. С. 71.

рии бывшей российской империи»<sup>1</sup>. Можно добавить, что на момент посещения (январь 2018), возле *минбара* стояли два треугольных знамени-алам, на вершине которых установлены «наконечники» в виде раскрытой ладони (*панджа*). Во дворе *хусайнийи-хона* обнаружена специальная конструкция из железа, с вытяжкой, приспособленная для установки свечей. На момент посещения *хусайнийи-хона* в ней горели четыре свечи. Следует отметить также, что некоторая часть *ирони* совершает пятничные моления в суннитских мечетях, объясняя это удаленностью своего места проживания от мечети Ходжи Мир Али. При этом намаз совершается по шиитским «правилам», без скрещивания рук перед поясным поклоном (*саджда*).

Другой особенностью, выделяющей шиитскую мечеть в Бухаре, является язык, на котором произносится *хутба*: в мечети Ходжи Мир Али он таджикский, в дни *ашуро* – иногда персидский, в суннитских мечетях – узбекский.

Традиция *ашуро* среди бухарских иранцев рассмотрена в работе А.Б. Джумаева, к его описанию можно добавить следующее. *Ашуро* в Бухаре отмечается 40 дней, в отличие от самаркандских *ирони*, у которых *ашуро* продолжается 10 дней. Ориентируясь на иранских богословов, бухарские *ирони* не истязают себя до крови, а ограничиваются *латмией*, биением себя в грудь.

После основной ритуальной части читается молитва, а затем все приступают к поминальной трапезе. В качестве ритуальной пищи выступает плов, *халиса* (каша из разваренной пшеницы с нутом, бараниной, морковью). На столе может присутствовать *канд чой с наботом* (чай с кристаллизованной формой сахара), либо *шербет*

(напиток из разваренного сушеного урюка), разбавленные *гул об* (тадж. – розовая вода). *Гул об*, помимо добавления в пищу, используется и как средство очищения пространства, перед церемонией *тазийе*: к примеру, место, где будет проводиться ритуал, обрызгивают экстрактом розы разведенным с водой.

Организационные мероприятия в период больших религиозных праздников: приготовление ритуальной пищи, прием гостей из других регионов и городов – проводятся за счет финансовых пожертвований членов общины.

Подобная ситуация имеется в традиции проведения *ашуро* в домашних условиях: деление дома на две половины, мужскую и женскую, чтение молитв и *роуза*, зажигание свеч. По сути, *ашуро*, проводимые в домах, напоминают поминки (*худои*).

Особенностью *ашуро* в Бухаре у среднеазиатских *ирони* можно считать отсутствие театрализованных представлений (*шабих*), не практикуются траурные шествия в эти дни.

Проведение *ашуро* среди женщин *ирони* имеют небольшие отличительные черты ввиду ориентации на «народные формы» ислама, описанные в работах ряда исследователей.

Женский религиозный лидер, именуемый *ой ямло*<sup>2</sup>, выступает в качестве знатока как нормативных сторон ислама, так и народных форм религии. Во время *ашуро ой ямло* может выполнять функции как имама, так и *роузехона*. Одним из проявлений женских форм религиозности можно считать ритуалы, связанные с магией плодородия, выполняемые в дни *ашуро* в *хусайнийи*

<sup>1</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999.

<sup>2</sup> Искаженное от *ой домло* или *ойя-домулло* – вежливое обращение к образованному человеку, известному своей ученостью, учителю в духовной школе, в свою очередь искаженное от тадж. «ду мулло» – «двойной мулла».

*а-хона*. К примеру, таким ритуалом может быть написание прихожанками записок с *ният*ами, и зачитывание их *ой ямло*. Другим примером является ритуал «пожертвования за исполнение *ният*а», когда прихожанка в знак благодарности за выполненную свыше просьбу приносит стопку платков *дурра*, оставляя ее на *минбаре*. Прихожанки, желающие прибавления в потомстве, здоровья близким и др., разбирают эти платки себе. Применение нательных платков *дурра* имеет связь с зороастрийскими верованиями. Задабривание святого при помощи белых ситцевых платочков, восходит, видимо, к древнеиранским верованиям. К примеру, в езидской традиции, испытавшей большое влияние зороастризма, белый цвет выступает как один из важнейших атрибутов сакральной чистоты, в белое облачены их священнослужители, в белое завернута священная атрибутика и пр. Наличие платков, которые обычно носят во время сельхозработ на шее, либо на голове, связано с поверьем о том, что деяния при жизни человека собираются на его шее, воротнике нательной рубахи<sup>1</sup>.

В остальном женские *ашуро* проходят так же, как и мужские, за исключением того, что *ой ямло* не входит для проповеди на *минбар*, а присаживается на первую ступеньку.

Помимо вышеназванных ритуальных блюд, в женской составляющей *ашуро* большую роль играет *кульча*-и *Хазрати Аббос*. Небольшая по форме лепешка, выпеченная с добавлением в тесто шафрана, бадьяна и молока.

Об истории и значении *кульчи* рассказала информантка из п. Зиробод, К.А: «*Абульфайз Аббос*, сын *Хазрата Али* от другой жены, сводный брат *имамов Хасана* и *Хусейна*. Этот

*хлеб (кульча)* делается в честь него и считается священным, печется он в ночь с четверга на пятницу. Главное его предназначение в том, что если у кого есть какой-нибудь *ният* (просьба, желание), то, обращаясь к Богу, читают над этим хлебом молитву, а затем съедают его, *ният* непременно сбывается. Когда родился *Хазрати Аббос*, то выпекали именно этот хлеб, в честь него. Еще одна особенность, когда пекут *кульча*, а потом складывают или украшают стол, то делают так: ставят «лицевыми» сторонами к друг другу, словно две руки сложенные вместе. Это в память о *Хазрати Аббосе*, который во время битвы при *Карбало* лишился обеих рук, желая добыть воду для страдающих от жажды детей *имам*а *Хусейна*. Самое главное, что во время его приготовления мука должна быть положена нечетное количество раз, так же и с молоком, и другими ингредиентами. Во время просеивания муки читаются суры из *Корана*, читается намаз. Выпекающий должен держать небольшой пост (*руза*) перед этим, во время выпекания должен читать молитвы, стоя возле *тандыра* (печи) босыми ногами. Часто в этом участвуют несколько женщин, кто-то просеивает муку, кто-то катает тесто, а кто-то печет. В первую очередь этот хлеб раздают в мечети во время *ашуро*, его также охотно берут и сунниты»<sup>2</sup>.

Данный вид хлеба, представляющий собой маленькие лепешки (ок. 10–15 см в диаметре), известен в таджикском культурном ареале как неотъемлемая часть обрядов жизненного цикла. Однако в таджикской культуре она (*кульча*) не выделяется из круга ритуальных предметов, отсутствуют и какие-либо отдельные функции по

<sup>1</sup> Авдоев Т.В. Историко-теософский аспект езидизма. М., 2016. С. 171–304.

<sup>2</sup> Полевые материалы авторов.

«сакрализации» данного объекта. *Кульча* выступает наравне с другими ритуальными «предметами», отсылающими к культу плодородия.

Определенные параллели, связанные с сакрализацией ритуального хлеба, можно найти в обрядовой жизни осетинского народа, сохранивших в своей культуре элементы древнеиранских обычаев и традиций<sup>1</sup>.

Другими мероприятиями, проводимыми как в *хусайнийя-хона*, так и в домах простых прихожан, являются *вафот* (дни кончины шиитских имамов) и *мавлид*.

Переходя к рассмотрению почитаемых святых мест бухарскими *ирони*, нужно отметить деление на «общешийтские» и локальные. Некоторые члены общины носят приставку к своему имени «*карбалои*» или «*маишхади*», что свидетельствует о совершении ими паломничества к святым для шиитов местам – г. Мешхед в Иране, г. Кербела и Неджеф в Ираке.

С другой стороны, ввиду удаленности вышеназванных основных культовых для шиитов мест поклонения, для бухарских *ирони* таковыми могут выступать местные мазары, мавзолеи суннитских святых и сподвижников, к примеру, большой популярностью пользуется мавзолей Бахауддина Накшбанда в пригороде Бухары. Посещая суннитские мечети, шииты совершают в них намаз по своим правилам. Основным духовным центром шиитов Бухары является мечеть Ходжи Мир Али и *хусанийя-хона* при ней. Собственно шиитским местом поклонения является мазар шиитских имамов – Мухаммада ал-Бакира и Джафара ас-Садика, расположенный в районе Джуйбар (Трикотажка), на юго-востоке города, недалеко от мечети Ходжи Мир Али. Данный

мазар представляет собой т.н. ложное захоронение, на котором, по рассказам зрителя и посетителей, покоится лишь горсть земли, привезенная с кладбища Джаннат ал-Баки в Медине (Саудовская Аравия), которое является местом погребения вышеупомянутых имамов.

На сегодняшний момент мазар представляет собой заново отстроенный комплекс, служащий в первую очередь для религиозно-поминальных практик. Обнесенный кирпичным забором, мазар состоит из «захоронений» имамов, пристроек для ритуальных практик (3 комнаты) и сада. Само «захоронение» располагается внутри небольшого двора, расположенного в левой части комплекса. Над захоронением установлен купол голубого цвета. На внутренней стороне имеется надпись с именами 12 шиитских имамов, Ахл ал-Байт и шиитской *шахадой*. Стены двора обрамлены двенадцатью конусообразными нишами.

В расположенной во внутреннем дворе пристройке, в которой в дни *ашуро* и *вафот* проводятся мероприятия, помимо предметов шиитского культа (цепи-*зинджир*, гобелены с изображением шиитским имамов и др.) имеются и другие ценные артефакты. Ими являются старые литографии, по словам сына зрителя мавзолея, оставшиеся от старой *хусайнийя-хона*. Первая представляет собой лист с двумя отдельными изображениями. На левой стороне изображено вознесение пророка Мухаммада на «коне» *Бурак* к престолу Всевышнего и преграждение его пути имамом Али в образе льва. Пророк изображен с закрытой вуалью лицом, *Бурак* – с крыльями, хвостом павлина и человеческой головой с короной. В верхней части изображены два ангела, по краям имеется окантовка в виде текста арабской вязью, плохо читаемого ввиду разрывов листа. Стоит заметить, что изображение мифического

<sup>1</sup> Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин / под. ред. Ю.Ю. Карпова. М., 2008. С. 504–562.

животного *бурак* с павлиньим хвостом характерно для индийских миниатюр.

На правой стороне изображен в центре сидящий имам Али с мечом *Зульфикар*, чуть ниже сидят его сыновья – Хасан и Хусейн, с левой стороны стоит Салман ал-Фариси, один из сподвижников (*асхабов*) пророка Мухаммада, сопровождавший его при переселении из Мекки в Медину, изображенный чуть сгорбленным длиннобородым стариком опершимся на посох; с правой – Камбар, эфиопский принц и слуга имама Али, с дервишеским топориком – *табазином*.

Другая литография представляет собой полный список мест захоронений шиитских имамов, выполненный в традиционной для книжной рукописи манере. То есть имя каждого имама заключено в рисунок мавзолея, в правом и нижнем левом углу «елочкой» арабским шрифтом приводится описание. По словам информанта, эти два раритета – единственное, что уцелело от старой *хусайнийя-хона* до ее закрытия в 30-х годах прошлого столетия.

Другими «шиитскими» местами, вписанными в агиографию «народного ислама» в регионе, выступают *мазар (кадамжой) «имом Хасан, имом Хусейн ва имом Мухаммад Ханафийя»*, чаще именуемый местными жителями «*мозор Хасан-Хусан*», близ селения Дебаланд (Навоийская обл., 130 км от Бухары).

Мазар сыновей Али представляет собой новую постройку, сложенную из кирпича, с двумя комнатами размером около 3–8 м, при входе в которые установлены таблички из черного мрамора с именами имамов и годами жизни. Внутри комнат находятся т.н. «захоронения» (*сагона*) – сильно вытянутые в длину, оба покрытые бархатной тканью: зеленой – на «захоронении» имама Хасана, красной – имама Хусейна. В левых уг-

лах каждой из комнат имеется туг с навершием в виде *панджа*, с прикрепленным посередине словом «*Аллах*» на арабском, вышитым золотыми нитями на черном бархате. Чуть ниже потолка комнаты украшены гобеленами *катибе* или *хашийе-йе сотун* черно-зеленых цветов с надписью арабской вязью в картуше «*Йа о абдулло Хусайн*» («О раб божий Хусейн»). Вышеупомянутые *катибе* характерны в первую очередь для шиитских ритуальных мест, а именно: ими украшают *хусайнийя-хона* в Иране, Азербайджане, Ираке, Афганистане, дома простых прихожан в период проведения *ашуро*, а также помещения, где проходят театрализованные представления – *шабих*.

Рассматривая ритуалы жизненного цикла среди бухарских *ирони*, нужно отметить следующее. Большинство ритуалов имеют сходные черты с практикуемыми в бухарском культурном ареале, но при этом наличествуют некоторые детали, которые придают практикуемым ритуалам в глазах *ирони* статус «своих», «шиитских», ритуалов.

Так, традиции и обряды, связанные с деторождением, первыми месяцами новорожденного, идентичны общепухарским, за исключением следующих моментов.

В прошлом у *ирони* имелись свои повивальные бабки, из числа грамотных и многодетных женщин – *биби вакиль*, или *она биби*, которые помимо помощи во время родов участвовали в обрядах, связанных с ребенком в первые годы его жизни (*гахвора бандон, мульджар* и др). Важным отличием, по словам информантов, является тот момент, что у *ирони биби вакиль* не совмещает функции гадалки (*фолбин*), как это бывает у узбекского и таджикского населения города.

Среди обычаев, связанных с рождением первенца, и инициации в связи с переходом из статуса невестки в статус матери, именуемой «*сал-*



ла бандон», присутствующих в обрядовой жизни суннитского населения Бухары, полностью отсутствует у *ирони*.

Особое значение в ритуальной практике *ирони* придают хне, наделяя ее свойствами сакрального характера<sup>1</sup>. Так, традиции, связанные с хной, присутствуют в ритуалах, относящихся к 12-летнему животному циклу<sup>2</sup> (*мульджар*, *мучаль*). Девочкам в первый *мульджар* заплетают косички, рисуют узоры хной на руках и ногах, мальчикам лишь красят мизинец на правой или на левой руке. Традиция красить руки хной присутствует и у старшего поколения в период празднования очередного наступления *мульджар*.

Помимо вышеописанного, хна присутствует в свадебных ритуалах *ирони*, проявляющихся в традиции *хинобандон*. У бухарских *ирони* большинство свадебных обрядов во многом идентичны практикуемым в Бухаре и имеют лишь отличительные детали. Такими, по словам информантов, можно назвать традицию «отвозить» невестку в дом мужа ночью, чтобы «солнце не увидело лица девушки». Бухарские свадебные традиции, заключающиеся в обведении сначала жениха с друзьями, а затем невесты вокруг горящего костра, наличие *чимилдика* (свадебной занавески, часто вышитой), широко распространенного в брачной церемонии в Среднеазиатском регионе, ритуал *кошчинон* («чистка» бровей и лица) присутствуют в традиции *ирони* Бухары.

<sup>1</sup> Мардонова А. Хна в быту таджиков горного Таджикистана и зирабадских *ирони* Бухарской области // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 106–115.

<sup>2</sup> Захарова И.В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // «Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана» // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 8. 1960. С. 32–65.

Обычаи и традиции, распространенные в тюркоязычной среде, в ходе ассимиляционных процессов оказали значительное влияние на повседневную культуру жизни бухарских *ирони*, в отличие от зирободских *ирони*, где они (зирободские *ирони*) долгое время составляли относительное большинство и где в процессе ассимиляции возобладали иранские культурные элементы, сохранившие ритуалы, в том числе и свадебные, во многом аналогичные практикуемых у иранских народов.

К примеру, одним из существенных отличий зирободских *ирони* от *ирони* Бухары выступает язык общения: если в городе они, как и большая часть населения вообще, общаются на бухарском диалекте таджикского языка, то в п. Зиробод язык общения, по мнению исследователей, напоминает формы северных (хорасанских) диалектов *фарси*.

Из свадебных обычаев зирободских *ирони* можно привести следующие: обязательная церемония *хинобандон*, «приход» невесты в дом мужа, а не наоборот, «постановка» невестки на возвышенность, в качестве которой выступает купленный стороной жениха сундук, отсутствие *чимилдика*.

Традиция празднования Навруза у *ирони* в большинстве случаев мало отличается от практикуемых форм в регионе, имея незначительные детали в обрядовой стороне.

Важным моментом, по словам *ирони*, в период Навруза является традиция написания *хаф салом* (пер. с тадж. – «семь пожеланий»). Написанная на листке папиросной бумаги пищевым красителем сура «Сафа» и семь раз *салом* в ночь с 20 на 21 марта раздается в дальнейшем всем желающим. Либо пишется та же сура, но уже в пиале, куда надо добавить чай с *наботом* и выпить.

Аналогичные действия происходят и с бумагой, где написаны «*хаф салом*». Так данное действие должно уберечь от болезней в течение года, от Навруза до Навруза.

Другим отличительным моментом выступает *гаштак* – одна из форм «посиделок». Название «*гаштак*» подобных мероприятий распространено в регионах Средней Азии, относящихся к таджикскому культурному ареалу. Данные формы «посиделок» традиционны для региона, можно отметить мужской аналог – «*гап*» (досл. с узб. – «разговор») у узбеков, «*мэшрэн*» у уйгур СУАР<sup>1</sup>.

Принесение в жертву петуха в честь героя иранского эпоса Сиявуша в день Навруза практически не сохранился в наши дни. Петух выступает как замена жертвенного барана, закалываемого на Навруз для ритуального угощения.

Рассматривая тему похоронной обрядности, нужно отметить, что эта сфера у *ирони* сохранила неизменность в большинстве случаев ввиду большей консервативности и ориентации на предписания шиитского толка в исламе.

Данная тема подробно рассмотрена в работе Ф.Д. Люшкевич<sup>2</sup>, на основании которой можно сделать вывод, что похоронная обрядность в основных моментах сохранила свою неизменность, за исключением сильного упрощения отдельных деталей. Упомянутый у Ф.Д. Люшкевич ритуал *чиль таборук* в наши дни представляет собой лишь непрерывное чтение молитв над покойным, отсутствует упоминание информантами о полосе белой ткани с сорока узелками, по ко-

личеству прочитанных молитв, и одевание ее на шею покойному.

Омовение проходит по заведенной у *ирони* традиции с троекратным обмыванием покойного водой и растворами с добавлением природных ароматических добавок. Другая деталь – омовение согласно шиитским предписаниям, во многом сходное с практикуемым в Иране<sup>3</sup>. К примеру, мытье рук идет не от кисти к локтю как у суннитов, а наоборот.

Мойщики покойного – *мурдашой* – только свои же (*ирони*), «чужих» (суннитов: узбеков, таджиков) никогда не зовут.

Предпочтение катакомбного типа захоронений характерно для Бухары. Ритуал трехдневного траура, когда в доме запрещено готовить пищу, присутствует у большинства народов региона. По мнению исследователей, данный ритуал связан с зороастрийскими представлениями об огне.

Выносят покойного вперед ногами и хоронят головой вперед, считая, что «как человек пришел, так и должен уйти».

Из полевых наблюдений, зафиксированных во время похорон, можно отметить следующее. Перед тем как похоронить, земля с вырытой могилы в небольшом мешочке относится сидящим неподалеку на камышовой циновке имаму и уважаемым людям из разряда *сейидов*. Имам читает над землей молитву, высыпав ее на циновку, переворачивая и разрыхляя, после этого эта земля собирается снова в мешочек, и ею посыпают голову, глаза, шею покойного.

Некоторые информаторы приводили другие детали похоронной обрядности, принятой у *ирони*. Так, у суннитов имам читает молитву над мо-

<sup>1</sup> Буяров Д.В. Мэшрэн как обычай мужских собраний уйгуров Синьцзяна // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 2. С. 91–101.

<sup>2</sup> Люшкевич Ф.Д. Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971.

<sup>3</sup> Богданов Л.Ф. Персия в географическом, религиозном, бытовом отношении. СПб., 1909. С. 90.

гилой, у *ирони* – в самой могиле. Во время чтения молитвы родственник умершего раздевает покойного в могиле до груди (мужчин) или чуть пониже шеи (женщин), покачивая труп рукой за правое плечо. «Как будто укачиваешь маленького ребенка в люльке («*гахворе*»). После этого посыпают лицо, глаза, шею умершего землей.

Отдельно можно обозначить ритуал по преодолению «черной полосы» в жизни, именуемый «*мушкилькушо*». Данный ритуал присутствует у таджикского и узбекского населения Средней Азии. Сутью ритуала является устранение различных неудач, трудностей, невезений, преследующих человека, которые априори считаются созданными извне.

В основе ритуала лежит представление у народов региона о «*биби мушкилькушо*» – фее, помогающей разрешить трудности и приносящей удачу. По мнению исследователей, данные представления относятся к феминному духу предков. Данный ритуал подробно рассмотрен и проанализирован в работе Р.Р. Рахимова<sup>1</sup>.

У *ирони* Бухары данный обряд также называется «*мушкилькушо*», но главным помощником из иного мира выступает имам Али. Со слов информантки Зухры-бегим удалось выяснить следующее.

*«Мероприятие “чоршанбе мушкиль кушо” обычно проводится вечером со вторника на среду. К примеру, у меня есть ният (желание), чтобы дочка вышла замуж. Для этого в ночь со вторника на среду или с четверга на пятницу, читаю семь раз мушкилькушо. Расстилают суфра (скатерть), зажигают 2 свечи, делается ният. Во время мушкиль кушо зажигают свечи, желательно, что бы их зажег человек, на*

*кого делается ритуал. Ставится черный маиз (изюм), обязательно, чтобы он был с хвостиками. Из других предметов, участвующих в ритуале, можно назвать: нахоти бурьон (жареный горох), Коран, зеркало и хазор испанд, вата. После зажжения свечей произносится ният, часто его записывают на бумаге. Затем открывается Коран и читаются следующие суры: “Фотиха”, “Ойятал курс”и, “Ай ифлом”, “Есин”. Прочитав все это, мы посвящаем чтение в первую очередь Всевышнему, нашим имамам, Пророку и всем ушедшим (святым и родным). После этого читаются 14 “куплетов” (куплетами именуется рассказ об имаме Али и его помощи людям), до этого маиз очищается от “хвостиков”, которые складываются на вату. Читая 14 “куплетов”, смешивают горох и изюм для того, чтобы каждая горошина и изюмина услышала молитву. После всего читается припев: “Мушкули дора ин барои худо, йе Али, мушкули хамро би кушо” (тадж. «Если имеются затруднения, это от Бога (или для Бога), о Али, все трудности (или трудности всех) разреши»)<sup>2</sup>.*

Сами “куплеты” представляют собой бейты, звучащие следующим образом:

*Спасение от тебя, о щедрый Сайид,  
спаси нас и избавь нас  
во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.  
(читается 17–19 раз)*

*Призывай Али, и все затруднения исчезнут,  
он облегчит все беды и страдания.*

*Адам, Юнус, Иса, Нух, Муса – все призывали  
Али.*

*Джабраил на небесах в качестве зикра твердил “о, Али!”*

<sup>1</sup> Рахимов Р. Коран и розовое пламя. СПб., 2007.

<sup>2</sup> Полевые материалы авторов.

После этого идет молитва посвященная Ахл ал-Байт.

Далее рассказ о старике, имевшем трех дочерей: *“Он ходил в пустыне летом собирал колючки, чтобы обеспечить пропитание себе. Зимой он отправился один раз к той пещере, где складывал колючки прозапас, но увидел, что путь туда охвачен огнем. Он заплакал и взмолился Всевышнему. Долго он плакал, там же и уснул. Во сне он увидел пресветлого старца. Тот велел ему не печалиться и положиться на Бога. Старик проснулся и увидел в подоле своей одежды много драгоценных камней. Он продал на базаре один из этих камней, купил еду и одежду дочерям, рассказал им обо всем. Построил хороший дом. Решил отправиться в Мекку и Медину в хадж. Он завещал дочерям читать каждую пятницу вечером историю Мушкиль кушо и раздавать бедным изюм и горох. Старик отсутствовал полтора года. За это время его дочери сдружились с дочерью падишаха, постоянно гостили у нее. Однажды они вместе с дочерью падишаха и 40 служанками пошли на берег реки.*

*У дочери падишаха во время купания пропало ожерелье, и она обвинила дочерей старика в воровстве. Откуда у них их богатство появилось, подумала она, конечно, от воровства!*

*Царь велел арестовать дочерей старика и отобрать дом в пользу государства. Старик вернулся из хаджа, увидел, что произошло, заплакал. Во сне ему явился тот же старец и сказал, что дочери невиновны, а ожерелье унесла птица в свое гнездо, на высоком платане (чинаре).*

*Перед этим вечером старик прочитал Мушкиль кушо.*

*Падишах послал двух солдат, они обнаружили ожерелье в гнезде. Он освободил дочерей*

*старика, вернул им дом, старика сделал своим вазиром. Все это произошло благодаря милости и заступничеству царя святых хазрата Али, разрешающего все трудности”.*

Все это читается 14 раз, в завершение ритуала читается муножот, сура “Мульк”, во время чтения откладываются в сторону две изюминки для того человека, на кого делается ритуал. Остальная масса изюма и гороха раздается всем. Каждый берущий должен съесть их, пожелав скорейшего исполнения *нията*».

По словам информантки, ритуал *мушкиль кушо* одобряем имамом и выполняется с его разрешения (*ой ямло*). Иногда ритуал проводится в течение семи дней, под конец устраивается *худои* с жертвоприношением.

Сюжет с заменой помощника на святого мужского пола характерен в первую очередь для Ирана, где святой ассоциируется с имамом Али либо с пророком Хизром (Хизром). К примеру, в хорасанской версии обряда старик встречается с благообразным старцем – *«тирамарде нурани»* (перс. – «старец, сияющий светом»), который как раз и оказывается вышеназванным Хизром. В Иране ритуал имеет название *«мошгел гоша»* и имеет некоторые другие отличительные детали. К примеру, на скатерть (*софре*) ставится 12 видов угощений, по числу 12 шиитских имамов<sup>1</sup>.

Одним из доисламских «пережитков», отсылающих к зороастрийскому прошлому региона, активно присутствующим не только в обрядовой жизни бухарских иранцев, но и в жизни народов Средней Азии, является использование огня в ритуальной сфере. Огонь, как и у других

<sup>1</sup> *Мирниа Сайид Али*. Фарханги мардом (Фольклур Иран): адаб ва росум, акайд ва адат – «народная культура (фольклор Ирана): Ритуалы, обычаи, верования. Тегеран, 1369 г.х. С. 194–197.

народов региона, у *ирони* считается олицетворением чистого либо очищающей пространство субстанции. К примеру, зажженные свечи можно обнаружить в *хусайнийя-хона* в дни *ашуро*, *вафот* и др.

Выводы. Шиитская община Бухары в настоящее время расселена в небольших количествах в различных районах города, нигде не составляя большинства населения. Исключением являются пригородные поселки, в первую очередь п. Зиробод, где *ирони* до сих пор могут считаться относительным большинством.

Следует отметить, что брачные контакты *ирони* с окружающим населением Бухары в настоящее время крайне редки. Коллективные ритуалы религиозного характера выступают в качестве главного социализирующего фактора для общины *ирони*. Обращение в шиизм в первую очередь практикуется отдельными индивидами, имеющими тесные социальные отношения, проживающими в «шиитском» окружении и поддержи-

вающими тесные отношения с членами общины *ирони*, а также участвующими в религиозных обрядах и ритуалах.

Главным компонентом в формировании этничности, этнической идентификации у *ирони* служит шиизм. Так, у большинства жителей города понятия «шиит» и «ирони» идентичны. К примеру, в сознании большинства суннитов Бухары шиизм ассоциируется с национальной верой *ирони*, т.н. «иранская вера», поскольку большинство приверженцев шиитского (имамитского) толка в исламе проживают в Иране.

Обряды жизненного цикла во многом идентичны по своим характеристикам у *ирони* и окружающего их населения Бухары и ее окрестностей, но в то же время имеется ряд деталей, которым придается важность в глазах членов иранской общины Бухары. Именно эти отличия являются главным маркером, выделяющим *ирони* на фоне окружающего населения города.



Тахир Каландаров

## ИСМАИЛИТЫ ПАМИРА В ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ: БУДУЩЕЕ НАЧИНАЕТСЯ В ПРОШЛОМ

**К** истории исмаилизма на Памире. В высокогорных долинах Памира Республики Таджикистан (РТ) проживают памирские народы, которые исповедуют исмаилизм – одно из направлений шиитского ислама. Сегодня памирцев-исмаилитов в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) РТ насчитывается всего около 150 тыс. человек. Долины верховьев реки Пянджа на Западном Памире, или Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО) Республики Таджикистан, населяют немногочисленные восточноиранские по языку народы – бартангцы с локальной группой рошорцев (орошорцев), горонцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы с локальной группой хуфцами, шугнанцы с локальной группой баджувцами и язгулемцы. Все они, за исключением язгулемцев, исповедуют исмаилизм. В данной статье мы не рассматриваем детально историю исмаилизма, в том числе на Памире, а также его религиозную доктрину, поскольку все эти проблемы глубоко освещены в капитальных трудах российских, таджикостанских и зарубежных ученых<sup>1</sup>. Поэтому лишь кратко напомним, что, будучи мусульманами, исмаилиты исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины *шахада* – о том, что нет бога кроме Аллаха и Мухаммад – Посланник его. Они верят, что Мухаммад был последним пророком Аллаха и что Священный

Коран – последнее послание Аллаха человечеству – был явлен миру через него. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было явлено через других пророков традиции от Авраама до Мухаммада, включая Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков.

Как и мусульмане-шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти Пророка его двоюродный брат и зять Хазрат-и-Али стал первым имамом – духовным лидером мусульманского сообщества и что духовное руководство, известное как имамат, является потому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследие имамата в соответствии с шиитской доктриной и традицией происходит путем назначения и является прерогативой имама – выбирать наследника из числа потомков. Согласно этой традиции у современных исмаилитов есть уже 49-й наследный имам – духовный лидер, которого зовут Шах Карим ал-Хусайни. На Западе он более известен как Его Высочество принц Карим Ага-хан IV.

Сами памирские исмаилиты называют себя *панджтани* (в переводе с таджикского: «пять особ»). Именно это определение нашло широкое распространение. Панджтани почитают основателя ислама пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя Али, его дочь Фатиму и внуков Хасана и Хусейна. Символ панджтани – изображение руки с раскрытой ладонью (*панджа*), которое можно встретить на камнях и в пещерах по

<sup>1</sup> Подробная библиография по теме истории исмаилизма и его вероучений см.: *Dafary F. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.*

всему Памиру и о котором здесь слагают легенды и предания.

Исмаилизм как самостоятельное религиозное течение ведет свою историю с середины VIII в., когда произошло его отделение от шиизма. С тех пор исмаилиты рассматривались приверженцами официального ислама как крайняя мусульманская секта. Их обвиняли в отходе не только от ортодоксального ислама, но и от умеренного шиизма. За свой отход от ортодоксального ислама исмаилиты в разные времена и в разных странах подвергались суровым гонениям со стороны ортодоксального мусульманского духовенства, а главное – со стороны государственных властей. Подтверждение тому можно найти, в частности, в отчетах и сообщениях русских путешественников и ученых. Так, граф А.А. Бобринской (о нем ниже. – Т. К.) в начале XX в. сообщал, что исмаилитские правила предписывают «не только хранить тайну учения, но даже вводить в заблуждение лиц, непосвященных и чуждых секте (притворяясь во время бесед с шиитами – шиитом, с суннитами – суннитом)»<sup>1</sup>.

Наиболее точно отразил состояние духовно-религиозной жизни исмаилитов в конце XIX столетия русский горный инженер Д.Л. Иванов. Он писал о памирцах-исмаилитах, именуя их «горными таджиками»: «Горный таджик, чтобы сохранить веру и обычаи своих отцов, не только должен был забраться в свои неприступные горы, но и сосредоточиться, замкнуться в самом себе, в своей семье, создавши, так сказать, два лица – одно официальное, для сношений с внешним миром, дру-

гое свое, народное, открытое только для своей собственной культуры»<sup>2</sup>.

О количестве современных исмаилитов-низаритов – есть только приблизительные данные. Дело в том, что многие исмаилиты в таких странах, как Афганистан и Иран, до сих пор скрывают свою религиозную идентичность. Приблизительное количество исмаилитов в мире – около 10 миллионов человек<sup>3</sup>.

Под руководством своего духовного лидера – имама Ага-хана IV – они оказывают ныне значительное влияние на социально-экономическую жизнь более чем 25 стран мира, в которых проживают.

Памирская община – одна из крупнейших в исмаилитском сообществе. Несмотря на то, что памирские народы не выделены в отдельную группу ни в одной постсоветской переписи РТ, тем не менее вне официальной позиции население равнинного Таджикистана признает существование памирцев как отдельной этнокультурной общности со своим религиозным самосознанием и древними языками. Памирские исмаилиты принадлежат к низаритскому<sup>4</sup> ответвлению исмаилизма, восходящему своими корнями к государству Аламут, которое возникло в Средние века в горных районах Ирана. Исмаилизм широкое распространение в Средней Азии получил в X в., во время господства династии Саманидов. Некоторые правители Саманидов открыто симпатизировали исмаилизму, поэтому

<sup>2</sup> Иванов Д.Л. Путешествие на Памир // Изв. РГО. Т. XX. Вып. 3. СПб., 1884. С. 242.

<sup>3</sup> Дафтари Ф. Исмаилиты. Исторический словарь / пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М., 2015. С. 55.

<sup>4</sup> В 1094 г. после смерти Фатимидского халифа и имама Мустансира исмаилизм раскололся на два лагеря: низаритский и мусталитский – по именам двух сыновей Мустансира. Нынешние последователи Ага-хана IV относятся к низаритской ветви исмаилизма.

<sup>1</sup> Бобринской А.А. Секта Исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация. М., 1902. С. 1–2.

исмаилиты достаточно вольготно себя чувствовали на огромной территории, охватывавшей современную Иран, Афганистан, Узбекистан, Таджикистан и часть Китая. Одним из самых ярких проповедников исмаилизма был философ, поэт и теолог Носир Хосров (1004–1088).

Тысячелетняя история исмаилизма на Памире (X–XX вв.) изучена очень слабо, и тому есть свои причины. Во-первых, исследователи располагали очень скудными исмаилитскими источниками, так как многие источники были уничтожены во время войн и межконфессиональных раздоров<sup>1</sup>. Исследователи были вынуждены изучать историю и доктрины исмаилизма в Средней Азии по неисмаилитским источникам, которые зачастую были неточны или даже неадекватны. Во-вторых, те немногочисленные исмаилитские источники, которые удалось обнаружить в семейных собраниях на Западном Памире, в Афганистане или Иране до сих пор не стали предметом надлежащего изучения со стороны специалистов. Например, один из таких местных источников – это рукопись книги «Силки Гухаррез» (букв.: «Нить рассыпающихся жемчужин»), которая освещала историю распространения исмаилизма на Памире. Эта книга была закончена в 1829 г в селе Джирм, недалеко от современного афганского города Файзабад. Данная рукопись была опубликована в 2014 г. в Таджикистане, однако без критического анализа и должных комментариев. Ее автор, некий Гухаррез, в своей работе в поэтической форме восхваляет часть имамов ветви мухаммадшахи и часть имамов ветви касимшахи<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> К примеру, сожжение уникальной исмаилитской библиотеки в Аламуте монголами.

<sup>2</sup> В 1310 г. исмаилитская община разделилась на две ветви – касимшахи и мухаммадшахи. Нынешний Ага-хан представляет ветвь касимшахи. К концу XVIII в. исмаилиты ветви мухаммадшахи практически прекратили свое суще-

Свое восхваление он начинает с условно первого имама ветви мухаммадшахи Ала ад-дина Мумин Шаха, который был духовным лидером последователей с 1310 г. Но для нас особое значение имеет упоминание в этой работе тридцатого исмаилитского имама ветви мухаммадшахи Риза ад-дина, который стал полноправным имамом:

*Ибни Тохиршоҳ Ризоиддин имом,  
Шиста бар ҷои падар он неқном.*

Сын Тохиршаха Риза ад-дин имам,  
Заменил отца, славный он<sup>3</sup>.

Тот же Фархад Дафтари пишет о том, что в 1507 г. Риза ад-дин перебрался в Бадахшан из мест своего основного пребывания в Восточной Персии и там при поддержке местных сторонников установил свою власть над частью Бадахшана<sup>4</sup>. Следует напомнить, что исмаилитские имамы ветви мухаммадшахи имели большое влияние в провинции Бадахшан, куда входил и Западный Памир. Как уже говорилось раньше, в начале XVI в. шах Риза ад-дин – низаритский имам ветви мухаммадшахи – из Ирана перебрался в Бадахшан. Вероятнее всего, исмаилиты Бадахшана воспользовались случаем и провели с ним обряд *дидор*<sup>5</sup> – лицезрение. Таким образом, встреча исмаилитов Памира с исмаилитским имамом ветви мухаммадшахи произошла

существование, переходя или к двенадцатникам или к исмаилитам ветви касимшахи.

<sup>3</sup> Гухаррез валади Ходжа Абдунаби валади Ходжа Соле-хи Юмги Силки Гухаррез. Душанбе-Хорог, 2014. С. 70 (*на тадж. яз.*). Подстрочный перевод с таджикского языка выполнен автором статьи.

<sup>4</sup> Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины / отв. ред. О.Ф. Акимускин; предисл. О.Ф. Акимускина; пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. М., 2003. С. 170.

<sup>5</sup> Дидор – встреча духовного лидера – имама со своими последователями. Такие встречи считаются ценными для последователей. Обычно в таких встречах имам читает свой *фарман* (указ) – наставления для последователей.



за несколько столетий до *дидора* в 1995 г. уже с имамом ветви касимшахи – Ага-ханом IV. Ведущий сотрудник Лондонского института исмаилитских исследований Фархад Дафтари считает, что исмаилитская община ветви мухаммадшахи в Бадахшане окончательно перешла на сторону касимшахи только в XVIII в.<sup>1</sup>

Говоря об одном из видных имамов этой линии Шах Тохире (умер в 1549 г.), известный российский ученый-иранист В.А. Иванов<sup>2</sup> в свое время писал о том, что последователи этой линии (т.е. линии мухаммадшахи. – Т. К.) могут быть в Бадахшане<sup>3</sup>. Возвращаясь к «Силки Гухаррез», можно констатировать, что ее автор после рассказа об имаме Садр ад-дине Мухаммаде (ум. в 1622 г.) переходит уже к имамам ветви касимшахи и говорит об имаме этой ветви Нур ад-дине Али (ум. в 1671 г.)<sup>4</sup>. Почему произошел такой поворот в генеалогии исмаилитских имамов, автор умалчивает. Возможно, в XVII в. был призыв со стороны имамов линии касимшахи в этой части

Бадахшана, и народ присягнул имамам этой линии, хотя имамы линии мухаммадшахи действительно еще до конца XVIII в. руководили своей общиной. Данный пример показывает, что на сегодняшний день мы можем только фрагментарно освещать тысячелетнюю историю исмаилизма на Западном Памире.

Более или менее систематическое исследование памирских народов, включая и их религиозные верования, началось с начала XX в. Это научное этнологическое/антропологическое изучение началось с 1901 г. и связано с именами двух великих русских исследователей – графа А.А. Бобринского (1861–1938) и М.С. Андреева (1873–1948). Именно 15 декабря 1901 г. на заседании Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества, состоявшемся под председательством В.Ф. Миллера, граф А.А. Бобринский прочитал свои дорожные записи, которые он сделал во время посещения Памира в 1895 г. Его доклад вызвал оживленную дискуссию, и участники заседания обратились к нему с просьбой «скорее опубликовать свои материалы печатно»<sup>5</sup>. В этом же году в Ташкенте М.С. Андреев встретился с одним выходцем из Памира по имени Гулям-ша, который, вероятно, находился там на заработках, и получил от него первые сведения о долине Хуф<sup>6</sup>.

**Исмаилитский ренессанс на Памире.** Только после распада Советского Союза начался исмаилитский ренессанс на Памире. Первый визит имама Ага-хана IV в мае 1995 г в Таджики-

<sup>1</sup> *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. С. 200. Ср.: *Элчибеков К.* Исмаилизм на Памире // История Горно-Бадахшанской автономной области. Т. I. С древнейших времен до новейшего периода / отв. ред. М.А. Бубнова. Душанбе, 2005. С. 477.

<sup>2</sup> Иванов Владимир Алексеевич (1886–1970) – выдающийся исследователь исмаилизма. О нем см.: Автобиографическая справка Владимира Алексеевича Иванова / предисл., публ. текста и примеч. О.Ф. Акимускина // Петербургское востоковедение. 2002. Вып. 10. С. 446–458; *Daftary F.* Wladimir Ivanow and modern ismaili studies // Русские ученые об исмаилизме / под ред. С.М. Прозорова и Х. Элназарова. СПб., 2014. Рр. 24–37; *Норик Б.* Материалы Фонда В.А. Иванова в архиве востоковедов ИВР РАН (Краткий обзор) // Русские ученые об исмаилизме / под ред. С.М. Прозорова и Х. Элназарова. СПб., 2014. С. 38–44; *Иванов В.А.* Воспоминания о Востоке. 1918–1968 / подг. к публ., предисл. и коммент. Б.В. Норика. СПб., 2015.

<sup>3</sup> *Ivanow W.* A Forgotten Branch of the Ismailis // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. No. 1 (Jan., 1938). P. 78.

<sup>4</sup> Гухаррез валади Ходжа Абдунаби валади Ходжа Соле-хи Юмги Силки Гухаррез. С. 77.

<sup>5</sup> Протоколы заседаний Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества за 1900–1903 гг. (особая пагинация) // Древности Восточные. Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества. Т. 2. Вып. III. М., 1903. С. 219.

<sup>6</sup> *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. I. Сталинабад, 1953. С. 8.

стан открыл новую страницу в жизни памирских исмаилитов. Состоялось первое лицезрение – *дидор* мюридов с имамом.

На Памире организационные принципы жизнедеятельности исмаилитской общины традиционно строились по схеме: *пир*<sup>1</sup> – *халифа*<sup>2</sup> – мюриды. Однако после визита имама Ага-хана IV на Памир община получила новую структуру. Теперь вместо духовных наставников – пиров (институт пиров целенаправленно был уничтожен в 1930-е гг. – Т. К.) Ага-хан открыл офис по религиозному обучению населения, который памирские исмаилиты называют – ИТРЕБ (сокращ. от Ismaili Tariqah and Religious Education Board)<sup>3</sup>. Данная религиозная организация на Памире столкнулась с проблемами структурного и идеологического характера. Структурные сложности заключались в том, что, в отличие от Афганистана или Северного Пакистана, на Памире институт пиров, как уже отмечалось выше, был ликвидирован в первые годы советской власти. Вместо них были служители культа – халифа, которых по традиции назначали руководители местных партийных ячеек КПСС. Помимо этого, были и идеологические сложности. В первую очередь они связаны с наследием советского атеистического воспитания. Немалую роль в радикальных изменениях в мировоззрении играло распространение светских школ и образования

в советский период. За несколько десятилетий в ГБАО выросло несколько поколений людей, в лучшем случае толерантных, в худшем – индифферентных по отношению к исмаилизму. Единственными хранителями и ретрансляторами исмаилитского вероучения и обрядовой практики оставались люди пожилого возраста. В религиозных обрядах и текстах присутствовали шиитские иснаашаритские<sup>4</sup> мотивы, а не воззрения шиитов-исмаилитов. На Памир шиитские воззрения иснаашаритов, возможно, проникли в XVI в. после образования Сефевидского государства в Иране. В 1960-е гг. советские ученые провели экспедицию по Западному Памиру для изучения местных эпиграфических записей. В селе Поршинев Шугнанского района они изучили несколько таких памятников и пришли к выводу, что некоторые четверостишия имеют воззрения шиитов иснаашаритов. К примеру, они прочитали и перевели с фарси на русский язык одно четверостишие, которое было высечено на камне в местечке Сарои Бахор. Вот это четверостишие:

*Е раб ту сарои дилрабо,*

*Аз дасти ситамгарон ниғаҳ дор,*

*Е раб ба заифии шикаста*

*Имдод расон зи ҳаит бо чор*

О всемогущий, ты дивный дворец

Спаси от притеснителей!

О всемогущий, в изнуряющей слабости

Пошли (нам) помощь от восьмерых с четырьмя!

Авторы правильно интерпретируют, что «по-видимому, в последней строке речь идет о двенадцати имамах («восемь» и «четыре»), почитаемых шиитами, ветвью которых являются

<sup>1</sup> Слово *пир* в данном контексте означает духовный руководитель определенной исмаилитской общины на Памире. О термине *пир* и их функции на Памире см.: Mastibekov O. Leadership and Authority in Central Asia. The Ismaili community in Tajikistan. London & New York Routledge, 2014. P. 39–52.

<sup>2</sup> Халифа – служители культа, которые исполняли религиозные предписания во время жизненного цикла.

<sup>3</sup> Подробно о работе ИТРЕБ на Памире см.: Каландаров Т.С. Исмаилизм на Памире: поиск новых путей и решений // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Ежегодник. 2006. № 32. М., 2006. С. 188–194.

<sup>4</sup> Иснаашариты – последователи 12 имамов. Последний, 12-й имам, согласно их вере, исчез в IX в., и они ждут его возвращения в качестве мессии.

ся исмаилиты»<sup>1</sup>. Однако они, анализируя это четверостишие, не учли, что в нем Заифи – это псевдоним автора, а не прилагательное «изнуряющей слабости». Дело в том, что Заифи – это литературный псевдоним известного *пира* Саида Фаррухшо (конец XIX в.), который, помимо исполнения своих религиозных полномочий, был и поэтом.

Обрядовые тексты также нуждались в унификации и редактировании в соответствии с исмаилитским учением низаритского толка. *Чарогнома* (букв. «текст о светильнике») – религиозный текст поминального вечера был полон восхваления исключительно имамов иснашаритской ветви. Исследователи предполагают, что такие тексты вплоть до интронизации Ага-Хана III (1885 г.) были в обиходе у памирских народов<sup>2</sup>. Приходилось унифицировать и систему религиозных обрядов в разных районах внутри Памира. К примеру, поминальный обряд зажигания лампы – *чарогравшан* (букв. «освещающий све-

тильник») у одной части населения проводился до полуночи, у других под утро и т.д. Реформирование похоронно-поминального комплекса памирцев коснулось и ритуального песнопения-восхваления – *мадохони*<sup>3</sup> в сопровождении струнных и ударных инструментов – рубаба, танбура и дафа-бубна. Традиционно это песнопение продолжалось несколько часов. Тексты песнопений иногда содержали пренебрежение или даже оскорбление в отношении других исламских религиозных течений. Сотрудникам ИТРЕБ пришлось обновить репертуар исполнителей.

Сложности идеологического характера заключались также в том, что на Памире некоторые исмаилиты после 1920-х гг. приняли часть традиции исмаилитов Индии – так называемые исмаилиты *ходжа*<sup>4</sup>. Влияние традиции ходжа связывают с деятельностью миссионера Сабзали Рамзана (1871–1938)<sup>5</sup>. Именно под его влиянием некоторые исмаилиты Западного Памира якобы отошли от традиции Носира Хосрова и приняли традицию так называемых *панджаба-*

<sup>1</sup> Розенфельд А.З. Колесников А.И. Материалы по эпиграфике Памира. Надписи из Сарои Бахор (сел. Поршнив, Шугнанский р-н) // Эпиграфика Востока XIX. / сб. статей под ред. проф. В.А. Крачковской. Л., 1969. С. 95. Ср.: Касымов Н. Эпиграфические памятники Памира // Памироведение. Вып. 1 / отв. ред. Мухтаров. Душанбе, 1984. С. 21–22.

<sup>2</sup> Шохзодамухаммад У. Суннати «Чарогравшанкунӣ» – онини исломии исмоилиени Осиен Маркази (Традиция «Чарогравшан как исламско-исмаилитский обряд в Центральной Азии») // Носир Хосров: вчера, сегодня, завтра / отв. ред. С. Ниезов и Р. Назариев. Ходжент, 2005. С. 591. Также об этом обряде см.: Мирхасан Г. Чарогравшан – хамчун суннати исломӣ (Чарогравшан как исламский обряд) // Вопросы памироведения. Вып. 5. Душанбе, 2003. С. 163–178 (на тадж. яз.); Шохуморов А. Чарогравшанкунӣ суннати ориену исмоилии мардуми Бадахшон (Чарогравшан как арийско-исмаилитская традиция народов Бадахшана) // Вопросы памироведения. Вып. 5. Душанбе, 2003. С. 141–163 (на тадж. яз.); Он же: Священная лампада // Носир Хосров: вчера, сегодня, завтра. С. 656–670; Лашкариев А.З. Поминальные обряды очищения дома и возжигания священной лампы у исмаилитов Западного Памира // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 97–109.

<sup>3</sup> Об этих дидактических песнопениях у памирцев см.: Лашкариев Б.Б. Касыды, махфия и мунаджаты, посвященные имаму Али, и их место в духовной жизни народов Памира // Имам Али и духовное возрождение: материалы Международной конференции по иранистике. М., 2001. С. 42–44; Таваккалов Х. Сухан аз боби мадеохсарой ва анъанаи он (К слову о традиции дидактических песнопениях) // Вопросы памироведения. Вып. 5. Душанбе, 2003. С. 103–107 (на тадж. яз.).

<sup>4</sup> Термин «ходжа», скорее всего, персидское слово и обозначает «господин». Подробно об этом см.: Дафтари Ф. Исмаилиты // Исторический словарь. С. 234.

<sup>5</sup> Подробнее о его путешествии на Памир, см.: Virani, J. N. & Virani, N. S. Pir Sabzali – Journey to Central Asia. // An Anthology of Ismaili Literature – A Shi'i Vision of Islam. Edited by N. Landolt, S. Sheikh, & K. Kassam. London: I.B. Tauris, 2008. Pp. 199–207; Эльназаров Х., Аксаколов С. Исмаилиты низариты Центральной Азии в Новое время // Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине. М., 2013. С. 93–94.

ев<sup>1</sup>. Суть «отхода» состояла в том, что панджабаи не проводили обряд чарогравшан, взамен его читали молитвы.

Помимо этого, религиозные знания самих халифа были весьма ограничены. ИТРЕБ организовывал для них специальные семинары. Лекторы обычно приглашались из академических кругов Таджикистана или из Института исмаилитских исследований Лондона. Так, в обрядах жизненного цикла эти халифа читали молитвы иснашаритского толка. Одна из очень распространенных молитв такого рода состояла из следующих слов:

*«Илоҳо аввал ед кунам хушнудии Аллохро, Ҳазрати Нуҳи Набиаллохро, Иброҳими Халилаллохро, Мусои Калималлохро ва Айсои Руҳаллохро, Муҳаммади Мустафоро ва Алии Муртазоро, Биби Фотимаи Заҳрои Хайралнисоро, Биби Хадичаи Кубриеро, Ҳазрати имом Ҳасани Закии Ризоро ва Ҳазрати Имом Ҳусайни мазлуми марҳуми шаҳиди дашти Карбалои пурбалоро, Ҳазрати имом Зайнульобидини оли Уборо, имом Муҳаммади Боқирро, имом Ҷаъфари Содикро ва имом Мусои Козимро, Имом Алии Ризоро, имом Муҳаммади Тақиро, имом Алии Нақиро, имом Ҳасани Аскароро ва имом Муҳаммади Маҳдӣ ва ҳодии дурри дареву соҳиби замину замон салаваталлоҳи алайҳим аҷмаъинро<sup>2</sup>...».*

В переводе на русский язык: «Йа Аллах, вначале упоминаем довольство Аллаху (упоминаем), Хазрата Ноя Пророка Аллаха, Ибрахима Друга Аллаха, Моисея Собеседника Аллаха и Иисуса Духа Аллаха, Мухаммада Избранного и Али Излюбленного, Биби Фатима Захра Благодарную, Биби Хадиджу Великую, Хазрата имама

Хасана Одаренного и Согласного, Хазрата имама Хусейна угнетенного, усопшего, шахида несчастной степи Кербела, имама Зайналаббидина из рода Убо, имама Мухаммада Бакира, имама Джафара Садика и имама Муса-и-Казима, имама Али-и-Риза, имама Мухаммада Таки, имама Али-и-Наки, имама Хасана Аскари и имама Мухаммада Махди путеводителя жемчуга в реки и властелина земли и времени благословения ему и всем»<sup>3</sup>. Как видно, в данной молитве перечислены все двенадцать имамов иснашаритов.

С 1995 г. с разрешения Ага-хана IV среди исмаилитов Памира начала распространяться новая молитва – «Дуа-и-мубарак» (букв. «Благословенная молитва») взамен старой, которая в народе была известна под названием «Пири Шох» – «Шах Старец». Новая молитва состоит из шести частей, и в отличие от старого текста, который адепты читали на таджикском языке, новый текст читается на арабском. Начинаясь со слов «Во имя Бога милостивого и милосердного», молитва содержит различные *айаты* (стихи) из Корана и заканчивается упоминанием 49 исмаилитских имамов – от Али до Ага-хана IV. Данный текст среди исмаилитской общины других стран действует с конца 1950-х гг.

Однако этим унификация религиозных практик не закончилась. В 2007–2008 гг. исмаилиты мира торжественно отмечали полувековое руководство Ага-хана IV исмаилитской общиной. Торжества именовались Золотым юбилеем. В конце своего Золотого юбилея 13 декабря 2008 г. духовный лидер исмаилитов выступил перед лидерами глобальной исмаилитской общины в своей резиденции в Аглемоне недалеко от Парижа. Это было необычное выступление:

<sup>1</sup> Возможно, это слово происходит от двух слов – санскритского «pancha» – «пять» и гуджарати «bhai» – «брат».

<sup>2</sup> Выражаю благодарность А. Бахрамбекову за его консультации по поводу этой благодарственной молитвы.

<sup>3</sup> Перевод с таджикского выполнен автором статьи.

имам перед присутствующими зачитал свой фарман (указ). В нем, в частности, говорилось о предстоящих религиозных реформах общины. Имам говорил о том, что дал указание своим институтам в течение пары лет сделать возможным для глобальной общины получить единый текст шиитско-исмаилитского намаза. Помимо этого Ага-хан также упомянул о будущих реформах текстов *никах* и обряда *чарогравшан*<sup>1</sup>. 20 марта 2009 г. вышел фарман Ага-хана IV – о новом порядке проведения одного из основных элементов свадебного обряда – ритуала бракосочетания (*никах*). В нем Ага-хан, в частности, напоминает, что еще 13 декабря 2008 г. он сообщил о предстоящей реформе религиозного обряда *никах*, и вот этот день настал<sup>2</sup>. После этого обряд стал единым для всех исмаилитов мира. До этого исмаилиты Памира имели свой, отличный от других исмаилитских общин мира, текст *никах*.

Естественно, чтобы унифицировать обряд бракосочетания для глобальной общины, нужен был единый текст. «Старый текст», помимо исмаилитов Памира, был также распространен среди исмаилитов Афганистана и Северного Пакистана. Он начинался словами «Прибегаю к Аллаху за помощью против шайтана во имя Бога Милостивого и Милосердного» и почти целиком был на персидском/таджикском языке. В нем было много четверостиший, и только в нескольких местах были включены суры из Корана на арабском языке. В «старом тексте» *никах* особое место имела вода. Именно пригублением

воды скрепляли брачный союз, поэтому большая часть четверостиший была связана с водным сюжетом. К примеру:

*Ин об ба наздики хатиб овардам  
Аз баҳри никоҳ анқариб овардам  
Бо амри худо ва ҳам расули сақалайн  
Ин тухфа ба шаҳмард насиб овардам*  
Эту воду принес хатибу  
Во имя *никах* принес.

С указанием Бога  
и Посланника к людям и джиннам

Этот подарок жениху принес.

Как уже отмечалось выше, «старый» текст обряда *никах* в основном был на персидско-таджикском языке, и поэтому присутствующие понимали его значение.

Новый текст *никах* состоит из трех составных частей: *хутба* (вступительная молитва), брачный договор и специальная молитва для молодоженов. *Хутба* начинается с первой суры Корана. Затем идет восхваление Пророка Мухаммада, первого шиитского имама Али, других исмаилитских имамов (без упоминания их имен) и заканчивается упоминанием имени нынешнего имама Ага-хана IV. После этого чтец на арабском языке читает 21-й аят 30-й суры Корана, а именно: «Из Его знамений – что Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость. Поистине, в этом – знамение для людей, которые размышляют!»<sup>3</sup> После данной суры идут сура 7 аят 189 и сура 16 аят 72 о браке между мужчинами и женщинами. После чтения *хутбы никаха* молодожены подписывают брачный контракт. В брачном контракте/договоре оговариваются раз-

<sup>1</sup> Kalam-e Imam-e-Zaman. Farmans of Noor Mawlana Shah Karim al Hussaine. Golden Edition 1957–2009. Canada, 2009. P. 1208.

<sup>2</sup> Копия фармана находится в библиотеке исмаилитского центра в Душанбе.

<sup>3</sup> Коран / пер. смыслов И.Ю. Крачковского. Ростов-н/Д., 1990.

меры *махра*<sup>1</sup>, кроме того, жених и невеста берут на себя ответственность, что они согласны решать все проблемы, связанные с супружеской жизнью через Исмаилитский арбитраж в соответствии с предписанием исмаилитской Конституции<sup>2</sup>. Жених и невеста своими подписями подтверждают все пункты этого документа в присутствии духовного лица (халифа) и своих свидетелей. После подписания брачного контракта духовное лицо читает молодоженам специальную молитву во имя супружеского долга. Как только заканчивается чтение этой специальной молитвы, молодые объявляются мужем и женой.

11 июля 2009 г. имам Ага-хан утвердил измененный регламент обряда «зажигания светильника» – *чарогравшан*. Главное новшество – наряду с ритуальным жертвоприношением барана, который традиционно практиковали памирские исмаилиты, имам утвердил однодневный пост членов семьи умершего и волонтерскую работу во благо общины (например, ремонт кишлачного моста через речку, очистка дороги от кишлака до источника воды от снега и т.д. – *Т. К.*). Таким образом, отныне семья, в которой произошло горе, сама решает, какой из трех вариантов выбрать. После данного нововведения имам сделал допустимым этот обряд и для других своих последователей – мюридов, у которых он исторически не практиковался, к примеру, у исмаилитов Индии.

Обряд «зажигания светильника» — один из самых ярких в похоронно-поминальной обрядности исмаилитов Памира. Он включает в себя

исполнение ряда взаимосвязанных действий и начинается с церемонии, именуемой буквально «отпущением, или жертвоприношением, барана», которая по традиции проводилась вечером третьего дня после смерти человека после заката солнца. Конечно, унификация религиозных обрядов имеет важное значение для упорядочения повседневной жизни исмаилитов всего мира. Тем более, напомним, эта религиозная община в наши дни проживает в более 25 странах мира, и для координации и сплоченности всех последователей нужна жесткая унификация религиозных обрядов.

Следует отметить, что, несмотря на высочайший авторитет Ага-хана IV в мире в целом и среди исмаилитов в том числе, его религиозные реформы находили противников и среди самих исмаилитов. Противники реформ говорят о том, что подобные изменения размывают культурный плюрализм в исмаилизме. Согласно их доводам, в резиденции Ага-хана в основном работают исмаилиты – выходцы из Индии, так называемые исмаилиты *ходжа*, которые посредством Ага-хана продвигают свои культурные ценности и религиозные практики.

**Организация Ага-хана по развитию.** Духовный лидер исмаилитов Ага-хан озабочен не только улучшением духовной жизни своих мюридов, но и повышением качества их повседневной жизни. Для улучшения материальной стороны жизни исмаилитов он создал организацию, которая известна под названием АКДН – аббревиатура английского названия организации от Aga Khan Development Network.

Суть деятельности АКДН в Таджикистане мало отличается от той, которая существует в других странах. При этом работа по повышению качества жизни ориентирована не только на

<sup>1</sup> Махр – это имущество, часто в денежном эквиваленте, которое жених выделяет невесте в момент подписания брачного контракта.

<sup>2</sup> У глобальной исмаилитской общины есть своя «Конституция мусульман шиитов имамитов исмаилитов», которая была подписана Ага-ханом IV в 1986 г. Копия конституции находится в библиотеке Исмаилитского центра в Душанбе.

исмаилитов, но и на помощь их соседям, чаще всего не исмаилитам.

АКДН представляет собой совокупность частных, международных, неконфессиональных учреждений, работающих в интересах улучшения условий жизни людей в отдельных регионах развивающихся стран и предоставления им дополнительных возможностей. Вот как сам Ага-хан IV говорил о деятельности этой организации в своем обращении к парламенту Канады 27 февраля 2014 г. «Как 49-й Имам, на протяжении последних пятидесяти лет я был блюстителем двух неотделимых обязанностей: заботиться о духовном благосостоянии исмаилитов и в то же самое время, концентрироваться на улучшении качества их жизни и жизни тех людей, с которыми они живут»<sup>1</sup>. Как видно из этой речи имама, программы АКДН работают независимо от религий, расы, политических убеждений и т.д. Особое внимание в этих программах уделяется роли женщины в традиционных обществах.

В данной статье мы остановимся на тех организациях АКДН, которые непосредственно работают в Республике Таджикистан. Начнем с Фонда Ага-Хана по экономическому развитию АКФЕД (сокращ. от английского названия организаций – Aga Khan Fund for Economic Development). АКФЕД это единственное коммерческое учреждение, входящее в состав АКДН. Компании и финансовые учреждения, входящие в состав сети АКФЕД, сгруппированы по направлениям деятельности: Службы по развитию производства, Службы по развитию туризма, Финансовые службы, Авиационные службы и

Службы массовой информации. Из данного блока в Таджикистане работают только финансовые службы, а именно – Первый микрофинансовый банк Таджикистана, который начал свою работу в 2003 г. Данный банк в основном занимается предоставлением займов – малых грантов для населения Таджикистана<sup>2</sup>.

В блок социального развития также входят несколько организаций. В первую очередь это Фонд Ага-хана – АКФ (от английского названия фонда – Aga Khan Foundation)

Фонд Ага-хана (АКФ) – это частная, международная, неконфессиональная, некоммерческая организация по развитию, основанная в Швейцарии в 1967 г. Его Высочеством Ага-Ханом IV. Его деятельность, преимущественно сконцентрированная на нуждах сельских общин горных, прибрежных и бедных ресурсами районов, заключается в поиске устойчивых решений таких давних мировых проблем, как нищета, голод, неграмотность и болезни. Этот Фонд в годы гражданской войны в РТ (1992–1997 гг.), без преувеличения, спас памирские народы от голодной смерти<sup>3</sup>.

Следующая организация этого блока – это Университет Центральной Азии – УЦА (от английского The University of Central Asia). Этот университет был основан президентами Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана и Его Высочеством Ага-ханом в целях содействия экономическому и социальному развитию обширных и бедных горных районов Центральной Азии.

<sup>2</sup> Подробнее о нем см.: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.akdn.org/where-we-work/central-asia/tajikistan/microfinance> (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>3</sup> Подробнее о работе этого фонда в РТ см.: *Собирова К.Д.* Вклад Фонда Ага Хана в восстановление экономики и решение социально-культурных проблем ГБАО Республики Таджикистан: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Душанбе, 2003.

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://www.akdn.org/speech/his-highness-aga-khan/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber> (дата обращения: 22.01.2018).

УЦА является первым высшим учебным заведением, получившим статус международного. По замыслу Ага-хана учебные корпуса УЦА будут действовать в трех центральноазиатских республиках, хотя при этом главным будет считаться Хорогский корпус.

УЦА является светским и частным учреждением с совместным обучением под руководством независимого Совета попечителей. Он производит активный набор мужчин и женщин любого происхождения, приверженных идеям улучшения благосостояния горного населения. В 2016 г. Кыргызстанский филиал Университета (в городе Нарын) принял первых студентов<sup>1</sup>. В 2017 г. планируется прием студентов в Хорогском кампусе.

Следующая организация, которая активно работает в РТ, – это Служба Ага-хана по здравоохранению. При помощи этой организации в РТ открыты диагностические центры. В 2017 г. начнется строительство клиники в Хороге.

Следующий блок АКДН – культурный. Здесь в первую очередь сосредоточен траст Ага-хана по культуре – АКТС (от англ. Aga Khan Trust for Culture). Траст Ага-хана по культуре (АКТС) осуществляет инициативы в области культуры, направленные на возрождение наследия общин исламского мира и содействие их социальному и экономическому развитию. В Таджикистане работает один проект из данного блока, а именно – *Инициатива Ага-хана в области музыкального творчества*. Благодаря этому проекту многие музыканты и певцы из РТ смогли побывать с гастролями в Западной Европе, США и Канаде.

Как видно, довольно разветвленная сеть этих организаций сосредоточена на улучшении усло-

вий жизни исмаилитов Таджикистана и их соседей – неисмаилитов.

**Будущее исмаилитской общины Таджикистана.** 12 октября 2009 г. в Душанбе был открыт пятый в мире Исмаилитский центр с молельным домом (*джамаатхана*) внутри. Ранее подобные социально-культурные объекты были открыты в Ванкувере, Лондоне, Лиссабоне, Торонто и Дубаи<sup>2</sup>. Однако исмаилитские религиозные общинные молитвы начали читать там только с апреля 2012 г, когда в свой очередной визит в Таджикистане Ага-хан IV назначил главного церемониала молельного дома – *мукхи*<sup>3</sup>. Следует особо остановиться на этом визите, состоявшемся 4–5 апреля 2012 г. Именно во время этого визита Ага-хан IV назначил ответственных волонтеров для продвижения работ общинных институтов в РТ.

Для работы с исмаилитской общиной в резиденции имама существует специальный отдел по общинным институтам. Он курирует работу четырех общинных институтов: Национальные советы, Совет по исмаилитскому пути и религиозному образованию, Совет по примирению и арбитражу, Совет по грантам и аудиту. Функции каждого совета прописаны в Конституции исмаилитов мира. В статье 5 Конституции сказано: «Цели и задачи Советов в пределах их соответствующих сферы и юрисдикций могут включить социальное управление, администрирование, наставление, контроль и координацию деятельности общины, его институтов и организаций, а также выполнение таких функций и осу-

<sup>1</sup> См. подробнее об открытии университета: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ismaili.net/heritage/taxonomy/term/1824> (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>2</sup> Шестой исмаилитский центр был открыт в Торонто в 2014 г.

<sup>3</sup> Произносится как *муки*. О функции мукхи см.: *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. С. 204.



ществление такой юрисдикции и полномочий, которые являются правомочными и, в частности, без ограничения могут:

(а) служить делу и защищать интересы Мавлана Хазир Имама, исмаилитского тарика и исмаилитов,

(б) поддерживать и укреплять единство исмаилитов, сохранять, защищать и укреплять исламское социальное и культурное наследие»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Конституции мусульман-исмаилитов, Национальные советы выступают в роли координатора материальной и духовной жизни членов общины.

Функции и роль ИТРЕБ также прописаны в Конституции, в статье 8 говорится: «Для обеспечения религиозного образования общины на всех уровнях, для подготовки учителей религии и проповедников, исследований и публикаций, а также выполнения других подобных функций относительно исмаилитского тарика методами, которых Мавлана Хазир Имам<sup>2</sup> сочтет необходимым»<sup>3</sup>. Как видно из вышеизложенного, ИТРЕБ выполняет чисто религиозную функцию.

Цели и задачи Совета по грантам и аудиту освещены в статье 9 данной Конституции: «Чтобы обеспечить соблюдение надлежащих стандартов финансовой дисциплины, ответственности, снижения издержек, эффективного управления учреждениями, получающие финансовую поддержку от Мавлана Хазир Имама или общины»<sup>4</sup>.

О функции Национального совета по примирению и арбитража в статье 13 данной Конституции

сказано следующее: «(а) Для оказания помощи в процессе примирения между сторонами при возникновении разногласий и споров, вытекающих из коммерческих, деловых и других гражданских обязательств, домашних и семейных вопросов, в том числе касающихся брака, опеки детей, имущества супружеской пары и завещания о наследовании и (б) в качестве арбитража и судебного органа, соответственно, рассматривать и выносить решения по следующим вопросам:

(I) коммерческим, деловым и другим гражданским обязательствам;

(II) домашним и семейным вопросам, в том числе касающихся брака, опеки детей, имущества супружеской пары, завещания, а также

(III) принятия дисциплинарных мер в соответствии с настоящей Конституцией и другими Правилами и Положениями»<sup>5</sup>.

Эти четыре института по отношению к друг другу находятся в горизонтальном положении, т.е. между собой они находятся в равных условиях, и все они подотчетны Отделу по общинным институтам.

**Заключение.** Открытие Исмаилитского центра в Душанбе по своей сути является серьезным шагом руководства Таджикистана в деле сохранения религиозной идентичности исмаилитов республики.

В современных условиях, перед исмаилитской общиной Таджикистана стоит двоякая задача: а) сохранить те религиозные традиции, которые остались от предков, б) интегрироваться в мировое сообщество исмаилитов и следовать общеисмаилитским учениям.

Под влиянием религиозного возрождения на Памире у населения складывается этноконфес-

<sup>1</sup> Конституция мусульман шиитов имамитов исмаилитов.

<sup>2</sup> Слово «Мавлана» арабского происхождения и в данном контексте означает Господин.

<sup>3</sup> Конституция мусульман шиитов имамитов исмаилитов.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

сиональная идентичность. Большая часть населения слова «памирец» и «исмаилит» считает синонимами.

Сегодня исмаилизм служит мощным фактором удерживания памирских народов от естественной ассимиляции, одним из факторов которой является потеря религиозной идентичности.

Насколько эгалитарная исмаилитская община Таджикистана будет успешной в будущем, зависит от того, останется ли таджикостанское общество в будущем светским или нет. Исмаилитская история показывает, что в современный период

исмаилитская община лучше развивается в светском обществе, нежели в исламском.

Насколько эффективно гибридное руководство (Hybrid Leadership)<sup>1</sup> со стороны имамата – высшей духовной и светской власти исмаилизма, будет решать будущие проблемы и вызовы для исмаилитской общины Таджикистана и за его пределами, покажет время.

---

<sup>1</sup> Ср.: Бифокальное руководство (Bifocal Leadership) Ага-Хана в книге: *Mohammad Poor D. Authority without Territory. The Aga Khan Development Network and the Ismaili Imamate.* Palgrave Macmillan, 2014. Pp. 138–142.



Айдарбек Кочкунов

## СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДОВАЯ КУЛЬТУРА КИРГИЗОВ

**Н**а протяжении длительного исторического периода развития – с древнейших времен до наших дней – киргизы были носителями различных религиозных систем: от примитивных верований до стройных религиозных воззрений. Начиная с X века, в период существования мощного средневекового государства Средней Азии и Восточного Туркестана – Караханидского каганата, в истории тюркских народов, в том числе киргизов, начинается новый этап, связанный с проникновением и укреплением ислама. Хотя исторические источники свидетельствуют о том, что киргизы по сравнению с другими представителями тюркских народов Центральной Азии слабо знали и соблюдали основные постулаты ислама, тем не менее в религиозном отношении исторический выбор был сделан в пользу ислама. Это предопределило дальнейшее этнокультурное развитие народа.

Во второй половине XIX в., после вхождения Кыргызстана в состав Российской империи, в край переселились русские, украинцы, немцы Поволжья, позже – дунгане и уйгуры из Китая. Русско-украинское население исповедовало православное христианство, немцы – протестантизм, а дунгане и уйгуры были носителями ислама. В последующий период, в годы советской власти, в результате трудовой миграции и депортации ряда кавказских народов, национальный и религиозный состав населения подвергся существенным изменениям: появились новые формы

религий и религиозных практик, которые обогатили духовную жизнь населения республики. Однако религиозная жизнь граждан Киргизской ССР так же, как и во всем Советском Союзе, была поставлена под жесткий контроль государства и подверглась глубокой трансформации.

С распадом Советского Союза начался принципиально новый этап в религиозной истории народа Кыргызстана. Во-первых, под флагом возрождения национальной культуры пришло в движение религиозное сознание, что нашло отражение в возрождении религиозных традиций. Активное развитие получили ислам, а также православное христианство. Это выразилось в массовом строительстве мечетей, открытии медресе и исламских высших учебных заведений. Также восстанавливались и заново отстраивались храмы и приходы православного христианства, создавались православные духовные учебные заведения. Во-вторых, в результате конституционного и законодательного признания свободы совести и вероисповедания в республику хлынули адепты нетрадиционных для религиозной жизни республики религий, сект, духовных миссий. Эта ситуация значительно осложнила ситуацию в сфере конфессиональных и межконфессиональных отношений, так как «новые» для Кыргызстана религиозные движения проводили и проводят активную прозелитическую деятельность среди мусульман и православных христиан. Попытки ограничения их деятельности путем законода-

тельных мер вызывают протест со стороны внутренних и международных неправительственных организаций, занимающихся вопросами защиты прав человека в сфере свободы совести и вероисповедания. В-третьих, в результате бесконтрольной со стороны государства деятельности различных исламских организаций и фондов произошел раскол в мусульманском сообществе страны. Это обстоятельство значительно влияет на современное духовное развитие народа, вносит новшества в обрядовую жизнь населения. В-четвертых, в результате либерализации религиозной жизни населения Киргизии произошла радикализация части верующих, в особенности среди мусульман, что привело к появлению религиозного экстремизма. Именно эта часть верующих является наиболее политизированной. В-пятых, имеется тенденция возрождения традиционных доисламских, дохристианских религиозных систем, в частности, предпринимается попытка восстановления тенгрианства, верования тюркских и монгольских народов, существовавшего задолго до принятия этими народами ислама и буддизма<sup>1</sup>.

Все эти обстоятельства в той или иной степени влияют на характер функционирования обрядовой культуры народа Кыргызстана, становятся ощутимыми факторами взаимодействия между лицами и группами.

Обрядовая культура киргизов зиждилась на идеологических воззрениях, среди которых выдающееся место занимали многочисленные то-

темические, магические, анимистические представления, культы природы и стихий, а также культ предков и т.д.<sup>2</sup> С включением их в орбиту ислама происходило смешение различных религиозных систем, которые приобретали синкретический характер<sup>3</sup>. В последующие периоды, во времена советских социально-культурных трансформаций, происходили значительные изменения в религиозном сознании народа. Ведущим в мировоззрении стал атеизм, насаждаемый официальной властью в качестве приоритета формирования новой личности – советского человека<sup>4</sup>. В постсоветский период произошло резкое возрождение исторических культурных традиций, в том числе обрядовой культуры народа. Возвращалось религиозное содержание тех или иных обрядов, появилось большое количество священнослужителей, обслуживающих выполнение различных ритуалов семейного и общественного цикла. Проведение семейных обрядов в обязательном порядке сопровождалось выполнением ритуалов религиозного характера. Более того, религиозная составляющая считалась главной целью устраиваемых обрядовых мероприятий.

Анализ эмпирических материалов данной статьи состоит из трех частей. В первой части излагаются результаты исследования семейной обрядности, во второй – общественной. Конечно, такое расположение материала имеет весьма условный характер, так как семейная обрядность

<sup>1</sup> Чотаева Ч. Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана. Бишкек, 2005; Малтабаров Б. Религия и социально-политические процессы в Кыргызстане. Бишкек, 2002; Курбанова Н.У. Религия в общественно-политической жизни Кыргызстана. Бишкек, 2010; Курбанова Н.У. Ислам в современном Кыргызстане. Бишкек, 2008.

<sup>2</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

<sup>3</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990. С. 284–355; Баялиева Т.Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 170.

<sup>4</sup> Баялиева Т.Дж. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе, 1981.

может выполняться с участием большой группы людей, не связанных между собой родственными отношениями, и, в свою очередь, семьи и родственные люди могут принимать участие в общественных обрядах. Однако в обоих случаях важным является выявление различных уровней взаимодействия отдельных лиц и групп в выполнении религиозных действий, что даст возможность установить характер процессов формирования современной духовности киргизского народа. В третьей части рассматриваются ритуалы посещения сакральных мест, находящихся на территории Кыргызстана и за его пределами. Отдельно освещаются вопросы паломничества – хаджа в города Мекку и Медину. При этом особое внимание уделяется не самому факту паломничества, а тому, как идет приготовление к совершению хаджа в рамках семьи, среди родственников, их восприятию и участию в подготовке хаджа, а также отношению членов семьи и общества к лицам, совершившим паломничество.

Семейная обрядовая жизнь составляет богатую и содержательную часть всей обрядовой культуры народа. В ней ярко проявляются различные пласты религиозного воззрения<sup>1</sup>. В современный период продолжают функционировать многие обычаи, обряды семейного цикла, выполняются целый ряд ритуалов и символических действий<sup>2</sup>. Их можно разделить на обряды, связанные с жизненным циклом человека, – рождение, первые годы жизни ребенка, воспита-

ние ребенка, и обряды инициации – женитьба, смерть, похоронные и поминальные обряды и ритуалы; с хозяйственным циклом – обряды и ритуалы, связанные со скотоводством, с земледелием, охотой, ремеслом и домашними промыслами<sup>3</sup>. Изготовление различных предметов утилитарного значения (жилище – юрты, предметов быта и т.д.) сопровождалось выполнением определенных действий религиозного содержания. Кроме этого, большой пласт обрядовых действий составляют календарные праздники, т.е. Новый год – Нооруз (Навруз), сезонные перекочки со скотом и т.д. Каждый из этих обрядов и ритуалов функционирует в той или иной степени в современной жизни народа. Однако степень сохранения этих обрядов сильно различается. Более всего бытуют обряды, связанные с жизненным циклом человека. Обряды хозяйственного цикла функционируют в сильно ограниченном виде и то в основном у киргизского населения, проживающего в сельских местностях. Вместе с тем в период постсоветского развития получили развитие обряды умиловительного характера – «тулоо» (тулөө), устраиваемые по случаю благополучного исхода разных жизненных обстоятельств (выздоровления от болезней, травмы, возвращения из дальних поездок) или прошения благоприятных для сельскохозяйственной деятельности природных явлений (дождя, прекращения дождя), прекращения стихийных природных явлений (землетрясений, наводнений, паводков, оползней). Они сопровождаются обязательным жертвоприношением домашних животных – «кан чыгаруу» – «кровопускание».

<sup>1</sup> См.: *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи; *Баялиева Т.Дж.* Донсламские верования и их пережитки у киргизов; *Кочкунов А.С.* О некоторых аспектах религии как факторе развития постсоветского Кыргызстана // Кыргызская государственность: истоки, современность, перспективы: материалы семинара, посвященного 2200-летию киргизской государственности. Бишкек, 2003. С.19–27; и др.

<sup>2</sup> *Мурзакметов А.К.* Кыргызские обряды. Ош, 2005.

<sup>3</sup> *Жапаров А.З.* Биографическое время в традиционной культуре кочевников – киргизов // Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана. Бишкек, 2005. С. 122–131.

Масштабный характер принимают обряды, связанные с почитанием памяти предков – культ предков – «арбак», ритуалы посещения сакральных природных мест – «мазар басуу»: мавзолеев, могил знаменитостей, деревьев, роц, горных возвышенностей, ручьев и других. Все эти обряды составляли органическую часть традиционной культуры и вытекали из религиозного восприятия мира. Однако в новых условиях они отличаются масштабностью и влиятельностью на сознание человека, обладают большим интегративным потенциалом, выступают факторами формирования субидентичностей в рамках этноса.

Как известно, семейная жизнь является интимной частью жизни человека. Однако в традиционной культуре киргизского народа семьи входили в состав семейно-родственных групп, и вся жизнь человека, по существу, проходила на глазах родственных семей и общины. Обычаи и обряды семейного цикла, праздники проводились с обязательным участием большого круга родственных семей. В современный период в связи с продолжающейся урбанизацией семейная сфера жизни приобретает более замкнутый характер. Это касается в большей степени городских семей, в меньшей степени – сельских. Однако, как показывают многолетние полевые этнологические исследования автора, и в сельских местностях можно наблюдать тенденцию сужения круга общения семьи, нежелания отдельных родственных семей поддерживать тесные контакты между собой, делиться относительно жизненных трудностей. В этих условиях одним из действенных каналов поддержания связей выступает проведение мероприятий, где религиозная составляющая является ведущей.

Рассмотрим это на примере похоронной и поминальной обрядности<sup>1</sup>.

Из всех существующих в настоящее время обрядов семейного цикла похоронные и поминальные обряды содержат отчетливые черты религиозных мотивов. Причем в тех или иных действиях этого цикла присутствуют элементы самых разных религиозных систем: доисламских и исламских. Такой синтез различных верований и в традиционный период являлся особенностью этнической культуры киргизского народа. Несмотря на усилия мусульманских священнослужителей, исламу не удалось полностью вытеснить из народного сознания и практики огромный и богатейший доисламский духовно-религиозный пласт, связанный с похоронными действиями. В современный период эта особенность сохранилась. Однако в результате мощного исламского возрождения проявления народной культуры, в том числе обычаи, обряды, ритуалы, связанные со смертью человека и с поминальными мероприятиями, становятся полем общественного дискурса. Споры, разногласия происходят на разных уровнях: на личностном, семейном, общественном, иногда становятся предметом обсуждения на государственном уровне. Было несколько попыток внесения изменений и дополнений в законодательные акты по вопросам оптимизации народных обрядов, в том числе – связанных со смертью человека.

Смерть члена семьи – это большое горе. Оно объединяет, сплачивает людей в период проведения необходимых похоронных действий. Если семья живет в полиэтничной среде, то участни-

<sup>1</sup> Кочкунов А.С. Жилище в системе традиционной похоронно-погребальной обрядности киргизского народа // Этнографическое обозрение. 2008. № 5. С. 144–159.

ками похоронных и поминальных действий становятся люди разных национальностей и конфессий. В ритуальных действиях по подготовке тела к погребению, в организации похоронно-поминальных мероприятий принимают участие близкие родственники: это прерогатива членов семьи. Полевые исследования показывают, что обязательным персонажем в похоронных действиях является представитель мусульманского духовенства – *молдо*. Вся подготовительная часть погребения тела проходит под руководством этого человека. Для постоянного контакта с ним из числа ответственных членов семьи или близких родственников назначается организатор похоронных мероприятий. Его задача – определить, к какой мечети в территориальном отношении относится семья покойного (покойной), вступить в переговоры с руководством мечети, договориться с конкретным духовным лицом, выделенным для обслуживания похорон умершего, привести его в дом умершего человека и выполнять его поручения по подготовке тела к погребению. Главный распорядитель похоронных мероприятий (один из близких родственников умершего) в свою очередь назначает помощников из числа мужчин и женщин для управления соответственно мужской и женской частью участников похоронных мероприятий.

Похоронные и поминальные обряды у киргизов представляют собой сложные и продолжительные по времени мероприятия. В традиционной культуре умершего человека хоронили на третий день после смерти. Иногда, чтобы дожидаться прибытия родственников издалека, тело не предавали земле, держали до недели и больше. Сейчас вопрос о сроках нахождения умершего в семье является одним из сложных. В этом вопросе прослеживается также отчет-

ливый региональный фактор между киргизами, проживающими в южных и северных районах страны. У большинства населения севера, а также в горных районах юга умершего хоронят на третий день после смерти. А у киргизов южных, долинных районов (Приферганской долины), напротив, в соответствии с шариатом хоронят в день смерти или утром следующего дня, если человек умирает вечером. Кроме этого, в связи с упомянутой тенденцией возрождения и широкого распространения исламских традиций все больше становится фактов, когда у киргизского населения севера умершего хоронят в день смерти. Эта ситуация беспокоит тех, кто выступает за сохранение традиций. Это можно проиллюстрировать на конкретном полевом этнологическом материале.

В семье И.А. в 2007 г. умер отец. Семья решила организовать похороны в тот же день. Однако родственники, в особенности те, которые прибыли из Иссык-Кульской области, воспротивились и требовали устроить похороны в соответствии с народными традициями. Они включали не только погребение умершего на третий день, но и организацию поминальной трапезы – угощения прибывших с ночлегом участников траурной церемонии. Кроме этого, требовали соблюдения всех положенных для этого случая народных обычаев и ритуалов. А они, как известно, представляют сложный комплекс взаимосвязанных ритуалов: убой крупного скота в качестве жертвоприношения, приготовление большого количества мяса, ритуального хлеба *боорсок*, раздача одежды и вещей покойного (покойной), отрезков материй *жыртмыш*, плата за искупление грехов умершего *дооран* и угощение большого количества людей после погребения. Конечно, на выполнение этих и других действий требуются существенные рас-

ходы. Семья И.А. имела финансовые и людские ресурсы и могла вполне достойно организовать и похоронить родителя подобающим образом. Но в этой семье старшие окончили медресе и выразили желание организовать похороны в соответствии с исламскими традициями. В конце концов было принято решение организовать похороны по желанию членов семьи в соответствии с предписаниями ислама. В итоге в похоронных мероприятиях участвовало минимум людей, самые близкие родственники и друзья. Большинство родственников прибыли только на седьмой день, когда сыновья в соответствии с народными традициями и под давлением родственников все-таки организовали массовое угощение (примерно на 200 человек) в одной из столовых города Бишкека. Таких случаев в последнее время становится все больше, превращаясь в один из острых вопросов противостояния между членами семьи и родственниками<sup>1</sup>.

Естественно, массовое угощение – *кара аш* в день похорон, поминальная трапеза спустя год – *жылдыгы, аш, чон аш*, регулярные поминальные трапезы в честь усопшего – *бата, куран окутуу* в традиционной культуре киргизского народа связаны с концепцией кормления умершего. Богатая трапеза, обильное угощение, обязательным и центральным элементом которого является подача вареного мяса, являлись важнейшими ритуальными действиями, направленными на благополучный переход души умершего в иной, настоящий мир – *чын дуйно* («чын дүйнө»). Согласно традиционному народному поверью, в другой мир человек должен идти сытым, одетым, с полным снаряжением, личными предметами. Каждый должен был доесть свою долю ритуальной

пищи, так как это означало – *сооп* – богоугодное дело. В отношении умерших и предков существовал целый ряд культов, основу которых составляли анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков – *арбак*. Годовые поминки – *аш* считались завершающим этапом поминальных циклов, окончанием траура и возвращением семьи в нормальную жизнь. Поминки устраивались как по мужчинам, так и по женщинам. Однако поминки по умершим мужчинам отличались массовостью, пышностью, размахом проводимых конноспортивных соревнований. В архаической традиции киргизского народа похороны имели еще более сложный характер. Отголоски этих обычаев и обрядов сохранились до наших дней, многие из них получили инверсию в новых историко-культурных контекстах. Устройство массовых угощений в современных условиях выполняет ряд функций, среди которых, на наш взгляд, является не менее важной демонстрация состоятельности и влияния семьи в глазах родственников и сослуживцев.

Как отмечено выше, присутствие представителя духовенства на похоронных мероприятиях является структурообразующим элементом похоронной обрядности. Выполнение установленных шариатом предписаний является обязательным ритуалом. В ходе подготовительных мероприятий присутствующие на похоронной церемонии могут вступать в беседу с муллой, задавать вопросы по интересующей религиозной теме. Полевые материалы свидетельствуют, что в связи с распространением различных исламских течений в Кыргызстане актуальным является выяснение того, к какому течению ислама относится мулла. Однако более сложным вопросом является религиозная идентичность

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Бишкек, 2007 г. Запись от М. Нуралиева.



участников похоронной церемонии. Именно в похоронно-поминальной обрядности более всего обнаруживается реальная принадлежность тех или иных участников к разным течениям внутри ислама, а также возможный переход к другой религиозной системе.

В связи с провозглашением свободы совести и вероисповедания в постсоветский период, как отметили ранее, участились случаи принятия других форм вероисповедания, в частности это могут быть разные течения христианства, тоталитарных сект и т.д. Это обстоятельство ярко проступает именно в дни похорон близкого человека, так как поневоле человек вынужден принять или отклонить выполнение тех или иных ритуалов. Наши полевые материалы убедительно свидетельствуют, что в современный период данное обстоятельство вносит определенную корректировку во взаимоотношения родственников. Это можно продемонстрировать на следующем полевом примере.

В 2015 г. у С. Т. в возрасте 80 лет умер отец. Он был родом из Таласской области, что находится в восточной части Кыргызстана, на границе с югом Казахстана. С. Т. проживал в пригородном районе города Канта, который расположен в двадцати километрах от столицы – города Бишкека. После получения известия о смерти отца он поехал в Таласскую область для организации похорон отца. По приезду в родовое село он выдвинул условия родственникам: во-первых, не держать покойного в доме, а похоронить немедленно, во-вторых, не резать скот и не устраивать массового угощения. Эти условия вызвали настоящий гнев у родственников. В качестве аргументов они говорили, что, во-первых, нарушаются обычаи, общепринятые порядки, во-вторых, покойный прожил столько лет, имеет большое

потомство и не заслуживает скорых похорон, в-третьих, в глазах сородичей семья покойного потеряет авторитет. С. Т. ничего не оставалось как подчиниться воле большинства родственников. Однако после погребения отца он сразу покинул село, не приняв участия в послепохоронных церемониях. По приезду на место постоянного проживания он не стал устраивать поминальных мероприятий в память усопшего отца, принятых у киргизов как обязательный ритуал – *куран окутуу* (варианты: *куран тушүрүү*, *бата*). На неоднократные напоминания родственников, друзей о необходимости проведения данного мероприятия он наотрез отказывался, ссылаясь при этом на предписания шариата. Таким образом, о религиозной идентичности С. Т. родственники узнали только после смерти отца. Позже выяснилось, что течение в исламе, к которому он относится, называется салафизмом, хотя он сам об этом нигде и никогда не говорил<sup>1</sup>. Таких примеров много. Это говорит об увеличении числа приверженцев нетрадиционных для киргизов религиозных течений в рамках ислама.

Важной особенностью современной семейной обрядности является проведение массовых поминальных ритуалов и семейных торжеств в ресторанах. Учитывая это, предприимчивые люди строят рестораны, кафе с просторными залами, рассчитанными для одновременного обслуживания от 200 до 500, иногда и больше персон. Конечно, проведение ритуала с большим количеством участников под силу состоятельным семьям. Впрочем, так было и в традиционной культуре. В старом быту (под которым понимается быт до начала трансформаций, вызванных революциями 1917 г. в России и последующими

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Кант, Иссык-Атинский район Чуйской области, 2015 г. Запись от Я. Бейшекеева.

преобразованиями) полный комплекс семейной обрядности соблюдался в семьях богатых кочевников. Сейчас в результате перехода к новым экономическим отношениям на базе рыночной экономики социальная и имущественная дифференциация населения стала существенной. Поэтому проведение массовых семейных торжеств становится прерогативой состоятельных семей. Это обстоятельство необходимо учитывать при анализе современных процессов, протекающих у народов Киргизии, в том числе и у киргизов.

Далее вкратце рассмотрим отдельные аспекты взаимодействия родственников, близких людей, друзей в семейной обрядности. Это более ярко прослеживается в поминальных ритуалах, проводимых в память об умершем человеке.

Важным мировоззренческим смыслом этих ритуалов является вера в существование потустороннего мира и переход к нему умершего человека. Как было отмечено ранее, в традиционной культуре киргизского народа эта идея являлась центральной во всей системе духовной культуры народа. В современный период существуют разные подходы к идее существования потустороннего мира и возможности продолжения жизни в том мире в другой ипостаси. Одни, на наш взгляд, таких большинство среди современных киргизов, относятся к этой идее скептически, другие же, не желая лишних конфликтов с близкими, формально принимают идею. Однако и те, и другие принимают участие во всех установленных обычаям народа поминальных мероприятиях, совершают необходимые ритуалы. В таком отношении нельзя усматривать четкий религиозный контекст. Чаще всего присутствуют уважительное отношение к памяти умершего человека, стремление поддержать морально и материально семью умершего, и, конечно, не

последним мотивом такого отношения является стремление сохранить связь с группой. Материальная составляющая поддержки семьи умершего в наши дни является не менее важной, чем моральная. Это связано с тем, что, как в традиционной семейной обрядности, так и в современной, похороны проводятся с участием большого числа людей и обязательной организацией трапезы (противников этой части обряда становится все больше и больше). Хотя бремя расходов на организацию похорон и поминального ритуала *чыгым* лежит на семье, однако каждый участник церемонии в соответствии со степенью родства, свойства или дружеских отношений вносит взнос – *кошумча*. Это может в определенной степени облегчить материальные затраты на похоронные и поминальные действия.

Поминальные мероприятия в честь умершего человека по классификации традиционной религиозной культуры относятся к категории культа предков – *арбак таюу*. Несмотря на то, что слово «арбак» арабского происхождения, почитание предков относится к доисламскому периоду истории киргизского народа и является одним из устойчивых явлений мировоззрения народа. Сложился целый ритуал почитания предков. Как правило, почитают в основном предков мужского пола – известных своими деяниями в истории племени, рода, семейно-родственной группы или семьи. Бывают случаи, когда устраивают поминальные мероприятия в честь очень известной в истории женщины.

В современный период культ предков переживает второе рождение. Он становится неотъемлемой частью современной духовной культуры и интегративным фактором формирования идентичности человека, группы или большого сообщества. В основе этого лежат разные обстоя-

ательства. В самом общем плане в них можно усмотреть желание группы или отдельных лиц определить свое место в обществе, предъявить претензии на то или иное историческое наследие, тем самым возвысив свое имя в общественном мнении, или использовать историческую личность для более важной задачи – формирования общекультурной и общеполитической идентичности. Последнее имело чрезвычайную актуальность в связи с обретением государственной независимости в результате распада СССР. Таким образом, ритуальные действия, связанные с культом предков, условно можно разделить на несколько уровней: семейный, племенной, региональный и общенациональный. Эти уровни зависят от масштабности деяний почитаемого предка. Рассмотрим основные моменты этих уровней и попытаемся выявить в них религиозную практику через выяснение характера участия отдельных лиц и групп.

Первый, семейный, уровень почитания предка является наиболее распространенным явлением современной обрядовой жизни киргизов. Это одинаково относится как к сельским, так и к городским группам населения. В 90-х гг. прошлого века в результате переселения довольно большой группы сельчан в города, в том числе и в такие крупные города, как Бишкек, Ош, Джалал-Абад и другие, одними из объединительных факторов между разделенными семьями являются ритуальные действия в честь общего предка. Решение об организации ритуала принимается на общем собрании представителей разных ветвей родственных семей. Создается своеобразный комитет, на котором составляется план мероприятий, определяются место и время проведения ритуала, распределяются обязанности между членами – представителями семей, составляется

смета расходов и т.д. День ритуала начинается с чтения сур Корана. Сейчас стали привычными составление видеоматериалов о предке, выпуск ограниченным тиражом биографических изданий, посещение могилы. Иногда в нарушение общепринятого у киргизов правила о запрете на обновление надмогильных сооружений возводят новый памятник, иногда крупного размера в форме мавзолеев. Чаще всего проведение ритуала может ограничиться рамками конкретной семьи или самых близких родственных семей, прямых потомков во втором или в третьем поколении. Во всех случаях поминание предка сопровождается обязательным жертвоприношением – режут овцу, если участников больше, то крупный рогатый скот или лошадь. Мясо жертвенного животного варят в котле и едят вместе в завершающей части поминальной трапезы. Все эти действия сопровождаются чтением сур Корана. В конце трапезы старшему мужчине предоставляется право произнесения благословения «*бата*» здравствующим потомкам, с пожеланиями продолжения достижений и наследования ими достоинств предка.

Второй, племенной, уровень почитания предка является новым в современных условиях. В советское время власть делала все, чтобы вытравить из сознания и практики народа родо-племенное деление и традиции, поддерживающие такое деление. Это стало важнейшим фактором укрепления внутриэтнической идентичности киргизов. Однако в постсоветский период родо-племенные традиции возродились, более того, стали реальными факторами общественной и политической жизни народа. Одним из важных составляющих родо-племенной традиции является культ предков. Как правило, в традиционных социальных отношениях каждый из киргизских родов и пле-

мен имел своих авторитетных лидеров, которые брали на себя разнообразные функции по организации жизнедеятельности сородичей, защищали их интересы, выступали представителями во внешних сношениях. В современный период в существующих родовых и племенных группах появились инициаторы, которые встали во главе нового родо-племенного движения и преследуют разные цели. Одни участвуют в движении с искренними намерениями возрождения традиций отношений и имплементации их в современную политическую систему, другие хотят институционализировать свое положение в обществе в качестве лидера рода или племени, третьи – имеют амбиции стать во главе рода или племени. Многие из инициаторов являются прямыми потомками известных в прошлом лидеров кочевых групп. Однако во всех случаях началом процесса реанимации традиций является совершение обряда жертвоприношения в честь памяти общего предка или предков – *арбактарга сыйынуу* и устройство массовой поминальной трапезы. Для этой цели создается организационный комитет из числа представителей родовых групп. Его задачей является сбор финансовых средств для изучения исторических фактов, издания книги, буклетов, проведения рекламной кампании в средствах массовой информации, проведение переговоров с представителями государственной власти, политическими партиями, составление программы и сценария мероприятий. Сейчас стало обычным явлением проведение научных конференций и «круглых столов», где с участием ученых обсуждают роль того или иного лидера в истории страны или региона. Все эти мероприятия завершаются в обязательном порядке проведением поминальной трапезы с участием большого количества людей, которая в большинстве

случаев начинается и заканчивается чтением сур Корана. Примеров тому много, и этот процесс продолжается до сих пор.

Региональные и общенациональные мероприятия, посвященные памяти давно умершего человека, отличаются масштабностью и имеют минимальные религиозные оттенки. Важным моментом данных мероприятий является установление памятников в честь исторического деятеля, глав родов или племен. К сегодняшнему дню в городах и селах страны установлено большое количество разнообразных памятников. Таким образом, культ предков становится важным аспектом современного общественного и политического развития страны, одним из реальных механизмов восстановления исторической идентичности народа или отдельных групп, формирования общенационального сознания киргизского народа, в том числе воспитания молодежи.

Культ предков, конечно, одно из явлений в системе традиционных верований. Помимо него, существовал ряд культов, направленных на почитание объектов и стихий природы, неба и небесных тел и т.д. В современный период многие из этих культов стали достоянием истории, другие потеряли религиозный оттенок, превращаясь в простую привычку табуирования, третьи получили возрождение. Хотелось бы остановиться на последнем более подробно.

К обрядам, восходящим к языческим, относится обряд принесения умиловительной или благодарственной жертвы божеству Земля-Вода – *Жер-Суу таюу*. В традиционной культуре киргизского народа этот обряд совершали два раза в год: весной, когда появлялась зелень в горах и начинался окот овец; поздней осенью, в дни перекочевки с пастбищ на зимние стойбища, когда готовились к зиме. Для этой цели резали

жертвенных животных, готовили ритуальное блюдо. Все члены общины принимали участие в этом обряде. В конце трапезы совершалась «бата» – молитвенная просьба к божеству Жер-Суу оградить их от стихийных бедствий, несчастий. В современный период культ почитания божества Земля–Вода, наряду с культом предков является одним из практикующихся народом религиозных обрядов доисламского периода. Он проводится исключительно в сельских районах страны и связан с земледелием. Конечно, интенсивность его проведения зависит от климатических явлений. В периоды продолжающейся засухи сельчане устраивают этот обряд, прося у божества Земля-Вода влаги. Собран полевой материал, свидетельствующий о функционировании религиозной практики *Жер-Суу таюу* во многих регионах Кыргызстана. Однако имеются региональные различия. В северных районах страны он проводится чаще, чем в южных. В южных районах в связи с более ранним принятием ислама многие обряды языческого характера перестали функционировать. Природные явления и стихии в соответствии с кораническими установлениями считались промыслом Аллаха. Тем не менее и там сохранились отдельные доисламские культы и верования, которые перемешались с исламскими. Этот синтез напластований разных религиозных систем можно обнаружить при внимательном изучении обрядовой культуры киргизского населения юга страны.

В современный период обряд *Жер-Суу таюу* проводится в сельских местностях в периоды сильной засухи, после стихий, вызванных обильными осадками, землетрясениями, оползнями. К примеру, по сообщениям информантов села Кенеш Иссык-Атинского района Чуйской области, несколько лет тому назад проводили обряд

*Жер-Суу таюу* с целью вызова дождя. Весной и в начале лета стояла жаркая погода, не хватало влаги для культурных насаждений. Небольшие реки обмелели. Это приводило к конфликту между фермерскими хозяйствами за водные ресурсы. И тогда по совету старейшин села решили провести обряд в соответствии с народными поверьями и просить Всевышнего послать дождь. С каждой семьи в добровольном порядке собирали необходимые средства для покупки скота, продуктов. При этом в ритуале принимали участие не только киргизы, но и представители других этнических групп, проживающих в селе Кенеш. Местом проведения ритуала выбрали окраину села, недалеко от речки. Как правило, обряд *Жер-Суу таюу* обычно проводили на природе, возле рек, источников. Этот же порядок был соблюден при проведении обряда жителями села Кенеш. После сбора всех участников обряда совершили благословение *бата*, затем жертвоприношение – зарезали купленную на собранные деньги овцу. Молодые ребята там же варили мясо жертвенного животного, женщины в это время готовили трапезу. После коллективного приема пищи попросили благословения у Всевышнего в виде дождя. Вот краткое содержание текста: «О, Могучий Творец! Обращаемся к Тебе с просьбой сохранить нас, наши семьи и детей, наш народ от всякой беды и несчастий, быть милосердным и великодушным, простить наши грехи, послать нам влагу для растений». После коллективной трапезы и совершения всеобщего благословения участники обряда разошлись по домам с надеждой на улучшение погодных условий<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Село Кенеш Иссык-Атинского района Чуйской области, 2012 г. Запись от А. Сманалиевой.

Конечно, участники обряда люди грамотные, работающие в разных сферах общественной жизни. Они имеют современное научное представление о природно-климатических условиях и невозможности изменения их путем совершения каких-то магических действий. Однако, как показывают полевые исследования, на проведение обряда люди идут сознательно, искренне желая изменить погодные условия в лучшую сторону. В наших интервью с отдельными участниками обряда о мотивах участия содержатся противоречивые мнения. Старшее поколение, по совету которого и проводится этот обряд, ссылается на опыт предков, приводя исторические аргументы. Среднее поколение, как главные добытчики материального достатка, подчиняется воле старших. Молодое поколение, естественно, подчиняется общему решению и выполняет все распоряжения старших. Люди часто не думают о мотивах участия, о полезности или бесполезности прошения божественной милости. Многие информанты говорят, что, проведя данный обряд, надеются на улучшение погодных условий. Важным является то, что в основе обряда *Жер-Суу таюу* и в современный период остается вера в способность неземных сил изменить мир, боязнь перед ними. В целях умиловливания божеств приносят в жертву скот, устраивают коллективный прием пищи, совершают коллективные ритуалы поклонения. Конечно, те жители села, которые соблюдают все предписания ислама, скептически относятся к выполнению такого рода ритуалов, считая их *ширкком*. Тем не менее этот обряд и многочисленные его модификации (о них смотрите ниже) продолжают иметь большое значение в семейной, общественной обрядовой жизни современного киргизского народа,

играют интегрирующую роль между лицами, семьями и группами людей.

Из числа современных модификаций умиловительных ритуалов, вытекающих из традиционных магических и анимистических верований и представлений киргизского народа, можно особо выделить ритуал проведения *тулоо* (*тулөө*). Он в некоторой степени связан с культом божества *Жер-Суу таюу*, и его устраивали, как выше было сказано, во время засухи, наводнения или других природных стихийных бедствий. Во многих случаях вместо понятия «*Жер-Суу таюу*» используют термин «*тулөө*». В данном значении этот термин широко используется во всех семейных и общественных обрядовых действиях, устраиваемых в честь божества или покровителей за незримую поддержку во время болезни, стихий или по случаю благополучного исхода важного дела. В семьях в день проведения этого ритуала жарят на масле ритуальный хлеб – *токок* или *боорсок*, режут мелкий скот, созывают близких родственников и соседей, устраивают трапезу. Обряд *тулөө* проводится повсеместно у всех групп киргизов, и даже в семьях горожан. Он состоит из нескольких взаимосвязанных ритуалов, в которых используют различные приемы магического характера: кружение вокруг головы человека пиалы с водой, переодевание в новую одежду, дарение одежды, предметов быта, денег и т.д. Участником мероприятий может стать мулла, но его присутствие необязательно. Иногда *тулөө* могут организовать для большого количества людей. Если в сельских местностях их проводят в домах, то в городах для этой цели арендуют рестораны, кафе. В таком случае для гостей режут крупный скот. Вообще данный обряд проводится с обязательным жертвоприношением домашнего

животного – *кан чыгаруу* (в буквальном смысле – «пускание крови»). Только таким образом, согласно народному поверью, можно умилистить божество.

Конечно, *түлөө* является частью современной обрядовой культуры с четким религиозным контекстом. Его можно рассматривать и как акт благодарения божества, покровителей за исцеление от болезни, спасение от несчастных случаев (например, автоаварий, пожара, травм и других). Однако в контексте нашей темы важным является изучение вопросов взаимодействия людей в процессе подготовки и проведения обряда *түлөө*, его значения в социализации молодого поколения, сохранении традиционных этнокультурных ценностей.

Представляет большой научный интерес практика посещения сакральных мест в современной культуре киргизского народа – *мазар басуу*, или *мазар таюу*. Посещение сакральных мест было связано с верой в чудодейственную силу различных природных объектов – *касметуу*: рек, источников, гор, ущелий, роц, деревьев, могил, мест сражений, мест, связанных с именем легендарных исторических или мифических героев, и других<sup>1</sup>. В зависимости от значения таких мест их условно можно подразделить на следующие категории: сакральные места местного, регионального, общенационального значения. Имеются природные объекты международного значения. К примеру, это известный во всей Ферганской долине Сулайман тоо (Сулай-

ман гора, известное также как Трон Соломона) в городе Оше. Его посещает ежегодно большое количество паломников из Узбекистана, Таджикистана, Казахстана, Китая и других стран. Эта уникальная горная возвышенность находится в центре города Ош, столицы одноименной области. Сулайман гора имеет длительную историю как сакральный объект. В постсоветский период посещение сакральных мест было распространённым явлением в религиозной практике населения. В настоящее время в республике существует большое количество сакральных мест, которые регулярно посещаются паломниками. В некоторых объектах в теплое время года постоянно живут люди. Они выполняют функции охраны объекта, обслуживания паломников, организации жертвоприношения и т.д.

Сакральные места люди посещают по самым различным причинам: одни с надеждой об исцелении от болезни, другие – в связи с бездетностью, третьи – с целью призыва невидимых сил, духов совершить паломничество, четвертые – получить благословение для успешного начала важных дел, служебной или политической карьеры и т.д.<sup>2</sup> При посещении сакральных источников или роц повязывают кусочки материй, платочков на ветках деревьев, кустарников, растущих там. Совершают молитвы, читают суры Корана, устраивают трапезы, иногда совершают жертвоприношения. Сакральные места посещают индивидуально или группами.

Посещение сакральных мест в настоящее время люди воспринимают по-разному. Как показы-

<sup>1</sup> *Aitpaeva G.* “The Phenomenon of sacred sites in Kyrgyzstan: interweaving of mythology and reality”. In: *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes* (pp. 118–123). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Paris: UNESCO; Ысык-Көлдөгү ыйык жерлер: касиет, зыярат, өнөр. Бишкек: Айгине маданий изилдөө борбору, 2009. 420 с. и др.

<sup>2</sup> *Адылов Д.У.* Народные целители, практикующие на мазарах: истоки целительства и типы целителей, методы лечебного воздействия и критерии оценки квалификации // *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bishkek: Aigine Research Centre, 2008. P. 377–394.

вают полевые исследования, большинство киргизов относятся к данной традиции равнодушно. Особую надежду и веру проявляют те, кто испытывает жизненные трудности, нуждается в моральной поддержке, надеется на благополучный исход задуманных дел. Известны случаи, когда политики, государственные чиновники, кандидаты в депутаты и другие представители политического истеблишмента совершали паломничество в святые места. Однако по понятным причинам посещение таких мест высокопоставленными лицами не афишируется.

В современной обрядовой культуре и религиозной практике значительное место занимают, естественно, исламские обычаи, обряды и ритуалы. Выше мы отметили, что обрядовая культура киргизского народа имела синкретический характер: доисламские и исламские пласты взаимодополняют друг друга, но справедливости ради следует подчеркнуть, что часто возникают конфликтные ситуации. Есть проблемные зоны, о них мы говорили на примере отдельных случаев. Тем не менее киргизский народ является приверженцем исламской культуры. Исламские ценности являются частью современной религиозной и духовной культуры народа. Такие мусульманские праздники, как Курман айт и Орозо айт, являются государственными, соответственно, согласно трудовому законодательству, являются нерабочими днями. Обычной традицией стало паломничество мусульман республики в святые места – хадж в Мекку и Медину. Кыргызстан ежегодно получает порядка 4500 хаджвиз. Совершение паломничества является большим событием в жизни киргизской семьи. Проводы и встречи паломников сопровождаются в обязательном порядке жертвоприношением и устройством трапезы. Совершивших хадж тор-

жественно встречают в аэропорту многочисленные родственники и друзья, оказывая почести, как высоким гостям. Человек, совершивший хадж, пользуется большим уважением у родственников, является авторитетным членом среди родственных семей. Происходят изменения в образе жизни паломника. Однако по личным наблюдениям автора, есть случаи, когда человек, совершивший хадж, по прошествии определенного времени вновь возвращается к привычному образу жизни, не соответствующему представлениям о хаджи.

Анализируя религиозную ситуацию в период независимого развития страны, необходимо отметить возросшую исламизацию общества и формирование новой идентичности на базе исламских ценностей<sup>1</sup>. Также к 2014 г. в Кыргызской Республике зарегистрировано 68 мусульманских центров, фондов и объединений, занимающихся образовательной, просветительской, благотворительной деятельностью и строительством культовых объектов»<sup>2</sup>. Согласно полевым исследованиям, можно судить о всевозрастающей роли ислама в частной и общественной жизни населения Кыргызстана, в том числе и у киргизов. В результате активной деятельности последователей различных течений в исламе, в том числе радикального и экстремистского толка, появились субгруппы внутри ислама. Сегодня можно констатировать о наличии конфликтного потенциала между последователями различных исламских течений, с одной стороны, и между

<sup>1</sup> Эсенаманова Н. Ислам в Центральной Азии: история и современность. Бишкек, 2003; Курбанова Н.У. Религия в общественно-политической жизни Кыргызстана. Она же. Ислам в современном Кыргызстане.

<sup>2</sup> Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014-2020 годы. Бишкек. 2014. С.53.



ними и государством – с другой. Рассмотрение этих вопросов выходит за рамки целей и задач данной статьи.

Подводим итоги. Современная религиозная обрядовая жизнь киргизского народа представляет собой сложное этнокультурное явление. Несмотря на то, что в прошлом веке в период социалистической трансформации в среде киргизского народа, так же как и других народов Советского Союза, проводилась мощная государственная атеистическая политика, он сумел сохранить базовые ценности религиозной культуры и практики.

Это в свою очередь послужило источником возрождения религиозного сознания в период государственного суверенитета. В системе обрядовой жизни религиозная составляющая является богатым и эмоциональным аспектом культуры. Она имеет большое значение в духовном воспитании подрастающего поколения, оказывает большое воздействие на формирование морально-нравственных устоев человека и группы. Такая потребность, видимо, сохранится в обозримом будущем, превращаясь в один из действенных факторов социальной жизни киргизского народа.



Елена Ларина

## ИЕРОТОПИЯ СВЯТЫХ МЕСТ И НОВЫЕ ОСНОВАНИЯ КАЗАХСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*Пусть питается сердце любовью,  
Одеждой счастья укуруется тело.  
Силой любви хочу возвыситься  
И птицей опуститься на веточку сознания<sup>1</sup>.*  
(Ахмет Ясави)

Религиозное мировоззрение и религиозный ландшафт в исламе трудно представить без сакрального пространства, которое включает в себя места почитания святых (*аулие*<sup>2</sup>), мечети и «храмовое сознание», родники и деревья, пещеры и горы и ритуальные практики вокруг мест почитания. Казалось бы запрещенные в классическом исламе, эти элементы духовной и обрядовой жизни распространены в исламской цивилизации повсеместно и при этом имеют выраженную связь с национальной идентичностью. Формирование представлений о родной земле у казахов происходило не только через экономическое и политическое освоение территорий, но в том числе через сакрализацию населенного пространства. Этот процесс по-разному происходил в разные исторические эпохи. Переломными моментами стали советский период с его железными тисками атеизации и религиозным минимализмом и постсоветский период с религиозным возрождением и поиском национальных сущностей.

<sup>1</sup> *Ходжа Ахмет Ясави*. Хикметы. Изложение перевода с чагагайского Н.Ж. Сагандыковой. Алматы, 2004. С. 92.

<sup>2</sup> Аулийа' – коран.: «приближенный друг Аллаха».

Тема сакрального пространства казахов многогранна, и некоторые ее аспекты уже представлены в моих работах<sup>3</sup>. В данной статье мне бы хотелось обозначить типы, а точнее топосы, на основе общих образов сакральных мест и исследовать их роль в коммеморации исторического прошлого казахов в коммеморативных практиках, направленных на сохранение памяти об исторических событиях и вовлечение индивидумов в коннективные сети, в сообщества, обладающие этой памятью и воспроизводящие ее. В антропологии эта проблематика эссенциализирована в работах Мориса Хальбвакса и Клода Леви-Стросса<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Религиозный фактор в формировании национального самосознания среднеазиатских народов // Прошлое и настоящее этнологических исследований: сборник научных статей, посвященных 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова. М., 2011. С. 230–243; Национальное самосознание и традиционные социальные институты в Центральной Азии // Вестник Московского университета. Сер. 8: «История». 2012. № 4. С. 66–90; «Надо Жир Тенгри молиться – он травы даст»: траволечение у казахов // Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем. К юбилею доктора исторических наук профессора Клавдии Ивановны Козловой: сб. науч. ст. М., 2012. С. 213–221; Полевые заметки этнографа // Боркин Л.Я., Ганнибал Б.К., Голубев А.В. Дорогами Петра Симона Палласа (по западу Казахстана). СПб.–Уральск: Евразийский союз ученых, 2014. С. 281–299; Материалы к изучению культа святых у казахов (на примере Западно-Казахстанской области) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 5. С. 109–118; Ларина Е.И., Наумова О.Б. Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов. М.–СПб., 2016. Глава «Религиозный ландшафт».

<sup>4</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007; Levi-Strauss C. L'efficacité symbolique // Revue d'histoire des religions. 1949. No. 1. P. 5–27.

При наблюдении не только за ритуальными практиками на святых местах, но в первую очередь за их созданием я основывалась на концепции иеротопии, предложенной А.М. Лидовым: «Иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который в процессе осознания себя духовным существом вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с внешним миром. Создание сакральных пространств можно сравнить с изобразительным творчеством, также относящимся к визуальной культуре и неосознанно проявляющимся на самых ранних этапах формирования личности»<sup>1</sup>. Сакральные пространства рассматриваются как невещественные и одновременно реально существующие в центре универсума – мира как целого, они являются плодами ума и рук человеческих. Мне вспоминались исследования о театре, выросшем, как известно, из сакральных ритуальных практик, перформативности искусства. Мои полевые исследования давали богатый материал о перформативности создания новых и возрождении старых сакральных мест. Общество задавало рамки для их конструирования, и вместе с тем перформативность проявлялась через выражение человеком себя, пусть даже и путем нарушения общепринятых норм. Американская исследовательница гендера Джудит Батлер, изучая перформативный характер идентичности, делает акцент на воплощении (embodiment), то есть подчеркивает перформативный характер идентичности, проявляющийся в процессе воплощения культурных и исторических возможностей. Эти перформативные акты носят ритуальный и нередко публичный характер, постоянно повторяются, и поскольку это

происходит зачастую в публичной сфере, то они включают в себя двустороннюю коммуникацию. Исследовательница театра Эрика Фишер-Лихте подчеркивает, что как общественные структуры влияют на эти ритуальные акты, так и отдельные индивиды с помощью перформативных действий могут влиять на эту ситуацию<sup>2</sup>. Вспоминая об этом, я обращала особое внимание на индивидуализации, сотворчество индивидуумов в этом процессе.

Для написания статьи мною используется собранная в экспедициях база данных по святым местам казахов, компактно проживающих на территории Российской Федерации по всему пограничью с Республикой Казахстан, Западного и Южного Казахстана. Пожалуй, практически невозможно сегодня подсчитать общее число таких мест – буквально каждый даже малый населенный пункт обретает своих реальных или виртуальных предков. Стихийно начавшаяся народная «канонизация» привела к созданию широкой сети *мазаров* и сакрализации пространства. Не вызывает сомнения, что и в прежние времена значимых мест было немало, а забвение многих из них стало следствием секуляризации сознания и атеистической пропаганды в XX в. Государственная политика атеизации имела свое конструктивное продолжение в итоговых документах и отчетах, зачастую сфальсифицированных в соответствии с поставленными задачами специальными учреждениями (в первую очередь Советом по делам религий) и неадекватных реальной ситуации на местах. Содержание документов тоже дает интересные наблюдения, например, стремление занизить численность почи-

<sup>1</sup> Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 10.

<sup>2</sup> Fischer-Lichte E. The Transformative Power of Performance. Routledge, 2008; Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. М., 2015.

таемых мест в регионе. На 1962 г. по Казахской ССР насчитывалось 23 «святых места». Немаловажна их концентрация – «из 23 “святых мест” 19 были расположены в Южно-Казахстанском крае. Мавзолеи “Ходжа Ахмет Ясави” (Рис. 1), мазары “Арслан-баб” (Рис. 2), “Аулие-Ата Кара-хан”, “Шомансур”, “Айша-биби”, “Бабадаахатун”, имевшие статус памятников старины, были популярны как места паломничества не только у мусульман СССР, но и у зарубежных. По мнению уполномоченного Совета по делам религий Казахстана по Южно-Казахстанскому краю, меры, предпринятые партийными организациями края в соответствии с постановлением ЦК КПСС “О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»” дали положительные результаты: паломничество к ним значительно сократилось, большинство из них закрыто»<sup>1</sup>.

На сегодняшний день практически невозможно подсчитать все сакрализованные места. Метафорой их количества можно считать разъяснения моей подруги из Шымкента о счастливых автомобильных номерах: «В Шымкенте счастливые номера – 777, а в Актау 362, потому что в Актау 362 святых»<sup>2</sup>.

Культурный скачок в религиозной жизни произошел в связи с поворотом государства в религиозной политике в 1987 г. и законодательством периода перестройки, в первую очередь – с за-

коном СССР от 1 октября 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях» и законом РСФСР «О свободе вероисповедания» 25 октября 1990 г., в Казахстане – «Закон о свободе вероисповедания и религиозных объединениях» от 15.01.1992 г. Постсоветский период в регионе стал также временем сакрализации исторического пространства в новых государственных границах. Это время активного поиска национальных героев и помещения их в исторический контекст. Места захоронений реальных или вымышленных исторических персонажей превращаются в святые места, а сами герои становятся *аулья*. Традиционное религиозное мировоззрение довольно быстро впитало в себя новшества и вписало такие святые места в исламский контекст и представления о святости, поскольку конфессиональная среда, в которой формировалось религиозное сознание современных казахов, складывалась на традиционной основе почитания святых мест.

В научной литературе существует дискуссия о понятии «святой» в исламе<sup>3</sup>. Главными доводами оппонентов являются утверждения, что в исламе нет института легитимации святых, мусульманские святые никакими специальными решениями не утверждаются, в исламе нет процедуры определения святости того или иного человека, нет официальных дней и ритуала почитания и т.д. Тем не менее культ святых традиционно является одной из форм бытования ислама, сочетающего в себе различные религиоз-

<sup>1</sup> Ахмадуллин В.А. Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности. М., 2016. С.103.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. г. Шымкент, Республика Казахстан, май 2014 г. Очевидно, что «777» связано с выигрышем в азартные игры, в казино – карточная игра Блэк-джек. Шымкент и юг Казахстана казахи даже называют «Техас», вкладывая в это негативные контаминации – азарт, жизнь на показ, страсть к деньгам и прибыли.

<sup>3</sup> Абашиев С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 5–7; Терлецкий Н.С. Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. I. СПб., 2007. С. 71–98.



Рис. 1. Семейная фотография на память у мавзолея Ходжа Ахмета-Яссави в г. Туркестане. 2014 г. Фото автора



Рис. 2. Туристическая группа школьников на фоне мавзолея Арыстан-баб. 2014 г. Фото автора

ные представления. Исторический ход времени трансформировал представления о единобожии и ауля, выступающих посредниками и заступниками между верующими и Всевышним. Тем не менее независимо от споров эта сущность является неотъемлемой для религиозного мировоззрения мусульман, она как живой организм развивается и видоизменяется.

**Гордость нации.** Общезначимые объекты почитания регионального и, можно утверждать, национального уровня концентрируются в Южном Казахстане. Среди казахов на протяжении XIX–XX вв. утверждалась идея «малого хаджа», связанного со святыми местами Казахстана в гг. Туркестане (мавзолей ходжи Ахмеда Ясави, основателя суфийского братства йасавийа, ставшего опорой в распространении ислама в кочевой среде, могила хана Аблая, на время объединившего все жузы), Тараз с могилой дочери ученого и поэта XI в. Сулеймана Бакыргани – Айша-биби, Сузак с могилами суфия и богослова Ата-баба и распространителя ислама Мухаммада ибн ал-Ханафия, могила наставника Ахмеда Ясави и проповедника Арыстан-баба в Отраре и др. Роль этих мест признавалась даже в советский

период, а главным обоснованием становилась историческая ценность архитектурных сооружений – мавзолеев, которые часто включались в музейные комплексы и брались под охрану государства. Эти памятники стали безусловным символом национальной истории и исторической памяти, включены в национальную концепцию в суверенном Казахстане, по словам президента Казахстана Н.А. Назарбаева, «они образуют каркас нашей национальной идентичности»<sup>1</sup>. Яркой иллюстрацией такого положения дел можно считать процитированную статью Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» от 12 апреля 2017 г. как части национальной идеи «Мәңгілік ел» («Вечное государство») и стратегии Казахстан-2050, в которой выдвигается приоритетная задача модернизации общественного сознания, создание собственной национальной символики, «культурно-геогра-

<sup>1</sup> Назарбаев Н.А. 12 апреля 2017 г. Статья главы государства «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» Официальный сайт Президента Республики Казахстан. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya) (дата обращения: 22.01.2018).

фического пояса святынь Казахстана» как центрального звена новой модели культурного и экономического роста, конкурентоспособности культур<sup>1</sup>. В рамках реализации положений этой статьи в мае 2017 г. при Министерстве культуры и спорта был создан Научно-исследовательский центр «Сакральный Казахстан» под руководством Берика Абдыгалиулы. Центр выпустил и в январе 2018 г. в библиотеке Академии государственного управления при президенте РК презентовал книги «Общенациональные сакральные объекты Казахстана» и «Региональные сакральные объекты Казахстана»<sup>2</sup>. Всего в список включено 685 мест, из них 185 – регионального масштаба. Это довольно любопытный факт – подключения государства к такой религиозной проблеме. В авраамических религиях – христианстве и иудаизме ведущую роль в сакрализации чего-либо играет церковный собор, коллегиальное решение духовенства. Причем отношение церкви к «народным» святым местам довольно неоднозначное. В исламе такой регламентирующей институции нет. В Казахстане эту роль взяло на себя государство. Список святых мест был составлен по итогам выездов на места, консультаций с краеведами; он включает в себя не только места, освященные исламом, но и древние историко-культурные памятники, например петроглифы. Авторы изданий предложили разделить

сакральные места на следующие типы: «особо почитаемые памятники природного наследия», «археологические памятники и средневековые городские центры», «религиозные и культовые объекты, являющиеся местами поклонения», «сакральные места, связанные с историческими личностями», «сакральные места, связанные с историческими и политическими событиями».

«Несвятые святыне»<sup>3</sup>. Собранный во время экспедиций материал позволил составить представление о новых святых местах. Большинство из них возникло в местах со слабой религиозной традицией в силу удаленности от традиционных религиозных центров, большей степенью вовлеченности в процессы модернизации и политику атеизации. Их объединяет то, что они возникли вокруг могил адептов ислама XX в., проживавших в данной местности, и носят локальный характер. Наиболее типична такая ситуация для Западного Казахстана и приграничной полосы России с компактным проживанием казахского населения.

В каждом сельском населенном пункте Западного Казахстана, где я работала в составе экспедиции «По маршруту Палласа», я фиксировала могилы ауля<sup>4</sup>. Например, в ауле Егиндыколь

<sup>1</sup> Выражаю благодарность доктору исторических наук, доценту кафедры гуманитарных дисциплин Университета «Астана» Ж.С. Мажитовой за указание на этот концептуальный материал.

<sup>2</sup> Одобрен список 685 сакральных мест Казахстана // Kazinform Международное информационно агентство. 30 января 2018 г. [Электронный ресурс] // URL:

[http://www.inform.kz/ru/odobren-spisok-685-sakral-nyh-ob-ektov-kazahstana-berik-abdygaliuly\\_a3138291](http://www.inform.kz/ru/odobren-spisok-685-sakral-nyh-ob-ektov-kazahstana-berik-abdygaliuly_a3138291) (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>3</sup> Так называлась книга ныне епископа Русской православной церкви Тихона (Шевкунова), впервые изданная в 2011 г. и ставшая интеллектуальным бестселлером не только в среде православных верующих. Захватила эта книга и меня. Название книги настолько подходит к описываемым ниже сюжетам, что я решила не просто им воспользоваться, а тем самым предложить читателю существенную аналогию.

<sup>4</sup> Об экспедиции см. *Боркин Л.Я.* Памятные дни П.С. Палласа (1741–1811) в Палласовке: 8–12 сент. 2011 г. // Историко-биологические исследования. Т. 4. № 1. СПб., 2011. С. 118–124; *Боркин Л.Я.* Вторая российско-казахстанская комплексная экспедиция «По маршруту академика П.С. Палласа», западный Казахстан, 2012 // Историко-биологические исследования. Т. 4. № 4. СПб., 2012. С. 112–117; *Боркин Л.Я., Ганнибал Б.К., Голубев А.В.* Дорогами Петра



Рис. 3. Могила Атеш-ата. А. Узынколь, Жаныбекский р-н, Западно-Казахстанская обл. 2012 г. Фото автора

Каратобинского района почитают Сулейман-ата (1872–1941) и Едиге-аулие (1850–1926), в ауле Жанибек Жанибекского р-на – Атеш-ата (Губайдулла Габдулахат, 1890–1978 (Рис. 3, 4), в Урде Бакейордынского района – Сулеймана хазрата и его брата Сагиха, в а. Жанаказан Жанакалинского района – Наджмеден-ата (Мухамбет Наджмеден, 1892–1987), в а. Тайпак Акжайыкского р-на – Арыстан-аулие (ум. 1976).

Только могилы Сулеймана хазрата и Сагиха имеют давнюю историю, причем мнение жителей Урды о времени их жизни расходятся примерно на три века: «Они жили до XVIII века, точно». Особенностью поклонения этим могилам является не только их возраст и давность паломничества, но и известность – к ним активно и в наши дни приезжают казахи из Волгоградской области России. Остальных ауля объединяет то, что время их жизни пришлось на советскую эпоху. Это были люди с религиозным мировоззрением, муллы, которые знали Коран, молились, держали пост и даже силой мысли могли оказывать про-



Рис. 4. Могила Арыстан-ата. А. Тайпак, Западно-Казахстанская обл. 2010 г. Фото автора

тивоедействие партийным функционерам, проводившим политику атеизации, некоторые прошли сквозь террор (например, Едиге-аулие как сын муллы был сослан на шахты в Усть-Каменогорск). Они также являлись целителями (*емши*), способными исцелять любые болезни, в том числе психические расстройства (последнюю способность лечить «умалишенных» информаторы подчеркивали с особым почтением).

Образ Сулейман-ата вобрал в себя типические черты аулие постсоветского времени. Эмоционально яркими были рассказы об общении с Сулейман-ата во снах целительницы Инди-апа (Миндибике Салимгиреева, 1949 г.р. Сулейман-ата умер до ее рождения) из а. Егиндыколь, которая начала практику целительства после лечения раковой опухоли (Рис. 5)<sup>1</sup>.

Сулейман-ата убедил делать операцию: «Я лежала в больнице в г. Орске Оренбургской области. Приняла решение отказаться от операции и уйти из больницы. Осталось переночевать одну ночь с 28 на 29 августа. Мне не спалось. Около 5 утра как будто в тумане увидела Сулейман-ата и по бокам двоих мужчин. Они говорили, что надо сделать операцию. Сулейман-ата показал мне мою опухоль: шар на ладони держал. Я плачу, что не буду делать. А потом Сулейман-ата исчез, а стоят два доктора. Я говорю, что не буду делать операцию. Они спрашивают: «Ты сон видела?» Операцию сделала и выздоровела. Потом той сделала в благодарность, деньги в мечеть отнесла». Сулейман-ата стал *аруаком*, духом-покровителем Инди-апа. В дальнейшем он наставлял целительницу во сне (*аян-беру*), рассказывал, какой человек к ней придет, и чем болеет (причем ни он, ни Инди-апа не знают названия болезней в медицине), и какими травами надо лечить. Он является на фоне сияющей Луны, вырывает растения, и тогда Инди-апа знает, какое растение надо взять. Наяву просто идет и срывает это растение. Инди-апа рассказывает: «В 1986 г. лежала в больнице в г. Орске и снился Сулейман-ата. Он сказал, что у Мусин Бекен бидуана – рак желудка. Я спросила: “Что мне делать?” Он ответил: “Надо подоить черную



Рис. 5. Мечеть Арыстан-ата, потроенная Булатом Хасиным. А. Тайпак, Западно-Казахстанская обл. 2010 г. Фото автора

собаку (*ит акай*) и дать ее молоко”. – “Укусит же меня”, – сказала я. – “Надо надеть намордник”. А человек не должен знать, что я даю собачье молоко. Надо дать 1 харам (запрещенное. – *Е. Л.*) и 1 халяль (разрешенное. – *Е. Л.*) – молоко собаки и молоко коровы. Я не успела это сделать. Тот человек уехал в Москву в больницу и умер. А Рекс как раз оценилась, собака Ерпая. Я-то еще в больнице лежала. Не успела...»

В Егиндыколе на кладбище (зиарате) есть его могила, которая почитается как могила святого (аулие). Вообще-то кладбище образовалось вокруг его могилы позднее. У казахов было принято шаманов хоронить отдельно, в указанном ими месте. Так и Сулейман-ата заранее пошел на пустырь, забил колышек и наказал: «Завтра я умру, похороните меня там. Насыпьте только мел. Так и вышло на следующий день». Когда позже умер его сын, Ельаман-агай, он попросил похоронить себя позади могилы отца; перед могилой баксы или по бокам могил не делали. Так постепенно образовалось кладбище.

Многие аулие обладали даром предвидения и сверхспособностями, могли творить чудеса. На-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. А. Егиндыколь, Каратобинский р-н, Западно-Казахстанская область, октябрь 2010 г.



пример, Инди-апа назвала Сулейман-ата *аркалы*. Так у казахов называют людей с особыми способностями вроде экстрасенсов. Аркалы чувствуют друг друга, обладают особой силой кителе. Существует своего рода иерархия: аркалы («экстрасенс») – емши, саныкши (целитель, костоправ) – баксы (шаман) – аулие (святой) – машаик («чистейший ангел», в переводе Инди-апа). Вот Инди-апа и Сулейман-ата чувствуют друг друга, они – аркалы, они же и емши. В ауле до сих пор рассказывают о чудесах, которые мог творить Сулейман-ата. Он мог вызывать дождь на три дня, «управлял всеми джиннами и пери». «В 1937 г. были репрессии. Тогда всех мулл арестовали и отвезли в Уральск в центральную тюрьму. Он там сидел. У них не было кумана (кувшина. – *Е. Л.*). Он сделал так, что у них в руках появился куман. Охранники сами выпускали его делать дарет (омовение. – *Е. Л.*). Открывалась дверь, он делал дарет и заходил обратно молиться». Сулейман-ата, говоря современным языком, обладал способностью внушения и гипноза. Впоследствии его выпустили из тюрьмы. О расправе Атеш-ата со своими обидчиками ярко рассказывают в ауле Жанибек Жанибекского района – в ответ на угрозы об аресте и высылке он лишил обидчика, партийного функционера, возможности ходить в туалет, и вернул ее только после просьб и извинений со стороны последнего: «Секретарь райкома партии сказал ему: “Зачем у людей деньги берешь? Лечишь?” – и прислал милицию. Атеш-ата передал привет секретарю, и тот перестал ходить “по-маленькому”. Мучился, а потом вспомнил и отправил свою мать к деду. Тот говорит: “Со мной не надо шутить”. Секретарь больше никогда к нему не подходил. Потом секретарь стал ходить в туалет»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. А. Жанибек, Жанибекский р-н, Западно-Казахстанская обл., май 2012 г.

Едиге-аулие пригвоздил к земле двух воришек, хотевших забрать «сундук полный денег» (ящик для садака. – *Е. Л.*) с его могилы в урочище Едиге на р. Калдагайта, в 35 км от аула Егindyколь; также он «управлял джиннами, пери. Он дома сидит, а те все делали»<sup>2</sup>.

В ауле рассказывают еще одну историю: жил некий Шанау. Он «всегда писал домаллак арыз (анонимки). Сулейман-ата знал, что это он. Сказал: “Я мог тебя превратить в осла и привязать у дома. Но я этого делать не буду, не хочу брать грех на душу. Но ты за все ответишь потом”. Сулейман-ата был физически очень сильным человеком: “В телегу не садился никогда”. Обо всем этом мне рассказал внук Сулейман-ата Ельман Нагметов (1961 г.р., иссык)», – говорила Инди-апа (**Рис. 6**).

Подвижничество, образованность, помощь талантливым людям также отличали будущих святых. Обычно эта поддержка, «призыв» осуществляется в нынешних снах современников, но и при жизни они оказывали реальную помощь. Например, рассказывают, что Сулейман-ата лично отвез будущего поэта и ученого Кажима Жумалиева (1907–1968) в интернат в Оренбурге на «ардуане» – телеге верблюжьей. «Его сначала не приняли. Хотел утопиться в Урале»; «У Сулейман-ата было очень много книг, Куран, другие. Безбожники топтали книги, поэтому он обмотал их войлоком и где-то зарыл».

К могиле Сулейман-ата приходят разные люди со своими нуждами и просьбами, ночуют, ставят масляный светильник, сделанный из палочек камыша (чакына), обернутых промасленной ватой. Рассказывают о предпринимателе Сангидулле, который «в советское время работал в

<sup>2</sup> Там же. А. Егindyколь, Каратобинский р-н, Западно-Казахстанская обл., октябрь 2010 г.

Чигарлаке в комсомоле, поэтому у него дела не шли». А вот наладились дела после того, как он поставил могильный камень кулпытас на могиле Сулейман-ата.

Методы лечения аулие при жизни были различными – лечили чтением сур Корана, травами, различными настойками, жиром животных (собак, барсуков или волков), однако главным средством оставалось чтение Корана. Их могилы теперь почитаются как могилы святых, к ним устремляются с самыми разными целями и надеждами, могилы отмечают традиционными атрибутами – шестами с белой материей или покрывают белой материей, привязывают к элементам мазара, у некоторых сжигают траву адраспан (гармала обыкновенная), наделяемую особыми, сакральными свойствами, на могилах оставляют садака. Эти места благоустраивают, строят красивые мазары и даже мечети, например, на могиле Арыстан-аулие в Тайпаке мечеть с магазином и кафе построил местный фермер Булат Хасин (1957 г.р.): «Имама привез – ваххабит оказался. Он другого привез. Сам мечеть построил и люди помогали деньгами»<sup>1</sup>.

Кстати, хотелось бы отметить, что обет строительства или ремонта мечети весьма распространен по всей Центральной Азии; как правило, он дается более или менее состоятельными людьми, попавшими в неприятные обстоятельства или тяжело заболевшими и преодолевшими эти неприятности. Ныне здравствующие родственники даже организуют паломнические группы, как, например, на могилу Наджметдин-ата. Несомненной этнографической удачей стала неожиданная встреча у могилы Атеш-ата с его внучкой Абдрахмановой Розой Бисеновной, проживаю-



Рис. 6. Целительница-емши Индий-апа. А. Егиндыколь Каратобинский р-н, Западно-Казахстанская обл. 2010 г.  
Фото автора

щей в Алматы и заехавшей к могиле деда по пути в Жанибек, где ее одноклассники собирались отметить юбилей выпуска из школы. Возможности разговоривать долго не было, но Роза Бисеновна сказала главное: «Атеш-ата никакой не баксы. Он в медресе учился, он для нас молда был, не баксы. Это у узбеков называют баксы. Он читал Коран. Кто читает Коран, тот чистый человек, многое видит». Аналогично высказывание Кульшат Есеновны из а. Жанаказан о Наджметдин-ата: «Сейчас его аулие-ата называют. А раньше – молда. Я на его могилу по пятницам хожу. В прошлом месяце ходила. Когда хожу на зиарат к могилам родственников, то тоже к нему иду. Просто верили ему. Когда плохой сон вижу, то тоже к нему иду»<sup>2</sup>. Эти высказывания позволяют говорить о том, как почитаемый аулие наделяется в общественном мнении новыми сакральными чертами, усиливающими его влияние на потомков. Имам мечети в Жаныбеке Куспанов Асыланбек Курмангалиевич знает об Атеш-ата, но в отношении к почитанию святых мест стоит на

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. А. Тайпак, Акжыкский р-н, Западно-Казахстанская обл., май 2012 г.

<sup>2</sup> Там же. А. Жанаказан, Жанакалинский р-н, Западно-Казахстанская обл., май 2012 г.

позициях классического ислама: «Отношение к ним? Аулие надо уважать, почитать, но молиться не надо. Аллах выше всех. Здесь был “Ата жол”, но народ понял, что Аллах только поможет. Как турист, по своей воле – пожалуйста. Посредников не должно быть с Аллахом. Когда ходим на зиарат, Коран надо почитать. Родители ничем не могут помочь, теперь им помогать надо (речь идет о предках, в том смысле, что надо молиться за них. – Е. Л.). Лекари, целители есть, они заблуждают от религии»<sup>1</sup>.

Особое место в исторической памяти казахов занимает первый секретарь Центрального Комитета компартии Казахстана Динмухамед Ахметович Кунаев (1912–1993). Мне не раз приходилось слышать о том, что «этот человек святой». В Уральске водитель такси сам начал разговор о Кунаеве, назвав его «святым»: «Его когда арестовывать приходили, у него личный только телевизор был новый, ему на день рождения подарили»<sup>2</sup>. После событий 16 декабря 1986 г. – студенческих волнений и в целом общественных протестов после отстранения 11 декабря Кунаева и назначения главой республики Геннадия Колбина в итоге которых республику возглавил Н. Назарбаев, Д. Кунаев некоторое время находился под арестом, был проведен обыск в его кабинете, а в 1987 г. его вывели из Политбюро. Именно эти события небезосновательно стали отправной точкой в окончательном формировании образа Д. Кунаева как человека аскетичного, радеющего за казахский народ, невинно пострадавшего и даже преданного более молодыми соратниками. Об этом говорят много и охотно. В республике немало мест, связанных с именем



Рис. 7. Мечеть Кунаева в Шымкенте. 2014 г. Фото автора

Кунаева, в Алматы есть замечательный Дом-музей. А вот в Шымкенте есть интересный объект – мечеть и мемориальный дом одновременно (Рис. 7).

В доме журналиста Даулета Исабекулы, построенном в 1969 г., по его рассказам, ночевал Д. Кунаев во время визита в Южный Казахстан. В 1999 г. хозяин дома в память об этом событии и в честь Динмухамеда Ахмедовича дом преобразовал в мечеть – достроил необходимое, обозначил михраб, одновременно на стенах расположен фотоматериал, вырезки, книги, связанные с Кунаевым. Теперь это мечеть Кунаева. Каждое 2 августа, в день смерти Д. Кунаева, Даулет-ага

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. А. Жанибек, Жанибекский р-н, Западно-Казахстанская обл., май 2012 г.

<sup>2</sup> Там же. Г. Уральск, Казахстан, 2012 г.

устраивает ас-беру – моление и поминки. Таким образом, повсеместные представления о личности Кунаева приобретают сакрализованное воплощение в виде мечети, ярко демонстрируют храмовое сознание мусульман<sup>1</sup>.

Процесс сакрализации в полную силу отражает формирование исторической памяти. Сохранение памяти, уважения к достойным предкам, даже с учетом ее избирательности (среди новых святых пока еще я не встречала коммунистов, партийных и государственных деятелей за исключением Д. Кунаева) – насущная потребность современников. Срабатывает и еще один фактор, обозначенный врачом амбулатории а. Жанаканзан Кульшат Есеновной: «Совсем все исключать нельзя. Если неврологический стресс, я бы не возражала. Целитель – это тот же психолог. Туда ходят, чтобы успокоиться. Почему люди должны ходить на могилки? Есть связь. Бранный человек ничего не может сказать, а там поплачешь, поговоришь, когда на душе тяжело. Душевные раны не вылечишь».

**Легендарный путь батыров.** Особую группу святых мест составляют могилы храбрых воинов, батыров. На таких могилах нередко строят мазар, но гораздо чаще можно увидеть образный бюст или конную статую. Образ не только храброго воина, но и мужчины-джигита неразрывно связан с конем. Этот топос повсюду – в поговорке «Конь – крылья джигита», в пожелании «держаться на коне», в «жертвоприношении» коня на

согум. Конных скульптур в Казахстане так много, что сами казахи немного иронизируют по поводу численности конных памятников, а на сайте казах.ру даже создан блог «Конные памятники Казахстана», в котором силами энтузиастов ведут учет этих скульптур<sup>2</sup>. Батырам посвящаются конференции, для наследия некоторых из них создаются специальные институты, их именами называются населенные пункты, как, например, в честь Суранши-батыра, возглавлявшего противостояние кокандскому хану в XIX в.<sup>3</sup> Немало таких мест попадалось на моем пути, но здесь мне бы хотелось остановить внимание на двух эпизодах.

В Новоорском районе Оренбургской области значимым местом почитания, а также центром этнокультурных мероприятий казахов стала могила Естекбай-батыра (1650–1725), второе имя которого – Атай-батыр. Она находится недалеко от с. Чапаевка. Все казахи могут рассказать о нем предание, которое я услышала от Батырхана Кудайбергеновича Манакова<sup>4</sup>: «Около 1725 г. Естекбай-батыр победил джунгар на реке Баузда, означает резня. У джунгар кони в реке вязли. Естекбай приказал коней убить, а мясо раздать бедным, джунгар же отпустить. Больше они сюда не приходили. Мы ему памятник поставили, папа значение этому придал, тогда уже пошло. Могила обладает целительной силой. Лечит суставы. Надо переночевать с 18 на 19 августа». Рядом с мазаром установлен памятный знак (Рис. 8).

<sup>1</sup> Известно, что в отличие от христианского храма мусульманская мечеть не является местом пребывания Бога и не освящается – мусульмане могут и должны совершать обрядовые ритуалы и вне мечети. Тем не менее Ш.М. Шукуров убедительно показал, что для христиан, мусульман и буддистов храмовое сознание является неотъемлемой частью религиозного сознания, философии и практик (*Шукуров Ш.М. Образ храма. Imago temple. М., 2002. 496 с.*).

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://kazakhs.kazakh.ru/kazakhs/2708.php> (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>3</sup> Батыр Бабалардын сара жолы. «Суранши батыр – халык батыры» – атты республикалык ғылыми-практикалык конференциянын материалдары. Шымкент: «КІТАП» ЖШС, 2012. 312 б.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора. Г. Новоорск, Оренбургская обл., Россия, август 2018 г.



**Рис. 8.** Памятник народным героям показывает Б.К. Манаков. Новоорский р-н, Оренбургская обл. 2017 г. Фото автора



**Рис. 9.** Памятник Естекбай-батыру на месте сражения. Новоорский р-н, Оренбургская обл. 2017 г. Фото автора

Памятник обладает яркой особенностью. Он объединяет имена батыра Естекбая Бесбаева (1650–1725), Героя Советского Союза Акбаува Уразака (1908–1986) и кавалера трех орденов Славы Шушаева Бахтубая (1916–1980), то есть поставлен казахским народным героям, выходцам из этих земель, жившим на этих землях и прославившим их.

На месте предполагаемого сражения находится еще один памятник, связанный с именем батыра (**Рис. 9**).

Манаков Маданиет Ахметович (1933 г.р.) – известный в области человек – возглавлял несколько школ в районе, председатель Новоорской районной общественной культурно-просветительной организации казахов «Достык», одно время был имамом в Новоорской мечети. Он возглавил инициативную группу по созданию памятника: «По просьбе потомков Естекбая Бесбаева и жителей района и по решению оргкомитета от 02.04.2014 г., согласно протоколу заседаний Караганского, Чапаевского, Горьковского и Новоорского поселковых советов, на границе Караганского, Чапаевского, Горьковского сельсоветов и Новоорского поссовета было решено

установить памятный знак народному герою Естекбаю-батыру и указатель к его могиле, чтобы каждый желающий мог почтить память великого батыра. Открытие памятного знака “Батыр Ата” состоялось сегодня – 19 августа 2014 г. в 11.00 часов. Это дань памяти тем, кто защищал свою землю, не жалел свои жизни», – сказано на сайте администрации Новоорского района<sup>1</sup>. Памятник был поставлен на предполагаемом месте сражения, а неподалеку на зиярате находится могила батыра, которая почиталась задолго до активных действий по увековечиванию его памяти, причем на региональном уровне. На Оренбургском телевидении в дни мусульманского поста проходил сюжет со следующим текстом: «На востоке области за Новоорском расположена могила святого Естекбай-батыра – великого воина XVI–XVII вв. Он был воином при жизни и, как говорят, после смерти защищает слабых. К могиле и сейчас приходят помолиться паломники. Камил Гайфуллин – краевед, говорит, что Естек-

<sup>1</sup> Никто не забыт, ничто не забыто. Пресс-служба администрации Новоорского района. 19 августа 2014. [Электронный ресурс] // URL: <http://mo-no.orb.ru/news/view/11906> (дата обращения: 22.01.2018).

бай-батыр как национальный герой признан народом национальным святым для всех казахов. Сотни лет сюда приезжают поклониться паломники из Кустанайской, Актюбинской, Уральской областей<sup>1</sup>. Множество смыслов содержит в себе это высказывание: подчеркивается воинская доблесть Естекбая, магическая сила, направленная на защиту слабых после жизни, целительские способности, указывается на общеказахскую канонизацию, хотя очевидно, что имя батыра может быть известно даже не всем казахам Младшего жуза. По рассказам людей старшего возраста, в их детстве о могиле знали, но паломничества не было, святым батыра не называли.

В ауле Каржан Шымкентской области в 2004 г. провели раскопки и поставили мавзолей Жаксыгул-батыру, второе имя которого, Мерген, означает «стрелок» (Рис. 10).

О ходе работ рассказывали так, что 13 июня 2004 г. приступили к археологическому исследованию могилы, но внезапно налетел смерч, вырвал росший тут же терек (тополь), лопаты из рук археологов. Старейшины из аула Турбат (аулы Каржан и Турбат расположены по берегам реки Келес) сказали, что надо барана резать, поминальные лепешки-шельпек печь, Коран читать. Ритуал провел самый старый мулла. Тогда удалось провести раскопки; слева от воина лежала пика, он был в кольчуге, которую «по кусочкам разобрали местные жители на тумары (обереги. – Е. Л.), бесики (колыбель; как магический оберег в колыбель. – Е. Л.), чтобы сила батыра передалась»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Назарова К., Золотарев Ю. Продолжается священный месяц Рамадан. Сайт ГТРК «Оренбург». ([Электронный ресурс] // URL: <http://orenburg.rfn.ru/news.html?id=17613&date=09-09-2009> (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. А. Каржан, Шымкентская обл., Южно-Казахстанская обл., май 2014 г. Торбек Касымбекулы.



Рис. 10. Мавзолей Жаксыгул-батыра. Окрестности а. Каржан, Кзылгургтский р-н, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора

Подчеркивалось, что батыр принадлежал к роду дулат, члены которого проживают в этой местности. Он участвовал во многих сражениях в войске Жангир-хана, самым известным из которых было Орбулакское сражение 1643 г.

Приведенные в пример могилы воинов находятся на противоположных концах этнического ареала казахов – на севере, в Оренбуржье, и на юге, в Шымкентской области. Однако у них есть, безусловно, общее основание – противостояние джунгарам. Подавляющее большинство могил батыров, ныне почитаемых как святых, связано именно с исторической эпохой XVII–XVIII вв. «жаугершілік заман» – непрерывных войн с джунгарами. Именно в это время происходит консолидация всех казахов и начало современной истории.

**Сакрализация эпического.** Особо можно выделить сакральные места, связанные с художественной словесностью, преданиями и мифами. В Центрально-Азиатском регионе, пожалуй, наиболее распространены места с названием «қырық-қыз» – «сорок девушек», спасшихся благодаря пещерам, скалам, водопадам, в целом труднодоступным местам ландшафта, от

набегов воинственных кочевников-врагов. Этот топос лишь опосредованно и отдаленно связан с эпосом «Қырық-қыз», который традиционно считают каракалпакским, повествующим о борьбе сорока девушек с джунгарами, а вовсе не о чудесном спасении от врага. Впрочем, и эпос, и различные варианты преданий имеют общую индоевропейскую основу. Я посещала такие места под Самаркандом в Узбекистане, в Чимкентской области Казахстана (поблизости от аула Каржан). Их распространенность и общая генеалогия – следствие отношений противостояния хищной кочевой степной среды и оседлых поселений. Как правило, сакральность этих мест практически не актуализирована в ритуальной жизни верующих или паломников, скорее в силу своего привлекательного пейзажа они чаще посещаются туристами. Культурные коды казахов ярче проявляются в других сюжетах.

Исполнение эпоса практически немислимо без музыкального сопровождения. Домбра и кобыз – культурные символы евразийских степей. Для казахского народа символами национальной музыки стали **Коркыт-ата** и **Курмангазы**. Легендарному тюркскому поэту и композитору, шаману и создателю кобыза Коркыту (Коркыт-ата) посвящены предания практически всех тюрков. Известно, что он был выходцем из сырдарьинских степей, на Сырдарье в Кармакшинском районе Кызыл-Ординской области находится предполагаемое место его захоронения. Сейчас это целый музейный комплекс красивой архитектуры. Для музыкантов это место носит сакральный характер. Мне не раз приходилось слышать восторженные рассказы о посещении этого места не только в познавательных целях, но и в ритуальных. Музыканты из Дома культуры а. Алмалы Олбазар и Биржан, которые также работают учи-

телями музыки и истории в школе, ведут кружок домбристов, рассказывали, что ночевали на могиле Коркыт-ата: «Тоже есть поверье – ночевать; что приснится – деньги или домбра. Если домбра, то будешь музыкантом. У одаренных музыкантов сны предсказывают. Им приходит на белом коне, в белом плаще старик – Коркут-ата. Мы когда ездили на поезде там, где Коркут-ата похоронен, там ветер как будто музыка играет. Музей в виде кобыза (национальный струнный инструмент. – Л. Л.) сделан. Аулие – душа, как стекло, чистая. Ангелы ходят. Они рождаются святыми. Аллах ему дал все прекрасные способности, чтобы помогать людям. После его смерти люди ходят на его могилу, ночуют. Он как посол. Их болезнь (людей. – Е. Л.) ангелы забирают. Все грехи они смывают. У святого барана режут – ни собаки, ни каргалар (вороны. – Е. Л.), ни лисы не трогают».

Такая же практика «посвящения в музыканты» существует и на месте захоронения музыканта и сочинителя кюи XIX в. Курмангазы Сагырбайулы в а. Алтынжар Астраханской области России. Музей там существовал давно, а на его базе в 2005 г. построили мавзолей и рядом культурный центр Курмангазы (**Рис. 11, 12**). В рассказах о Курмангазы вариантом альтернативы домбре в снах выступал хлеб.

**Мұңлық пен зарлық** – народный казахский эпос, дастан. Его сюжет вкратце можно пересказать так: многочисленные злые бездетные жены правителя Шаншархана вместе со злой колдуньей Мыстан-кемпир подменили молодой любимой жене-красавице Ханшаим во время родов двойню на щенят. Выброшенных в корзине в реку новорожденных спас джейран (*қуік*), по другой версии – духи, дав имена Мунлык и Зарлык, которые переводят как «грусть-печаль»



**Рис. 11.** Мавзолей Курмангазы, а. Алтынжар, Володарский р-н, Астраханская обл. 2007 г. Фото автора



**Рис. 12.** В Мавзолее Курмангазы, а. Алтынжар, Володарский р-н, Астраханская обл. 2007 г. Фото автора

или даже «грусть-нужда». Несчастливая жена была изгнана, скиталась в степи вместе с двумя преданными собаками, выкормленными ею. Спустя годы во время охоты хан натолкнулся на повзрослевших Мунлыка и Зарлыка. Коварство было раскрыто, а хан, дети и мать вновь стали жить вместе в любви. Однако все они вскоре при разных обстоятельствах погибают в противостоянии с джунгарами. По этому эпосу в 2013 г. в Шымкенте был создан мультфильм, сочиненкой, издаются детские книжки в жанре сказки.

Между аулами Жидели и Аккала по дороге на Шардару в Южно-Казахстанской области находится кладбище с почитаемыми могилами Мунлыка и Зарлыка (**Рис. 13, 14**).



**Рис. 13.** Указатель места Мунлык. Шарадринский р-н, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора



**Рис. 14.** Указатель места Мунлык. Шарадринский р-н, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора



Жители окрестностей относятся к месту сдержанно – предпочитают не сомневаться в святости, но характерен ответ моей доброй знакомой: «Я когда в Шардару еду, даже не смотрю в ту сторону»<sup>1</sup>. Действительно, представления, которые объединяет понятие симпатической магии, довольно устойчивы, поэтому такие места лучше исключать не только из жизненной практики, но и интенций, направленности сознания на этот предмет. (Точно из такой же предосторожности моя подруга-казашка когда-то отказалась от копии фильма о краже невест со словами: «Ты что, мне еще дочь замуж выдавать! Вдруг с ней это случится»).

Возникает вопрос: отчего же место почитается святым и включено в маршруты паломничества? В наши дни эти могилы ухожены, на них, как и повсюду в специальный ящик собирается пожертвование-садака, надгробия-саганы покрыты белой материей (Рис. 15).

Впрочем, это место выглядит малопосещаемым, белые материи не так свежи, как на всех остальных святых местах, нет постоянного смотрителя-ширакши, дорожки заросли бурьяном, не было и посетителей (объяснение этому, скорее всего, в том, что место находится в удалении от магистральных паломнических маршрутов Южного Казахстана, крупных населенных пунктов и магистралей). Известно, что молитва на этих могилах обещает рождение детей. Несколько неожиданно включение этого объекта в официальные туристические маршруты – оно является составной частью туристического маршрута № 7, разработанного Туркестанским государственным региональным природным парком «Сырда-



Рис. 15. Мазар Мунлык и Зарлык. Шардаринский р-н, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора

рья»<sup>2</sup>. Это место включено в ритуальные практики и паломничество организованных групп, устремленных на продолжительный маршрут, включающий в себя множество сакральных мест, направленный на усиление процессов как избавления от грехов, болезней, в целом негативных составляющих жизни, с одной стороны, с другой – на усиление «энергии силы» и достижение благополучия, концентрации сакрализации. Оно также включает в себя историко-культурную составляющую, ставшую неотъемлемой чертой таких поездок, как довольно хитроумной конструкции организаций типа «Ата-жолы», взявших в последние годы себе другие официальные названия, однако сохранивших все структурные признаки и наставничество акку и сункар.

**Казыгурт – туркестанский Арарат.** В 40 км от Шымкента находится почитаемая как Туркестанский Арарат местность Казы-гурт, описан-

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Южно-Казахстанская область, г. Шымкент, май 2014 г.

<sup>2</sup> «Экскурсионно-познавательный маршрут № 7 «Шардаринское водохранилище – Байыркумский мост» [Электронный ресурс] // URL: <http://stgrpp.kz/index.php/ru/component/content/article/2-uncategorised/42-7-shardarasu-ojmasy-ma-y-bajyr-m-k-piri-ekskursiyaly-tanymdy-marshruty-2> (дата обращения: 22.01.2018).

ная в дореволюционное время В. Масальским («...открывается превосходный вид на западные отроги Таласского Алатау... контрфорсом хребта является двурогая вершина Казыгурт, замечательная не столько своей вышиной (около 5000 фут.), сколько широкой известностью среди мусульманского населения края, как место погребения святого Казыгурта и останки Ноева ковчега после потопа. Об этом туркестанском Арарате сложен ряд легенд и преданий, и киргизские певцы, играя на кобызе и домбре, до сих пор перечисляют в своих песнях животных, спасшихся в ковчеге на вершине Казыгурта»<sup>1</sup>), затем А. Диваевым («Казыгурт-ата-аулие был создан всемогущим Творцом одновременно с землею и небом... А остановился корабль на этой горе потому лишь только, что на ней обитал св. Казыкурт-ата... Киргизские музыканты-певцы, играя на кобызе и домбре, упоминают в своих песнях обо всех животных, нашедших убежище на корабле Ноя»<sup>2</sup>). В наше время этому месту посвящены многие сотни книг и альбомов, оно активно посещается паломниками и включено в туристические маршруты. Для посещения могилы Казыгурт-ата надо было дожидаться, пока соберется группа. Собранную группу на гору повел ширакши и одновременно экскурсовод, который у каждого места (родник, выступ скалы, расщелина) давал необходимые комментарии для совершения ритуала, в том числе по получению позитивной энергии и «зарядке» этой энергией личных предметов, читал молитвы, показывал

камни с очертаниями наковальни пророка и праведника Давида, льва, барана, коровы и пр., предлагал загадать желание у камня-верблюда. Замыкала группу женщина, работающая вместе с ширакши, головной убор которой привлекал внимание своей необычностью и закрытостью – он оставлял открытой лишь полоску глаз. Посещение этого места было возможно под строгим контролем этой женщины, отдаляться от группы и самостоятельно осматривать место также не полагалось. Здесь случился неожиданный инцидент. Когда я начала фотографировать, смотрительница запретила это делать без объяснения причин. На мои недоумения, почему же можно фотографировать в Туркестане, на Арыстан-бабе, я привела в пример и другие места, сослалась на фотоальбомы Казыгурта и фотографии в интернете, ответа не последовало, кроме повторяющихся слов «фотографировать нельзя». Группа остановилась, подошел проводник-смотритель, возникший диалог проходил напряженно. Доводы зрителей я парировала аргументом, что «фотографировать запрещают ваххабиты» и тем самым добилась разрешения. Любопытно, что в глазах не только зрителей, но и большинства группы смешанного тюрко-славянского происхождения я выглядела персонажем отрицательным. В моей практике это был единственный случай с жесткой регламентацией и запретами, в которых угадывалась в некотором смысле «приватизация» не только сакрального места, но и туристического маршрута, существенно коммерциализованного – от входных билетов до нескольких пунктов на маршруте, где надо было оставлять некоторую сумму за прочитанные молитвы. У подножия горы раскинулся небольшой базарчик с амулетами, сувенирами, «шариками желаний» из талкана и новый зиарат (кладбище).

<sup>1</sup> *Масальский В.И.* Туркестанский край // Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей: в 19 т. 1899–1914. СПб., 1913. Т. 19. С. 628.

<sup>2</sup> *Диваев А.* Легенда о Казы-Гуртовском ковчеге // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1896. Вып. V. С. 1–11.

Здесь же неподалеку находилась новая двухэтажная гостиница. Реакция организаторов посещения места также объясняется государственной религиозной политикой, направленной на жесткое противостояние радикальному исламу, в данном случае упомянутому мною «ваххабизму» – фотографировать разрешили, дабы отмежеваться от радикального направления и возможных негативных разбирательств.

**Родовые святилища.** В создании сакральных пространств в наше время появляется еще одна составляющая – почитание могил легендарных предков и соотнесение их с тем или иным родом. По-прежнему в погребальной практике при выборе места захоронения ведущую роль играют родовые кладбища. Именно на них, как правило, будут располагаться могилы родовых аулие. Вместе с тем в сакрализацию пространства активно включаются отдельные могилы, а также создаются родовые комплексы, включающие в себя мечеть, помещение для совместных ритуальных трапез и даже своего рода мемориал с кенотафами значимых для рода предков.

Примером отдельного расположенного мазара можно назвать мазары Жаксыгул-батыра и Естекбай-батыра, о которых я писала выше. С Жаксыгул-батыром себя соотносят жители аулов Каржан и Турбат, принадлежащие к родовому объединению дулат (также в этих аулах проживают жалаир и канглы) Старшего жуза. На памятнике Естекбай-батыру указана его фамилия Бесбаев, и все современные носители этой фамилии главным образом в с. Чапаевка Новоорского района Оренбургской области, считают себя его потомками.

В Сузаке поблизости исторического археологического городища располагается мемориальный комплекс сподвижника ал-Йасави и распространителя ислама Карабура аулие (Рис. 16, 17).



Рис. 16. Мемориальный комплекс Карабура аулие. Созак. 2014 г. Фото автора



Рис. 17. Памятные камни на Карабура. Созак, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора

В центре находится мазар Карабура аулие, сбоку от него расположена скульптура верблюда и множество плит из черного мрамора с именами деятелей, в разные эпохи прославивших казахский народ, например Дуалет Карабура батыра (XIV в.), Акназара хана (XV в.), Ысхак-бапа и Кожа Ахмета Ясави (так написано на камнях), Арыстан бапа, Баба Тукты Шашы Азиза, Ботагоз батыра, Есет батыра, Чингиза Айтматова и многих других (Рис. 18).

Могилы большинства аулие, перечисленных на камнях, находятся в Южно-Казахстанской области. Вместе с тем есть каменные плиты с именами деятелей XX в. Вопрос о создании подборки



**Рис. 18.** Внутренний мавзолей Карабура.  
Созак, Южно-Казахстанская обл. 2014 г. Фото автора

имен для этих плит еще предстоит изучить. Не исключено, что подобные кенотафы представляют собой аллюзию на когда-то широко распространенный в степи обычай устраивать на святых местах «могилки для души», когда еще живые старики поручали человеку, отправляющемуся в Туркестан, насыпать холмик около мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави (Йасави), например, или родственники покойного просили там же захоронить небольшую часть тела покойного<sup>1</sup>. Эта практи-

<sup>1</sup> *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997. С. 43–44.

ка основывалась на представлении о близости к святому и его заступничестве перед Всевышним. Очевидно, что данный мемориал отражает наиболее значимые имена для исторической памяти и исторического сознания современных казахов, одновременно воспроизводя и поддерживая это знание.

Это место посещается казахами из разных регионов. Мне было интересно, знают ли и посещают ли Карабура жители Шымкента и его окрестностей, расположенного примерно в 260 км от Сузака. Общее знание о Карабура не связано с практикой его посещения, причем однажды последовал характерный ответ: «На Карабура ездят казахи Младшего жуза»<sup>2</sup>. Это не совсем верно, действительно, сам Карабура был из племени тама Младшего жуза, но на зиарате есть немало плит с именами представителей всех жузов, например, камень Курбан ата Орта жуз, тама Култас би, конырат Курбан ата, уйгур Шакасим ахун. В форме ответа замечательно указание на связь святого места с родовой и, шире, жузовой принадлежностью святого.

Наглядным примером конструирования родового комплекса является мечеть и памятники племени сиргели в Шымкенте (**Рис. 19**).

Комплекс посвящен родоначальнику племени – Сиргели, внуку Ойсула и правнуку Усуния, легендарного прародителя многих племен Старшего жуза. В центре комплекса располагается мечеть, рядом помещение для праздничных тоев и поминальных садака, монумент с перечисленными родами племени сиргели и отдельно стоящие стеллы с тамгами родов, высажен парк (**Рис. 20, 21, 22, 23**).

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. 3 мая 2014 г., аул Каржан.



**Рис. 19.** Мечеть «Сиргели». Шымкент. 2014 г.  
Фото автора



**Рис. 20.** Памятные доски родов на стеле в комплексе «Сиргели». Шымкент. 2014 г. Фото автора



**Рис. 21.** Свадьба в мечети «Сиргели». Шымкент. 2014 г.  
Фото автора



**Рис. 22.** Зал для тоев и свадеб в комплексе «Сиргели». Шымкент. 2014 г. Фото автора



**Рис. 23.** Свадьба в мечети «Сиргели». Шымкент. 2014 г.  
Фото автора

Каждый год 7 июля сиргели собираются и делают поминальную трапезу ас-беру, которую каждый род устраивает по очереди. От каждого рода приглашают по 10 человек, а от рода, ответственного за садака, – 100. Родовое место и традиционный ритуал представляют собой топос как место социальной группы, в пределах которого функционирует коннективная сеть многочисленного племенного подразделения, индивидуальный успех присваивается всеми сиргели и питает мощь целого племени. Конечно, в этой практике важны не только мотивы памяти и идентичности, но присутствует и прагматичное отношение к успешным и влиятельным сородичам.

**«Сообща обжитое прошлое».** Практика сакрализации пространства стала неотъемлемой чертой современной религиозной жизни Казахстана в целом. В ней сплетаются воедино историческая память казахов, почитание предков, желание заручиться покровительством святого не только в личных потребностях, но и для поселения или рода в целом. Если на локальном уровне почитание аулие лежит полностью в сфере личного пространства, то исторически значимые могилы (например, Ахмеда Ясави) приобретают характер символа нации, а паломничество к ним имеет не только религиозную составляющую, но и туристическую. В последнем случае этноконсолидирующий потенциал института святых мест позволяет государству использовать концептуальную, а также организационную структуру паломничества в целях воспитания чувства патриотизма, что подразумевает, что после долгих лет атеистических гонений культ мазаров не только не был искоренен из сознания местных верующих, но положен в основу национальных идеологем.

Расположение сакральных мест и их символизация создают реальную и воображаемую карту религиозного движения. Эти карты в целом укладываются в рамки границ республики, тем самым определяя взаимосвязь ландшафта, сакральных мест и политической территории.

Формирование культа почитаемых святых в наше время имеет яркие отличительные особенности. В период утверждения ислама в Степи в XVIII–XIX вв. святыми становились подвижники ислама, те, кто распространял ислам, становился пропагандистом, иной раз ценой собственной жизни. Причем поначалу их святость признавалась в мусульманской же среде – у мулл, имамов, ишанов (суфийских наставников), у тех, кто уже принял ислам. Аулие объявляли себя при жизни представители рода ходжа (кожа), ишаны, приближенными к святым считались шаманы-баксы, в силу чудотворчества, присущего им<sup>1</sup>.

Разрыв в религиозной традиции в период атеизации в СССР, а затем социально-политическая история конца XX в. радикально повлияли на все религиозные институты. В советский период ислам продолжал развиваться в двух плоскостях – один был признан официально и институализировался, например, в муфтиятах, медресе Бухары или Уфы, организованных государством хаджах и пр. Другой, повседневный, ислам бытовал в скрытом виде среди населения, «доместицировался», уйдя из общественной жизни и утратив богословскую традицию, но в полной мере сохраняясь и манифестируясь через ритуальные практики.

Народный ислам поддерживали главным образом народные муллы. Сохранялась прослойка людей, которых мы могли бы назвать праведни-

<sup>1</sup> *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). С. 20, 30, 53–54, 65.

ками – они твердо верили в Бога, не прегрешали против общечеловеческих правил нравственности и морали, проводили религиозные обряды (обрезание-суннет, имянаречение-азан, читали на похоронах молитву жаназы над умершими), многие в глазах общества признавались целителями. Немаловажно, что сами они подчеркивали: «Лечу не я, Аллах лечит», а лечение проводили, главным образом читая Коран, а также используя лекарственные растения. Они имели духов-помощников – аруаков, духов предков, иногда принимающих образ змеи или верблюда, часто являющихся в виде белых старцев. Этим праведникам «просто верили» – доверяли их мнению, к ним обращались за помощью и в случае болезней, особенно при душевных заболеваниях, в них видели заступников перед Богом. Они оставили по себе у потомков добрую память, и после смерти их качества и достоинства лишь усиливались в глазах живущих, а место погребения довольно быстро приобретало сакральный характер и становилось объектом паломничества. Все это происходило стихийно, но вскоре приводилось в упорядоченное русло потомками.

В наше время поклонение ауля в вполне совместимо с рационализмом и динамикой совре-

менной жизни, дополняя потребности человека в духовном поиске основ жизни, уверенности и преодолении сомнений.

Религиозный ритуал паломничества к святым местам играет немаловажную социальную роль. Поскольку наиболее популярные святые места связаны с историческими деятелями и предками, происходит обретение своих виртуальных предков, через индивидуальную память происходит вовлечение личности в социальную группу – родовую, общинную, семейную, обладающую этой памятью, и как память живет и сохраняется в процессе коммуникации<sup>1</sup>. Во время посещения святых мест формируется связь индивидуумов в «мы», «коннективная структура» общего знания и представления о себе, которое опирается, во-первых, на подчинение общим правилам и ценностям, во-вторых, на общую обжитое прошлое. И вместе с тем именно благодаря участию в процессе коммуникации формируется и сохраняется индивидуальная память и идентичность<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.

<sup>2</sup> Levi-Strauss C. L'efficacité symbolique // Revue d'histoire des religions. 1949. No. 1. P.15–16, 25.



Александр Селезнев,  
Ирина Селезнева

## АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА В СИБИРИ: ИМПУЛЬСЫ ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОГО ВЛИЯНИЯ<sup>1</sup>

С начала XVIII в. проблема бухарского компонента и этносословной группы бухарцев – разноэтничных (преимущественно узбеки, таджики) выходцев из Средней Азии в Западной Сибири, составивших особое сословие, обладавшее большими правами и привилегиями, – проходит красной нитью сквозь историю российского сибиреведения. В последние годы интерес к этой проблеме усилился, что отражено в специальных публикациях, посвященных центральноазиатскому (бухарскому) влиянию на социально-экономическую и культурную жизнь Сибири начиная с эпохи Позднего Средневековья<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Настоящие заметки посвящены памяти двух выдающихся ученых – Б.Х. Кармышевой и И.В. Белича. С Балкис Халиловой мы лично знакомы не были, но учились на ее трудах. А с Игорем Владимировичем нас связывают долгие годы дружбы, совместных экспедиций и лучшие в нашей жизни научные тексты.

<sup>2</sup> Корусенко С.Н. Сибирские бухарцы в начале XVIII века. Омск, 2011. С. 17–48; Burton A. The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550–1702. Richmond, 1997. P. 397–399, 502–542; Noack Ch. Die sibirischen Bucharioten – eine muslimische Minderheit unter russischer Herrschaft // Cahiers du monde russe. 2000. No. 41/2–3. S. 263–278; Бакиева Г.Т. Некоторые вопросы этнокультурного взаимодействия сибирских татар и бухарцев во второй половине XIX – начале XX века // Человек и север: антропология, археология, экология. Тюмень, 2009. С. 142–144; Беляков А.В., Масложенко Д.Н. Сибирско-бухарско-ногайские отношения в свете переписки бухарского хана Абдаллаха с сибирским ханом Кучумом // Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology. 2016. № 6. С. 229–243; Татауров С.Ф. Бухарский след (некоторые аспекты взаимоотношений Бухарского и Сибирского ханств во второй половине XVI в.) // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной

Одновременно начало XXI в. характеризуется как прорыв в изучении ислама в Сибири. Если в самом конце XX в. этот феномен обозначался метафорой «Terra Incognita»<sup>3</sup>, то всего через десять лет выдающийся французский исламовед Стефан Дюдуаньон констатировал полноценное включение сибирских материалов в мировое исламоведение<sup>4</sup>. Несколько позже была опубликована совместно с И.В. Беличем наша книга, посвященная культу святых в сибирском исламе<sup>5</sup>, а затем еще несколько обобщающих работ по исламской проблематике в Сибири<sup>6</sup>. Материа-

Сибири: материалы II Всероссийской научной конференции (Курган, 17–18 апреля 2014 г.) / отв.ред. Д.Н. Масложенко, С.Ф. Татауров. Курган, 2014. С. 55–59; Тычинских З.А. Расселение бухарцев в Прииртышье в XVII–XIX вв. // Тобольск научный – 2017: материалы XVI Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Тобольск, 2017. С. 223–226; Frank A.J. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. Leiden; Boston, 2012. 215 pp.; и др.

<sup>3</sup> Bukharaev R. Islam in Russia: the Four Seasons. Richmond, 2000.

<sup>4</sup> Dudognion S.A. Islam in Siberia: Historical and Anthropological Aspects // Asiatic Russia: Partnerships and Communities in Eurasia. New Delhi, 2009.

<sup>5</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.

<sup>6</sup> Тычинских З.А. Служилые татары и их роль в формировании этнической общности сибирских татар (XVII–XIX вв.). Казань, 2010. С. 214–219; Исхаков Д.М. Институт сейидов в Улусе Джучи и позднесолотоордынских тюрко-татарских государствах. Казань, 2011. С. 25–41, 159–180; Ярзуткина А.А. Ритуалы достатка: традиционные земледельческие, скотоводческие и промысловые культы сибирских татар. СПб., 2012. С. 7–9, сл.; Корусенко М.А., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения). СПб., 2013; Костоков В.П. Улус Шибана Золотой Орды в XIII–XIV вв.



лы по исламу в Сибири вошли в фундаментальные обобщающие труды: *Ислам на краю света, История татар* в 7 томах, *История и культура татар Западной Сибири, Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии*<sup>1</sup> и др.

Распространение ислама в Сибири, формирование исламских элит, безусловно, связано с регионом Центральной Азии. Выходцы из этого региона, обобщенно называемые бухарцами, явились носителями новых религиозных идей. Исламский аспект присутствует практически во всех публикациях, посвященных бухарцам. Однако несмотря на большое количество исследований, проблему центральноазиатского влияния нельзя считать окончательно разрешенной. Данная статья посвящена некоторым аспектам центральноазиатского влияния на исламскую культуру Сибири.

Серия: «История и культура Золотой Орды». Вып. 11. Казань, 2010; *Матвеев А.В., Татауров С.Ф.* Сибирское ханство: военно-политические аспекты истории. Казань, 2012; *Трепавлов В.В.* Сибирский юрт после Ермака: Кучум и Кучумовичи в борьбе за реванш. М., 2012; и др.

<sup>1</sup> Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири. Т. 1. Источники и историография. Тюмень, 2007. 418 с.; Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири. Т. 3. Трансформация умы в XIX–XXI вв. М., 2015; *Белич И.В.* Особенности ислама у сибирских татар // История татар. Т. 4. Татарские государства XV–XVIII вв. Казань, 2014. С. 480–487; *Исхаков Д.* Исламские институты в татарских государствах // История татар. Т. 4. Татарские государства XV–XVIII вв. Казань, 2014. С. 440–480; *Исхаков Д.* Распространение ислама в Сибири и его локальные особенности // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 494–507; *Рахимов Р.* Институт Астаны // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 519–531; *Селезнев А., Селезнева И.* Культ святых // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 508–519; *Ярков А.П.* Ислам в Южной Сибири в Средние века // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1. Барнаул, 2014. С. 47–60; *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Ислам в Сибири: тенденции современных этноконфессиональных процессов // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 3. Барнаул, 2017. С. 43–60.

Занимаясь изучением различных аспектов исламской культуры в Сибири на основе этнографических материалов, мы пришли к важному, на наш взгляд, методологическому выводу, согласно которому представления об этнической культуре групп сибирских татар (в наибольшей степени это касается тоболо-иртышской группы) были тесно связаны с исламским фактором и в значительной степени этнокультурная идентичность совпадала с исламско-религиозной идентичностью. Однако в период научного изучения (XVIII и, особенно, XIX–XX вв.) формирование мусульманской религиозной культуры протекало в условиях отсутствия развитой теологической традиции, широкого религиозного дискурса, неоформленности школ и течений. Фактически процесс сложения этноконфессиональной общности проходил на базе синкретичного по характеру, регионального, «народного» варианта ислама со сравнительно незначительной и тоже, в общем-то, фольклорной по происхождению письменной традицией. Указанные процессы имели место в относительно близком прошлом, более того, эти процессы протекают и сейчас, являясь существенным фактором современного этнического развития сибирских татар.

В силу перечисленных обстоятельств, можно предполагать, что процесс формирования, строительства элитами представлений о религиозной этнической культуре и, соответственно сложения этноконфессиональной общности на основе этих представлений может быть зафиксирован и изучен этнографическими методами. Здесь на практике в «этнографическом поле» можно наблюдать процессы сохранения и изменения этноконфессиональной идентичности, происходящие на современном этапе, взаимодействие религиозного и секулярного в конкретной этнической

среде; влияние социальных элит (аристократических групп)<sup>1</sup> на формирование представлений о новой этноконфессиональной культуре и связанные с этим вопросы сохранения и изменения религиозных и культурных ценностей на фоне процессов глобализации и унификации.

Одна из сложнейших для того или иного региона исторических проблем – хронология и периодизация распространения мировой религии. Источники, освещающие эти процессы, обычно составляют значительно позже описываемых событий, при этом они зачастую перегружены идеологическими коннотациями, заведомо искажающими истину. К сожалению, и проблему распространения ислама в Сибири следует отнести к числу наиболее противоречивых и запутанных.

По-прежнему дискуссионна дата проникновения ислама на территорию Сибири. Сейчас уже совершенно очевидно, что в качестве отправной точки не может быть принята популярная в общественном дискурсе датировка конца XIV в.<sup>2</sup> Мы неоднократно отмечали, что она основана на некритическом использовании группы источников, в которых указывается 797 г.х. (1394–

1395 г. н.э.) как время религиозной войны за распространение ислама в Сибирском регионе. Эта группа источников носит характер зафиксированного письменно и, таким образом, глубоко сакрализованного<sup>3</sup> народного предания и, конечно, не может выступать в качестве достоверного исторического источника. В некоторых списках при описании этих событий действительно указываются другие даты<sup>4</sup>.

Ход мировой истории показывает, что распространение той или иной мировой религии – это сложнейший процесс, обусловленный целым рядом социально-экономических, этнических, культурных, политических факторов.

Нами был сделан вывод, что начало распространения мусульманства в Сибири находилось в общем контексте исламизации Золотой Орды и постзолотоордынских государств, и по своим результатам и культурным последствиям эти явления вполне сопоставимы<sup>5</sup>. Исходя из скудных сведений письменных источников и местных преданий, с высокой долей вероятности можно говорить, что эти процессы связаны с династией Шибанидов в Центральной Азии. Начало было

<sup>1</sup> Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2(42). С. 97–105; Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Шиховы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 4(60). С. 136–145; Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 120–132; Татауров С.Ф. Купцы Айтикины: несколько страничек к истории семьи // Актуальные вопросы историко-культурного и природного наследия Тарского Прииртышья: материалы V научно-практической конференции, посвященной памяти А.В. Ваганова. Тара, 2010. Т. II. Архивная секция. С. 78–87.

<sup>2</sup> Маслюженко Д.Н. Деятельность суфийских орденов на территории Тюменского и Сибирского ханств // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 2(34). С. 5.

<sup>3</sup> Frank A. (Rev.) Rakhimov Rishat Khalitovich, Astana v istorii sibirskikh tatar: mavzolei pervykh islamskikh missionerov kak pamiatniki istoriko-kul'turnogo nasledia [The Astanas in the History of Siberian Tatars: The Mausolea of the First Missionaries of Islam as Monuments of Historical and Cultural Heritage]. Tiumen: Pechatnik (Tiumenskii oblastnoi kraevedcheskii muzei), 2006. 76 p., ill., bibliography // Central Eurasian Reader. 2008. No. 1. P. 368–369.

<sup>4</sup> Белич И.В. Особенности ислама у сибирских татар // История татар. Т. 4. Татарские государства XV–XVIII вв. С. 481; Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск, 2009. С. 203.

<sup>5</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. С. 153–154; Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004. С. 49.

положено еще при деде основателя этой династии – Абу-л-Хайре. Наиболее же активная фаза прозелитической деятельности пришлась собственно на столетие правления династии Шибанидов (XVI в.), достигнув апогея при хане Абдулле II<sup>1</sup>. В последнее время полемика о времени распространения ислама в Сибири вспыхнула с новой силой<sup>2</sup>. Несомненно, эта дискуссия будет иметь продолжение. Ее участники справедливо заостряют внимание на двух методологических моментах. Решение проблемы лежит, во-первых, на пути комплексного использования данных различных научных дисциплин – истории, археологии, этнографии и др., и, во-вторых, оно возможно лишь при учете феномена народного, локального, синкретичного характера религиозного комплекса мусульман Сибири.

Наиболее наглядно региональный вариант ислама в Сибири проявляется в форме культа святых – феномена, универсального для всего исламского мира, но при этом всюду жестко отторгаемого представителями пуристских реформистских течений. К числу важнейших обстоя-

тельств развития рассматриваемого культа следует отнести роль суфийских братств и вообще суфизма в этом процессе. Именно с суфийским влиянием связывается формирование религиозной элиты сибирской исламской общины, сведения о которой фиксируются этнографически и в начале XXI в. Как и повсюду в исламском мире, в Сибири содержание данного культа составил комплекс ритуальных действий, связанных с почитанием священных могил и захороненных на них святых подвижников.

Начиная с 2000-х гг. группа исследователей выполняла специальный проект по изучению культа святых в исламе Сибири. В итоге была издана монография<sup>3</sup> и серия статей<sup>4</sup>. Другие исследователи также обращались к проблематике

<sup>3</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Култ святых в сибирском исламе: специфика универсального.

<sup>4</sup> Белич И.В. Особенности ислама у сибирских татар // История татар. Т. 4. Татарские государства XV–XVIII вв. С. 480–487; Белич И.В. «Знаменья, по чем познавать в чертеже какие места» (к вопросу о местонахождении могилы Ермака) // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. Новосибирск, 2015. С. 51–68; Белич И.В., Бустанов А.К. Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири // Pax Islamica. 2010. № 2(5). С. 39–58; Селезнев А.Г. Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопии: сакральные пространства и религиозная идентичность // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 2(21). С. 111–119; Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Култ святых как фактор формирования этнорелигиозной идентичности мусульман Западной Сибири // Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye / ed.: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara; Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012a. Cilt. 2. С. 1207–1267; Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Исламские сакральные комплексы астана в Сибири: социальные и символические функции // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии. М., 2012. С. 216–229; Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 120–132; Seleznev A., Selezneva I. The Cult of Saints within Siberian Islam: Anthropological Approach to Studying of Pre-Soviet Tradition and Post-Soviet Transitions // Communities, Institutions And Transition In Post-1991 Eurasia. New Delhi, 2011. P. 425–435.

<sup>1</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и Средневековье. СПб., 2004. С. 327.

<sup>2</sup> Водясов Е.В., Зайцева О.В. Время появления ислама в Томском Приобье по археологическим данным // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Т. 3. Казань, 2014. С. 368–370; Зайцева О.В., Водясов Е.В. Признаки мусульманской погребальной обрядности в Обь-Томском междуречье // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 3(23). С. 134–137; Zaitceva O.V., Vodyasov E.V. Spread of Islam in the North-Eastern Periphery of the Golden Horde in the Light of New Archaeological Evidence // Bulye Gody. 2014. № 34(4). С. 504–509; Татауров С.Ф. Археологические мифы о распространении ислама в Западной Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Барнаул-Омск, 2015. С. 45–49; Tataurov S.F., Korusenko M.A. The History of Islam in Western Siberia: Interdisciplinary Approach to Chronology and Periodization // Bulye Gody. 2015. Vol. 38. Is. 4. С. 799–801.

культы святых в Сибири. Объектом их изучения стали святилища астана и сопровождающие их культ письменные памятники<sup>1</sup>.

Связь Сибири с остальным исламским миром демонстрируют святилища *астана*, являющиеся ключевым элементом культа святых в исламе в Сибири. Эти памятники распространены в основном в южных районах Тюменской и северных районах Омской области, а именно в Тобольском, Уватском, Вагайском, Ялуторовском районах Тюменской области, Усть-Ишимском, Тевризском районах Омской области. В целом святилища находились на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар.

В сознании верующих астана – места захоронений мусульманских святых (*йахшилар*, *аулийалар*, *амбийалар* и *хайбиреннер*). Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древних миссионерах из Средней

Азии (чаще всего Бухары), прибывших некогда в Прииртышье для распространения исламской веры. В преданиях повествуется об ожесточенной священной войне с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама была истреблена. Павших святых с почетом похоронили в тех местах, где они вели проповедническую деятельность. Эти захоронения и называются астана. Считается, что в каждом из них погребен один или несколько миссионеров.

Углубленные полевые исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что, по сути, это не только и даже не столько видимый, овеянный временем памятник, сколько сложный, поликомпонентный социально-религиозный институт, состоящий из ряда компонентов: мавзолея, ритуалов паломничества *таван*, смотрителей за гробницами (*астана-караулче/карулче*, *астана-курайте*), рукописных памятников *сэцэра* (шэджэрэ), содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений и тех святых подвижниках, которые на них похоронены<sup>2</sup>.

С точки зрения определения места Сибири в мировом исламском пространстве крайне важно следующее. Слово «астана» персидского происхождения. Родственные термины «астана», «остон», «астане» довольно широко представлены в исламских общинах Казахстана, Средней Азии, Приуралья, причем везде они связаны с культом святых в исламе<sup>3</sup>. Мусульманский мавзолей Ак-астана (Ак-Астана-Баба), расположенный на кладбище узбеков-кунгратов левобережья

<sup>1</sup> Бахтиев Р.Ф. Шеджере сибирских татар (по списку Н.Ф. Катанова) как языковой источник: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Казань, 2013; Рахимов Р.Х. Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. Тюмень, 2006; Рахимов Р. Институт астаны // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 519–531; Сайфулина Ф.С., Хасанова М.С. Язык тоболо-иртышских татар. Фонетический аспект (на материале фольклора сибирских татар). Тобольск, 2008.; Karabulatova I.S., Ermakova E.N., Shiganova G.A. Astana the Capital of Kazakhstan and Astanas in Siberia as a Linguistic Cultural Aspect of the National Islam of Eurasia // Terra Sebus: Acta Musei Sabesiensis, Special Is. 2014. P. 15–30; Karabulatova I.S., Sayfulina F.S. Mytholinguistic Interpretation of Sacral Toponym Astana in Sociocultural Practice of the Siberian Tatars // Asian Social Science. 2015. Vol. 11. No. 5. P. 303–310; Khusnutdinova L.G., Galiullina S.D., Ivanova O.M., Bilalova L.M., Sayfulina F.S. An Ideal World in the Medieval SUFI Literature of Siberian Tatars // Mediterranean Journal of Social Sciences. May 2015. Vol. 6. No. 3. S. 4. P. 207–211; Sayfulina F.S., Karabulatova I.S., Yusupov F.Yu., Gumerov I.G. Contemporary Issues of Textual Analysis of Turkic-Tatar Literary Monuments of Western Siberia // World Applied Sciences Journal. (Education, Law, Economics, Language and Communication). 2013. P. 492–496; и др.

<sup>2</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. С. 101–152.

<sup>3</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Концепт астана и культ святых в исламе // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009. С. 338–359.

Сурхандарьи (ныне Сариасийский район/туман Сурхандарьинской области Республики Узбекистан) упоминает в своей статье Б.Х. Кармышева<sup>1</sup>. Наиболее полные аналогии имеют место на Памире, среди местных исмаилитских ираноязычных групп, где святилища вокруг гробниц святых подвижников назывались «остон». Аналогичная терминология со схожей семантикой функционирует в ритуальной практике ряда суфийских орденов: маулавийа, бекташийа. Кроме примеров, приведенных в специальной статье<sup>2</sup>, в этом последнем значении данный термин получил распространение как непосредственно в Стамбуле и анатолийских городах<sup>3</sup>, так и среди специфических исламских групп, например гетеродоксных мусульман (бекташи и кызылбаш/алевиты) в Болгарии<sup>4</sup>.

Одним из важнейших компонентов религиозной культуры сибирских мусульман является институт смотрителей (астана-караулче, астана-курайте) за священными могилами. И в преданиях, и в живой этнографической традиции всемерно подчеркивается связь смотрителей с кругом лиц, осуществлявших некогда миссию распространения ислама в Сибири и получивших в результате статус святых подвижников. Эта связь может иметь как сугубо генеалогический характер, так

и выступать в форме цепи духовной преемственности (*силсила*). Представления о принадлежности ряда местных родов к элитарным исламским группам ходжей и саййидов продолжают функционировать в среде сибирских татар до сих пор, несмотря на все перипетии атеистического XX в. Специальные историко-этнографические и археологические исследования элитарных родов Имяминовых, Шиховых, Айтикиных, Кульмаметьевых показали, что эти традиции сохранялись на протяжении веков<sup>5</sup>. В этой связи уместно напомнить, что процесс формирования и функционирования исламских элит в Бухаре был предметом специального исследования Б.Х. Кармышевой. В числе прочих Балкис Халиловна рассматривала категории хранителей мазаров (шейх, ших), а также саййидов и ходжей, считавшихся потомками пророка Мухаммада или его сподвижников<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века // *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*. М., 1985. С. 96. См. также: Пугаченкова Г.А. Ак-Астана-Баба // *Сов. археология*. 1960. № 3. С. 323–327.

<sup>2</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Концепт астана и культ святых в исламе. С. 353–354.

<sup>3</sup> Lifchez R. The Lodges of Istanbul // *The Dervish lodge: architecture, art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley, 1992. P. 76; Şimşekler N. The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century // *Journ. of Rumi Studies*. 2007. No. 1. P. 150–151.

<sup>4</sup> Миков Л. Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). София, 2007. С. 39.

<sup>5</sup> Бакиева Г.Т. Быть в Тобольске в татарских головах...» (из истории рода служивых татар Кульмаметьевых) // *Сибирские исторические исследования*. 2015. № 4. С. 10–29; Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Имяминовы // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2010. № 2(42). С. 97–105; Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Шиховы // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2014. № 4(60). С. 136–145; Татауров С.Ф. Семья Айтикиных: как уничтожили купеческую династию в Таре // *Четвертые Ядринцевские чтения: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию Революции и Гражданской войны в России*. 2017. С. 429–433; Тычинских З.А. Татарские казаки головы Кульмаметевы (XVII–XIX века) // *Вестник Новосибирского государственного университета*. Серия: «История, Филология». Т. 6. № 1. 2007. С. 135–140; Самигулов Г.Х., Тычинских З.А. Формирование земельных владений мурз Кульмаметевых и Сейдяшевых в XVII веке // *Научный диалог*. № 9. 2017. С. 182–201; Bustanov A. Notes on the Yasaviya and Naqshbandiya in Western Siberia in the 17th – Early 20th Centuries // *Niccolo Pianciola and Paolo Sartori (Eds.) Islam, society and states across the Qazaq steppe (18th – early 20th centuries)*. Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. P. 69–93.

<sup>6</sup> Кармышева Б.Х. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века. С. 96–97.

Круг обязанностей зрителей широк – это и сбор средств на установку и поддержание памятника, и организация ежегодного паломничества *тавап*, и проведение поминальных молитв. Поминания святых борцов за веру, павших в старой религиозной войне, являются важной составной частью молитв и благопожеланий *тэляк*. Тексты молитв и благопожеланий произносятся в ходе различных семейно-религиозных обрядов, например поминовений предков – *хотым* или перед отправлением в дорогу – *юл хаир*.

Согласно Б.Х. Кармышевой, в Бухаре «...В обязанности рядовых шейхов и членов их семей входило обслуживание паломников: предоставление им ночлега, а также утвари и топлива для варки мяса жертвенных животных или само приготовление пищи, содержание в чистоте мазара, мест жертвоприношений, приготовления пищи и ритуальных омовений, а также мечети и т. д. Мазары в большинстве своем представляли собой место древнего поклонения и обычно располагались на ключевых для экономики данного района местах, прежде всего были связаны с водными источниками и оросительной сетью, местами пересечения торговых дорог, горными перевалами, путями перекочевков, а также целебными источниками и т.д.»<sup>1</sup>.

Получение дара зрителя является следствием определенных обстоятельств (например, явление захороненного святого во сне) и сопровождается специальными обрядовыми действиями. Право зрителя легитимируется представлениями о духовном (а иногда и реальном) родстве с похороненным в данной местности святым.

<sup>1</sup> Кармышева Б.Х. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века. С. 101.

Одна особенность привлекла наше внимание. Едва ли не большая часть наших собеседников – зрителей за священными могилами – были женщины. В нашей книге<sup>2</sup> присутствуют образы этих замечательных женщин – С.С. Хучашева и А.С. Шихова – зрители за астаной с. Байшево Вагайского района Тюменской области; В.А. Шуркина – зрительница за астаной на оз. Кульчан того же района; Ф.А. Ахметчанова – зрительница за астаной у д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. Между тем традиционно функции зрителей передавались по мужской линии и соответственно эти обязанности могли исполнять только мужчины. По мнению некоторых респондентов, нарушение традиционного порядка обретения дара зрителя произошло вследствие прямых репрессий против мужчин, исполнявших религиозные функции (зрителей, мулл и т.п.). Немаловажное значение имело, вероятно, и понижение статуса религиозного лидера, явившееся следствием воинствующей антирелигиозной пропаганды.

Интересна в плане обсуждаемой проблемы судьба Фархичамал Агатовны Ахметчановой (Юмашевой), 1927 г. рождения, зрительницей за священной могилой – астаной, расположенной близ д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. В 2006 г. в ходе экспедиции нам удалось с ней встретиться и взять большое интервью, содержание которого подробно изложено в книге<sup>3</sup>. Каждый четверг Ф.А. Ахметчанова совершала молитву-*котым*, в память похороненных на астане подвижников-*йахшилар*. Кроме того в ее обязанности входил сбор садаки и

<sup>2</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального.

<sup>3</sup> Там же. С. 111, 143–144.

организация специальной трапезы – *астана-ош* или *йахшиларнын-ош*, которая также происходила по четвергам после возвращения с астаны. Информатор сообщила, что в ее роде из поколения в поколение передавалась *сэцэра* (родословная) в виде книжки, и ее обладатель получал статус зрителя.

В процессе нашей беседы Фархичамал Агатовна показала нам запись генеалогической линии своих предков из рода Юмашевых по мужской линии. Напротив каждого из имен, входящих в схему, стояла дата рождения. Документ содержал запись 14 поколений, причем датой рождения основателя рода Саурана, от имени которого происходило и название деревни Саургачи, значился 1644 г.

По семейному преданию, этот род принадлежит к духовному сословию шейхов – *шихляр* и, возможно, саййидов. Основатель рода – Саурчан – был шейхом (*ших*), прибывшим для распространения веры. Его сопровождали еще двое шейхов, но их имена неизвестны. Саурчан основал деревню, которая стала называться по его имени Саургачи. В этой связи, кстати, кажется неслучайным сходство этого топонима с именем города Сауран, располагавшегося неподалеку от Сыр-Дарьи, в 35 км северо-восточнее г. Туркестан. Именно на Сауран шла одна из важнейших торговых дорог из Сибири.

Из этого рода выходили зрители за священными могилами астана – *астана-курайте*. Во всяком случае, информатор утверждает, что ее отец – Агад Картукович выполнял обязанности зрителя и обладал *сэцэра*. По правилам, наследование статуса зрителя должно происходить по мужской линии. Именно так и было в роду Юмашевых. Но в XX в. эта традиция оказалась нарушенной и статус зрителя

перешел к женщине. Так Агад Юмашев передал (был вынужден передать?) *сэцэра* вместе с полномочиями зрителя бабушке Сульхиче Аминовой (Юмашевой). Дальнейшая история передачи полномочий не до конца ясна. Зрителем стала либо тетя информатора Инаш Картуковна, либо ее сестра Ситиха Агатовна. Во всяком случае в 1995 г. получила свой статус зрителя сама Фархичамал Агатовна. Эти обстоятельства влекли за собой нарушение других запретов. В частности, Ф.А. Ахметчанова вынуждена была посещать астану во время поминок-*котым*, хотя, по обычаю, посещение астаны женщинами табуировано. Тенденции выделения элитарных религиозных групп являются отражением воздействия мусульманской культуры Средне-Азиатского региона, а также несомненным следствием суфийского влияния<sup>1</sup>.

В перестройку и в постсоветский период роль института священных мест астана увеличилась. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах деревянных мавзолеев стали важными элементами самоидентификации для жителей почти всех поселений тоболо-иртышских татар. Высокий уровень значимости обрели коллективные паломничества, молитвы и жертвоприношения, связанные с астаной. Одновременно наблюдается возвышение статуса представителей религиозной элиты, связываю-

<sup>1</sup> Исхаков Д.М. Институт сейидов в Улусе Джучи и позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах; Исхаков Д. Исламские институты в татарских государствах // История татар. Т. 4. Татарские государства XV–XVIII вв. С. 467–480; Маслоуженко Д.Н. Деятельность суфийских орденов на территории Тюменского и Сибирского ханств // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 2(34). С. 5–9; Bustanov A. Notes on the Yasaviya and Naqshbandiya in Western Siberia in the 17th – Early 20th Centuries // Niccolo Pinciola and Paolo Sartori (Eds.) Islam, society and states across the Qazaq steppe (18th – early 20th centuries). Wien, 2013. P. 69–93.

щих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками. По-видимому, в близком будущем следует ожидать усложнение процесса легитимизации связей религиозной элиты со святыми предками.

Выше отмечалось, что весьма важным моментом культовой практики почитания священных могил был мотив общения во сне со святыми подвижниками. Такое общение было существенной частью процедуры передачи полномочий смотрителей в случае отсутствия прямых наследников по прямой линии. Обычно, когда прежний смотритель уже не был в состоянии исполнять свои обязанности, к нему во сне являлся похороненный на местной астане шейх и указывал, кому из односельчан следует передать *сэцэра* и, соответственно, все полномочия и обязанности *астана-караулче*.

Вообще сновидения играют важную роль в общении святых подвижников с людьми. Фархичамал Агатовна Ахметчанова сообщила, что подвижники во сне приходят в образе людей, но могут также присниться в образе лошадей белой масти или гусей. Во многих местах нам говорили, что появление во сне этих животных считается хорошим знаком, а место, где они являются, может быть захоронением подвижников. Более того, по сообщению информаторов, святые подвижники *аулийа* могут выступать в роли покровителей и духов-хозяев (*иясе*) домашних и диких животных. Нам так и заявляли: «*Санги-Баба* (дух-хранитель домашних животных. – *Авт.*) – *хозяин коров, а аулийа – хозяин белых лошадей, лосей, лебедей и гусей*»<sup>1</sup>. Так образы мусульман-

ских подвижников легко «встраивались» в промысловые и производственные культы, в частности – в культ домашних охранителей.

В ряду случаев общения во сне особое значение имеют инициационные сновидения. Необычна история, которую нам довелось услышать в д. Одинары (татарск. название *Картавыл*, дословно «старое поселение») на озере Большой Уват. Неподалеку от Большого Увата есть небольшое озеро Кульчан, где находится известная в округе Кульчан-астана. На озере ловили рыбу, вокруг были покосы. Однажды в 1940-х гг. во время покоса в избушке на озере Кульчан ночевала Варака Иксанова<sup>2</sup>. Она тогда была еще очень молода, ей было около 15 лет. И вот ей приснился странный сон. К ней явились двое мужчин – один старый, другой молодой, которые принесли младенца – совсем маленького мальчика. Мужчины были высокие и красивые. По их словам, они были *йахшилар* с астаны озера Кульчан. Пожилой не представился, а молодой сказал, что его зовут Абдул-Пагы. Мужчины попросили Вараку забрать у них младенца на воспитание и поставить на месте их погребения-астаны загородку.

Варака поначалу о своем сне решила никому не говорить, но вскоре на нее напала какая-то странная болезнь. Вроде ничего не болело, но ни встать, ни ходить, ни есть она не могла. Ее навещали и старались ободрить подруги, прино-

Л. 22–23. Аналогичное высказывание зап. от Биби-Сайтуны Мухаммед-Фаттаховны Хайдаровой (Шакировой), 1916 г.р., д. Елань-Яр Вагайского района Тюменской области. Полевые материалы А.Г. Селезнева, 2004 г. [МСИЭ // МАЭ ОмГУ. Ф.1. 2004 г. Пол. оп. 9. Л. 4].

<sup>2</sup> Вся эту историю летом 2005 года мы узнали от самой Шуркиной (Иксановой) Вараки Абдулхаировны, 1930 года рождения, д. Одинары Вагайского района Тюменской области [МСИЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7. Л. 28–29].

<sup>1</sup> Зап. от Салимы Хайрулловны Шариповой, 1933 г.р., д. Веселинская (тат. Пиик) Вагайского района Тюменской области. Полевые материалы И.А. Селезневой, А.Г. Селезнева, 2005 г. [МСИЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7.



сили даже патефон, однако ничего не помогало. Так она проболела 41 день. Тогда к ней позвали Хамса-муллу. Это был очень уважаемый мулла, а кроме того, он был еще лекарь-имчи. Он выслушал Вараку и посоветовал ей загородить место, где находится Кульчан-астана, а также стать смотрительницей за этой астаной. Только так можно было избавиться от болезни. Когда Варака приняла решение, болезнь потихоньку начала отступать. Как только девушка встала на ноги, она пригласила брата и зятя и втроем они пошли ставить загородку. Придя на астану, они поставили столб в том месте, где должна была быть установлена изгородь и легли спать, чтобы узнать во сне, правильно ли они выбрали место для ограды. Во время этого сна к Вараке вновь пришел пожилой мужчина («белые волосы») и сказал, что столб установлен неправильно, так как он стоит прямо на голове захороненного. На следующий день они вместе с братом и зятем передвинули столб и установили загородку в правильном месте. После окончания работы совершили молитву, а затем поминальная молитва и трапеза были устроены и в деревне. Варака стала исполнять обязанности смотрителя: собирать деньги на ремонт и уборку, устраивать поминовения павших шейхов и т.д.

Рассказ содержит в себе два момента, после которых начался процесс смены состояния человека: сновидение и болезнь. Пройдя эти две точки своего бытия, Варака получила нелегкое бремя обязанностей, и новый, совершенно особый статус.

Как известно, сновидения – одна из наиболее перспективных исследовательских антропологических тем<sup>1</sup>. Методологическая значимость изу-

<sup>1</sup> Соколовский С.В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 3–15; Shulman D., Stroumsa G.G.

чения сновидений определяется тем, что вербализация превращает их в текст, реализующийся в форме своеобразного фольклорного жанра<sup>2</sup>. Сравнительные исследования выявили особый комплекс сновидений, содержанием которых является общение с духами-хранителями, дарующими искателям особые знания и сверхъестественные способности. Важное место в традиционной культуре занимают сновидения, содержащие мотив открытия или создания религиозной святыни<sup>3</sup>. Актуальность изучения роли (сно)видений в исламской культуре была подтверждена в специальных новейших исламоведческих исследованиях<sup>4</sup>.

Согласно общей исламской традиции, сон – важнейшая область контакта с божеством<sup>5</sup>. Излюбленным, часто повторяющимся мотивом в хорезмских легендах о святых служат повествования о «чудесных сновидениях»: тому или иному человеку во время сна является почивший святой, сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого) и дает указание воздвигнуть здесь усыпальницу, чтобы люди являлись к ней со своими нуждами и просьбами. В целом в

(eds.) *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford, 1999; Tedlock B. (ed.) *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, 1987.

<sup>2</sup> Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб., 2011. С. 125; Соколовский С.В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? С. 8.

<sup>3</sup> Панченко А.А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре / сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 13–17; Рабинович Е.И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013. С. 52, 53–55, 60–64, 104–111, 112–118, сл.

<sup>4</sup> Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. С. 117–148; Felek Ö., Knysh A.D. (eds.) *Dreams and visions in Islamic societies*. Albany, NY, 2012.

<sup>5</sup> Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. С. 120.

Средней Азии существовали представления, что одной из причин болезней могло быть недовольство святого, наказавшего человека за неуважительное отношение к его могиле. В этом случае больным предписывалось ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно сделать для выздоровления<sup>1</sup>.

Весьма подробно и основательно роль сновидений в культе святых рассмотрена в работе Брюса Г. Привратски, посвященной религиозности казахов. Приведенная информация тем более ценна, что получена она в ходе длительного этнографического обследования в Южном Казахстане, в районе г. Туркестан. Ожидание сновидения является важнейшей функцией паломничества к святой гробнице (*зийарат*), причем именно во сне на могиле верующий получает откровение и дар от святого (*аулийе*). Женщина, желающая зачать ребенка, должна переночевать на могиле Арстан-Баба в надежде обрести подтверждение своего намерения. Призвание лекаря, целителя тоже может быть даровано во сне на священном захоронении. Во сне верующий получает указание построить новое или украсить, отремонтировать существующее святое место, пожертвовать средства на его содержание и т.д.<sup>2</sup>

Несомненна связь мотива чудесного сна с суфизмом. Литература о суфизме, и, в частности,

<sup>1</sup> *Абашии С.Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007. С. 221; *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 287; *Рахимов Р.Х.* Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. С. 326; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 45–46; *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 48.

<sup>2</sup> *Privratsky B.G.* Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, 2001. P. 118–123, 159–160, 189.

агиография, полна описаний роли сновидений в жизни людей и общества. Явление во сне Пророка или ал-Хадира считалось важнейшим доводом, позволяющим избранному обосновывать свое право на мистический путь<sup>3</sup>. В некоторых ответвлениях братства *кадирийя* неофит, желающий вступить в кадирийское сообщество, должен был увидеть во сне основателя братства Абд ал-Кадира, который мыслился как чудотворец, помощник страждущим и один из величайших «друзей Божьих»<sup>4</sup>.

Одним из самых ярких и впечатляющих достижений сибирского исламоведения, безусловно, является открытие книжной культуры мусульман Сибири. Собственно говоря, это открытие также имеет длительную историю, восходящую к XVIII в. В XIX – начале XX в. сибирско-татарскими рукописями занимались выдающиеся тюркологи мирового масштаба В.В. Радлов и Н.Ф. Катанов. Во второй половине XX в. сбор археографических материалов возобновился. В начале XXI в. в рамках проекта по изучению культа святых в сибирском исламе И.В. Белич, А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева предприняли полевое этнографическое изучение сакральной функции книги и ее роли в формировании этнокультурной идентичности сибирских татар. Новейший этап исследований связан с именем Альфрида Бустанова. После ряда важных открытий и публикаций многочисленных статей А. Бустанов выпускает большую монографию, на настоящий момент знаменующую итоговое состояние проблемы<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 2002. С. 224–225.

<sup>4</sup> *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб., 2004. С. 213.

<sup>5</sup> *Бустанов А.К.* Книжная культура сибирских мусульман. М., 2013.

На самом деле, библиотеки арабографических рукописных и печатных книг и свитков, хранящиеся в деревенских домах в глухой сибирской тайге, оказывают сильное впечатление. Эти собрания бережно сохранялись, передавались из поколения в поколение. Они и сейчас являются важным элементом культурной и религиозной самоидентификации мусульман Западной Сибири. Коллекции включают рукописные и старопечатные копии Корана, рукописные богословские сборники-хрестоматии, наставления по суфийским ритуалам и практикам.

Изначально носителями мусульманской книжности в Западной Сибири были бухарцы. Последние «...были более образованны, чем русские пришельцы. В XVII столетии они были единственными людьми в Сибири, в руках которых была книга. В XVIII столетии иностранцы, попавшие в Сибирь, нашли у них редкие рукописи»<sup>1</sup>.

Особый интерес вызывают оригинальные сибирско-татарские сочинения, составленные в местной среде и излагающие собственную версию исламизации Сибири. Наиболее полная информация содержится в двух группах письменных памятников, каждая из которых известна к настоящему времени в нескольких вариантах. Первая группа текстов условно названа *Шаджара рисаласи* – «Трактат о генеалогии». Впервые текст был зафиксирован и опубликован В.В. Радловым, а к настоящему времени известно пять списков и две версии памятника<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Потанин Г.Н. Завоевание и колонизация Сибири // Живописная Россия. 1884. Т. 11. С. 41.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 4. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872. С. 212–215, 217–220; Катанов Н. Предания тобольских татар о прибытии в 1572 г. мухаммеданских проповедников в г. Искер // Ежегодник

Введение в научный оборот второй группы памятников началось с публикации Н.Ф. Катановым в начале XX столетия сибирско-татарской рукописи, хранившейся в Тобольском губернском музее (рукопись и ныне находится там же – в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике). К настоящему моменту известно свыше десятка списков данного текста в двух, созданных, вероятно, в разное время, редакциях – краткой и пространной. Один из списков, так называемая *Карагайская рукопись* (пространная редакция), был открыт в ходе экспедиции под руководством А.Г. Селезнева в ауле Карагай Вагайского района Тюменской области в 2004 г. Сведения о последнем по времени обнаружения варианте, т.н. *Сингульской рукописи*, были опубликованы в 2017 г.<sup>3</sup>

Несмотря на имеющиеся различия, структура всех списков относительно одинакова. Согласно манускриптам (в данном случае – *Карагайской рукописи*), в 797 г.х. (1394–1395 гг. н.э.) (как мы уже упоминали, дата условна, в некоторых списках приведена другая датировка событий) на берега Иртыша пришли 366 конных шейхов и выступивший с ними в союзе хан Шайбан с 1700 отборными воинами и учинили там «великое сражение за веру» с жившими по берегам Иртыша «язычниками» – народами *хутун, нугай, кара кипчак* и *иштяк*. Прибывшие в Сибирь мусульманские миссионеры считались учениками и последователями Худжи Багаутдина.

Тобольского губернского музея, 1897. Вып. 7. С. 51–61; Бустанов А.К. Семейная хроника сибирских сайидов: Шаджара Рисаласи (текст, пер., коммент.) // Ислам в современном мире. 2009. № 1–2 (13–14); Bustanov A. The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts. 2011. Vol. 2. P. 70–99.

<sup>3</sup> Зиннатуллина Г.И., Рахимов Р.Х., Яхин Ф.З. Новый источник по истории ислама в Сибири // Золотоордынская цивилизация. 2017. № 10. С. 427–433.

В образе этого персонажа большинство интерпретаторов видят Ходжу Бахааддина Накшбанд (1318–1389), заложившего организационные основы суфийского тариката, названного по его прозвищу накшбандийей. В результате религиозной войны местное население было обращено в ислам, но часть его бежало на Север и в Китай. 300 шейхов и 1448 богатырей Шайбана погибли, «стяжав мученический венец», часть остались в Сибири для обучения основам ислама, а остальные вернулись в Бухару. «После этого открылась религия, открылась дорога, по берегам реки Джирс (Иртыш) прошли караваны. Ученые, художники, ишаны начали приходить для обучения религии, все были из мистиков-суфиев». Важнейшей частью *Карагайской рукописи*, как и других версий текста, был каталог 30 мавзолеев-астан (*مناطسا / مناتسا*) с указанием их расположения и имен захороненных там святых подвижников ислама. Полевые исследования уже давно установили соответствие сведений, содержащихся в этих источниках, с современными этнографическими материалами, что фактически документирует существование живой традиции почитания исламских подвижников верующими Сибири, несмотря на все известные трансформации религиозного сознания, имевшие место в России в XX столетии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Белич И.В.* О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. № 6. С. 153–171; *Белич И.В.* Особенности ислама у сибирских татар // История татар. Том 4. Татарские государства XV–XVIII вв. С. 480–487; *Белич И.В., Бустанов А.К.* Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири. С. 45–50, сл.; *Бустанов А.К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник, 2009–2010. М., 2011. С. 50–60; *Бустанов А.К.* Книжная культура сибирских мусульман. С. 92–94, 181–182; *Бустанов А.К., Белич И.В.* К наследию сибирских суфиев // Интеграция археологических

В советский период отношение государства к мусульманским книгам религиозного содержания носило враждебный характер. Власти конфисковывали и уничтожали рукописные книги в рамках борьбы против религиозной пропаганды. Верующие противодействовали этим акциям всеми возможными способами. Книги прятали, хоронили вместе с умершими владельцами в могиле, просто закапывали в лесу.

Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочитать эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных votivных артефактов. Более того, именно невозможность прочесть и понять смысл текстов определяет их высокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматриваются как важный индикатор ассоциации с исламским сообществом, в некотором роде как символ возрождения ислама.

Не является чем-то особенным и обычай захоронения вместе с покойным священных религиозных текстов<sup>2</sup>. Информаторы неоднократно сообщали нам, что в могилу необходимо класть листы с арабографическими текстами, причем

и этнографических исследований. Омск, 2010. С. 211–216; *Катанов Н.Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея). Казань, 1904; *Рахимов Р.Х.* Астана в истории сибирских татар: мавзолей первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия; *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Священные манускрипты: к изучению культа святых в сибирском исламе // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2006 г. Т. 12. Ч. 2. Новосибирск, 2006. С. 165–171; *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального, С. 42–47, 193–206, прил. 3; *Bustanov A.* Notes on the Yasaviya and Naqshbandiya in Western Siberia in the 17th – Early 20th Centuries. P. 74–75.

<sup>2</sup> *Белич И.В., Богомолов В.Б.* Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // Экспериментальная археология. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 173.

именно в область груди погребенного. Жительница д. Ашеваны Усть-Ишимского р-на Омской области Хатира Вагитовна Алеева не только продемонстрировала нам свое погребальное одеяние (рубашу «очмок куйлек» и платок «яулак»), но и показала, каким образом помещаются в могилу листы с арабографическими текстами. Она указала, что эти листы будут положены именно на грудь, чтобы покоящиеся под землей аулийалар смогли бумагу увидеть и написанное прочесть. Кроме того, информатор рассказала, что для духовного очищения необходимо съесть отрывающиеся кусочки бумаги с текстами<sup>1</sup>.

Представляет значительный интерес случай прямого соответствия конкретного святилища сибирских татар созданному в той же религиозной общине сакральному письменному памятнику. Речь идет об известной *Тюрметяжской астане*. Памятник расположен в 1,7 км к северу от деревни *Тюрметяжи (Оллы-бурень)* Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем *Астана-бурень*. Это озеро известно также как *Оллы-бурень*, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полуостров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями *Астана-утрау*. На полуостров в начале 2000-х гг. совершались коллективные паломничества, сопровождавшиеся молениями и общими трапезами. Озеро свято, по некоторым данным в нем запрещено брать воду и рыбачить. Жители окрестных русских деревень также называют озеро *Святым*.

<sup>1</sup> Зап. от Хатиры Вагитовны Алеевой, 1924 г.р., д. Ашеваны Усть-Ишимского района Омской области. Полевые материалы А.Г. Селезнева, 2007 г. [МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2007 г. Д. 190-1. К. 55].

Информаторы сообщают, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960–1970-е гг. властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

В настоящее время сооружение представляет собой четырехугольную ограду из штакетника. Астана располагается в пределах одного из двух деревенских кладбищ, протянувшегося вдоль берега озера. Второе кладбище деревни находится вдали от этих мест за дорогой. Интересно, что оба кладбища деревни Тюрметяжи четко различаются по *тугумам* – родственным группам. Умерших из тугума с характерными названиями *йахшилар* или *астаналар* (т.е., имеющие отношение к святому месту, астане) хоронят на кладбище, рядом с которым находится астана.

Уникальные данные о памятнике сохранились в знаменитом географическом атласе С.У. Ремезова – «*Хорографической чертежной книге*». На листе 107 этого труда изображено течение р. Ишим вблизи его впадения в Иртыш. На левом берегу неподалеку от Ишимского острога показан приток – река Урманка. Рядом изображено старичное озеро Баженково, а также имеются надписи «курганы» и «кладбище Она царя». И здесь же рядом с курганами и озером видно абсолютно четко читаемое слово «*астана*» под условным знаком, обозначающем кладбище<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> The Atlas of Siberia by Semyon U. Remezov: Facsimile edition with an introduction by Leo Bagrow // *Imago Mundi*. Suppl. 1. S-Gravenhage: Mouton, 1958. P. 107; Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова. Т. 1. Факсимиле. Т. 2. Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи. Тобольск, 2011. Т. 1. Л. 107. Т. 2. С. 120.

Вполне вероятно, что озеро Баженково на карте Ремезова, рядом с которым находились курганы и загадочное «Кладбище Она-царя», есть не что иное, как озеро Оллы-бурень (Астана-Бурень, Святое), давнее местное татарское название деревни Тюрметяки. Как мы видели, Тюрметякская астана действительно расположена на кладбище и в ее окрестностях имеются археологические объекты («курганы», по терминологии Ремезова)<sup>1</sup>. Таким образом, астана неожиданно оказалась включенной в контекст политической истории сибирских ханств. В сибирских летописях Он-царь (хан Онсом) описывается как один из правителей Ишимского ханства. Так в «Истории Сибирской» С.У. Ремезова перечислены «... имена самых первых верховных правителей басурманских: хан Онсом, кочуя по Ишиму, жил в устье Ишима реки, город (его) Кызыл-Тура с тремя рядами укреплений на Красном Яру; после хана Онсома – царь Иртышак... его завоевал Чингиз, царь Тюменский; после Иртышака царь Саргачик был вплоть до Кучума, и того Кучум привел в подданство»<sup>2</sup>. Карта Ремезова не только документирует астану у д. Тюрметяки как один из наиболее ранних из зафиксированных источниками памятников сибирских татар, но и связывает ее с перипетиями ранней загадочной политической истории Сибири<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Мусульманские культовые комплексы Сибири в картографических материалах Семена Ульяновича Ремезова // Вестник Омского университета. Серия: «Исторические науки». 2015. № 4(8). С. 165–173.

<sup>2</sup> Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Ремезовская летопись. История Сибирская. Летопись Сибирская Краткая Кунгурская: исследование, текст и перевод: науч.-справ. аппарат факсимильного издания рукописи б-ки РАН (Санкт-Петербург). Тобольск, 2006. С. 125.

<sup>3</sup> Коблова Е.Ю. Ишимское ханство в источниках и историографии // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. № 2. С. 36–40; Маслюженко Д.Н. Сибирская княжеская династия Тайбугидов: истоки формирования и мифо-

Согласно полевым материалам, на тюрметякской астане похоронен шейх Бигач-Ата. Он прибыл в Сибирь из Средней Азии для распространения среди местных язычников ислама. Прибывшим религиозным миссионерам приписывалась культурная функция: они научили местных жителей сеять хлеб, выращивать картофель и т.д. Кроме того, до 1990-х гг. в деревне, чаще всего у муллы, хранился и передавался из поколения в поколение деревянный жезл, который называют *сэцэра* (букв. «родословная», на такие жезлы действительно наматывали свитки с рукописными текстами) или *укляв* (скалка). Предмет представлял собой деревянный цилиндр с двумя ручками и был украшен орнаментом. Считалось, что жезл первоначально принадлежал Бигач-Ата и хранил на себе его дуновение. Наши информаторы вспоминали, что долгое время хранителем жезла и одновременно смотрительницей за астаной – *астана-караульце* была бабушка Айни. После ее смерти в 1964 г. жезл перешел к мулле Вагапу Назырову. Когда он умер в середине 1990-х гг., в соответствии с решением родственников, жезл был положен в могилу муллы.

Упомянутый информаторами свиток *сэцэра*, видимо, представлял собой рукопись, содержащую обстоятельства исламизации Сибири и списки святых мест. Во всех рукописях такого рода есть сведения о Тюрметякской астане. Так, согласно так называемой *Тобольской рукописи*, опубликованной в начале XX в. Н.Ф. Катановым<sup>4</sup>, а затем прокомментированной в наше время<sup>5</sup>: «... в устье Ишина (Ишима. – Авт.), в ауле

логизации генеалогии // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. № 2. С. 9–21.

<sup>4</sup> Катанов Н.Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея). С. 24–25.

<sup>5</sup> Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: тур-

Уллу-Буран (Оллы-Бурень. – *Авт.*) – астана Бигач-аты. Бигач-ата из потомства мавлави Джамии. ...Его спутники лежат возле озера с тремя камнями». В *Карагайской рукописи* содержится следующая информация: «На Устье-Ишин (Ишин-Тамак) – Бигач-Ата учитель, из потомков Мавлави Джамии, со спутниками (женами) вместе, с надголовными (надгробными) камнями, лежат на берегу озера»<sup>1</sup>. Зафиксированная в том же году тюменскими исследователями *Грамота хранителя Юрумской Астаны* повествует, что: «...В местности Приишинья (Приишимья. – *Авт.*) Уллу-Буран (Оллы-бурень. – *Авт.*) могила Бигач ата шейха газиза, он был из потомков Мавляна Джалалитдина»<sup>2</sup>.

Но, пожалуй, наиболее важное открытие, связанное с тюрметякским культовым комплексом, было сделано буквально в последние годы. Оказалось, что в самом ауле Оллы-бурень существовала собственная традиция создания сакральных текстов. Один из таких списков, по-видимому, вариант упомянутого нашими информаторами свитка сэцэрэ, был обнаружен в архиве Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Название списка – *Аш-шаджарат ал-авлийа' мин билад Мавара'аннахр - Родословная святых из страны Мавара'аннахр*. Переписчиком являлся местный мулла 'Абд ал-Гани сын Му'мина. По структуре текст похож на аналогичные документы сибирских татар. В традиционном катало-

ге святых могил среди прочих указан «В устье Ишима, в юрте Уллу-Буран, – Бигач-Ата-шайх. Из потомков господина Джалал ад-дина. В ногах (у него) лежат три камня. Один камень всегда перемещался (букв. совершал прогулки)»<sup>3</sup>. Обратим внимание на практически дословное совпадение современных фольклорно-этнографических материалов с текстом приведенного письменного источника. Особенно это касается архетипически важного мотива бродячего камня.

Тюрметякскому святилищу отводится особая роль в суфийской ритуальной практике. Источник излагает цепь духовной преемственности (*силсила*) «почтенного» Бигач-Ата, приуроченную именно к «юрту Турмадак»: «Еще в юрте Турмадак хазрату Бигач-Ата лучинку (*чирог*) зажгли мы, жалкий бедняк из Туркестанской земли (*вилаят*), Афтал-шайх. По священному разрешению (*рохсат*) моего брата муллы Джалал ад-дин-шайха из Досточтимой Бухары я пришел в Сибирскую землю (*вилаят*), пройдя много стоянок (*мэра-хэллер тай килиб*). В упомянутом юрте Турматак впервые лучинку (*чирог*) зажег покоящемуся хазрату Бигач-Ата я, Афтал-шайх. Еще сын Афтал-шайха – Муса-шайх лучинку (*чирог*) зажег. Его сын Булуб-Берди-шайх. Его сын Алуркуш-шайх. Его сын – Бари-Мухаммад-шайх <...>» и т.д.<sup>4</sup> Возжигание священного светильника (*чирог*) – суфийский ритуал. Он имеет прямое соответствие в практике йасавийских смотрителей за священными могилами Южного Казахстана, которые так и называются *ширакчи* (служители священного светильника)<sup>5</sup>.

кестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск, 2009. С. 214–222; Бустанов А.К. Суфийские легенды об исламизации Сибири. С. 60–69.

<sup>1</sup> Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. С. 193–202, 205.

<sup>2</sup> Рахимов Р.Х. Астана в истории сибирских татар: мавзолей первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. С. 14.

<sup>3</sup> Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша. С. 201.

<sup>4</sup> Там же. С. 202.

<sup>5</sup> Frank A. (Rev.) Rakhimov Rishat Khalitovich, Astana v istorii sibirskikh tatar: mavzolei pervykh islamskikh missionerov kak pamiatniki istoriko-kul'turnogo nasledia [The Astanas

В этом же источнике помещена подробная генеалогия, насчитывающая 17 поколений и недвусмысленно заявляющая свои права на «героическое» прошлое: «...в этих аулах Турматак и Таутамак были со времен царя Кучума наши предки...» Исходя из очень высокой степени близости фиксируемых в наше время фольклорных мотивов, с одной стороны, и содержания письменного источника (например, об уже упомянутом сюжете «бродячего камня») – с другой, можно сделать вывод о том, что текст составлен относительно недавно, возможно двумя-тремя поколениями ранее даты рождения самых пожилых наших информаторов. Он, видимо, создавался в ту пору, когда границы сакрального пространства в представлении автора уже в значительной мере сузились. Так, ему не было известно о распространении священных захоронений по Иртышу выше Усть-Ишима («...от устья Ишима до верховий Иртыша [могил] святых нет...»<sup>1</sup>), хотя в реальности такие памятники существовали и продолжают почитаться донныне<sup>2</sup>.

В этой ситуации нарочито «длинная» родословная была призвана упрочить притязания формирующейся религиозной элиты на духовное наследие в рамках конкретного локального сакрального пространства. Той же цели служат упомянутые в качестве духовных учителей круп-

нейшие религиозные авторитеты: основатель ордена маулавийа Джалал ад-дин Руми (1207–1273) и великий персидский поэт и философ-мистик Нур эд-дин ‘Абд ар-Рахман Джами (1414–1492)<sup>3</sup>. Через приобщение к сфере сакрального происходило формирование новой духовной элиты и новых культурно-религиозных идентичностей.

\* \* \*

Процесс познания парадоксален и противоречив. Новый подход, метод, взгляд на, казалось бы, устоявшиеся положения, порой кардинально меняют ситуацию и открывают совершенно неожиданные перспективы. В изучении проблемы центральноазиатского влияния на Сибирь, таким импульсом представляются сенсационные результаты недавних исследований генетиков. Ими было установлено, что популяции, сформировавшиеся на местах расселения сибирских бухарцев, обнаруживают генетическое сходство не с популяциями Центральной Азии, как это естественно было бы ожидать, а с населением совершенно другого региона – Северным и Западным Кавказом<sup>4</sup>. Летом 2017 г., в ходе нашей экспедиции, мы выяснили, что жители сибирско-татарских деревень в Сибири уже осведомлены об этом научном открытии и обсуждают варианты его интерпретации. Не беря на себя смелость

in the History of Siberian Tatars: The Mausolea of the First Missionaries of Islam as Monuments of Historical and Cultural Heritage]. P. 369.

<sup>1</sup> Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша. С. 200, 204 – 205; Бустанов А.К. Суфийские легенды об исламизации Сибири. С. 41.

<sup>2</sup> Селезнев А.Г. К распространению исламских сакральных комплексов Сибири: астана деревни Лугово-Аевск Тевризского района Омской области // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2012. Ч. II. С. 58–61.

<sup>3</sup> О них см. подробно: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. С. 178–187.

<sup>4</sup> Agdzhoyan A.T., Zaporozhchenko V.V., Skhalyakho R.A., Balanovsky O.P., Balanovska E.V., Kuznetsova M.A., Padyukova A.D., Dolinina D.O., Ulyanova M.V., Lavryashina M.B., Koshel S.M., Zhabagin M.K., Yusupov Y.M., Mustafin K.K., Tychinskih Z.A. Gene pool of Siberian Tatars: Five ways of origin for five subethnic groups // Molecular Biology. 2016. № 50 (6). P. 860–873; Агджоян А.Т., Падюкова А.Д., Жаблагин М., Тычинских З.А., Лавряшина М.Б., Кузнецова М.А., Схалыхо Р.А., Чухряева М.И., Балановская Е.В., Балановский О.П. Своеобразие генофонда // История и культура татар Западной Сибири. Монография. Казань, 2015. С. 35.



предугадать, каким образом указанные факты повлияют на развитие научного дискурса, рискнем предположить, что в народном сознании они в любом случае будут способствовать

смещению вектора этногенетического мифа от «Бухары» в сторону «Кавказа». В общем, тема связей и взаимовлияния Сибири и Центральной Азии еще далеко не исчерпана.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**АБАШИН Сергей Николаевич** –

д.и.н., именной профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге

**АВЕРЬЯНОВ Юрий Анатольевич** –

к.и.н., с.н.с. Института востоковедения РАН, доцент РГГУ

**АРЖАНЦЕВА Ирина Аркадьевна** –

к.и.н., в.н.с., заведующая Центром археологии Евразии, Институт этнологии и антропологии РАН

**АСАНКАНОВ Абылабек Асанканович** –

д.и.н., проф., член. корр. НАН Кыргызской Республики, директор Института истории и культурного наследия НАН Кыргызской Республики

**АТАНОВА Снежана Александровна** –

м.н.с., Институт востоковедения РАН

**БИКБУЛАТОВА Аниса Рифовна** –

к.и.н., доц. кафедры археологии и этнологии Исторического факультета Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына

**БОГОСЛОВСКАЯ Ирина Вадимовна** –

к. искусствоведения, член Союза художников Узбекистана

**БРУСИНА Ольга Ильинична** –

к.и.н., с.н.с., Институт этнологии и антропологии РАН

**ВАСИЛЬЦОВ Константин Сергеевич** –

к.и.н., с.н.с., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

**ГИТЛИН Семен Исаакович** –

д.и.н., профессор, Израиль

**ГОРШЕНИНА Светлана Михайловна** –

д.и.н., ассоциированный профессор, кафедра истории и культур домусульманской Центральной Азии, Коллеж де Франс, Париж, Франция

**ГУБАЕВА Стелла Ситдиковна** –

д.и.н.

**ГЮЛЬ Эльмира Фатхлбаяновна** –

д. искусствоведения, г.н.с. Института искусствознания АН Республики Узбекистан

**ДЖАНИ-ЗАДЕ Тамила Махмудовна** –

к. искусствоведения, доцент Российской академии музыки им. Гнесиных

**ДЖОН Али Алиевич** –

к.и.н., с.н.с. Центра дунгановедения и китаистики Института истории, и культурного наследия НАН Кыргызской Республики

**ДЖУМАЕВ Александр Бабаниязович** –

к. искусствоведения, член Союза композиторов Узбекистана

**ДЖУМАШЕВ Аскар Мамбетович** –

к.и.н., с.н.с., заведующий отделом истории Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения АН Республики Узбекистан.

**ДОДХУДОЕВА Лариса Назаровна** –

д.и.н., профессор, заведующая отделом этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан

**ДУБОВИЦКИЙ Виктор Васильевич** –

д.и.н., заведующий отделом истории науки и техники Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан

**ДЯТЛЕНКО Павел Иванович** –

к.и.н., доцент Кыргызско-Российского Славянского университета

**ЕМЕЛЬЯНЕНКО Татьяна Григорьевна** –

д.и.н., в.н.с. отдела этнографии Средней Азии и Кавказа Российского этнографического музея

**ЕРМАКОВА Екатерина Станиславовна** –

к.и.н., заведующая отделом Кавказа, Средней Азии, Сибири и Крайнего Севера Государственного музея Востока

**ЖАПАРОВ Амантур Забирдинович** –

к.и.н., зав. отделом археологии и этнологии Института истории и культурного наследия НАН Кыргызской Республики

**ЗИЛИВИНСКАЯ Эмма Давидовна** –

д.и.н., в.н.с. Института этнологии и антропологии РАН

**ЗУНУНОВА Гульчехра Шавкатовна** –

д.и.н., в.н.с. Института истории АН РУз

**ИНОЯТОВА Дилором Маниглиевна** –

к. и. н., доц. Национального университета Узбекистана им. М. Улугбека

**ИХСАНОВ Антон Робертович** –

аспирант Школы исторических наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики

**КАЛАНДАРОВ Тохир Сафарбекович** –

к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН

**КАМАЛОВ Аблет Каюмович** –

д.и.н., профессор Университета «Туран», Республика Казахстан

**КАПЫРИНА Светлана Леонидовна** –

н.с., куратор выставки В.В. Верещагина отдела живописи второй пол. XIX – начала XX века Государственной Третьяковской галереи

**КАРИМОВА Рисалят Усмановна** –

д.и.н., руководитель Центра уйгуроведения Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

**КОТЮКОВА Татьяна Викторовна** –

к.и.н., с.н.с., зав. сектором истории Центральной Азии XIX–XX вв. Института всеобщей истории РАН, с.н.с. ИНИОН РАН

**КОЧКУНОВ Айдарбек Сулайманкулович** –

д.и.н., проф. Кыргызско-Российского Славянского университета, Кыргызская Республика

**КСЕНЖИК Галина Николаевна** –

д.и.н., зав. отделом истории Казахстана Нового времени Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

**КУБЕЛЬ Елена Леонидовна** –

н.с. I категории, хранитель экспозиций Российского этнографического музея

**КУРБАНОВА Земфира Ибрагимовна** –

к.и.н., с.н.с., заведующая отделом этнографии

Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения АН Республики Узбекистан

**ЛАРИНА Елена Игоревна** –

к.и.н., доц. Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

**ЛУНИНА Елена Леонидовна** –

учитель русского языка и литературы школы № 1514 города Москвы, внучка Б.Х. Кармышевой

**МАЛИКОВ Азим Маннонович** –

к.и.н., с.н.с. Института истории АН Республики Узбекистан

**МАХМУДОВ Ойбек Анварович** –

к.и.н., доц. кафедры Всемирной истории Национального университета Узбекистана им. Мирзо Улугбека, докторант Института истории АН РУз

**МАХМУТОВ Зуфар Александрович** –

к.и.н., с.н.с. Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г. Казань)

**МУРАДОВ Руслан Гельдыевич** –

профессор Международной академии архитектуры (отделение в Москве), ответственный секретарь Союза архитекторов Туркменистана

**НАЗАРЬЯН Рубен Гамлетович** –

к. филол. наук, доц. Самаркандского государственного университета

**НАУМОВА Ольга Борисовна** –

к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН

**ПОПОВА Лариса Федоровна** –

в.н.с., зав. отделом этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея

**ПРИЩЕПОВА Валерия Александровна** –

к.и.н., с.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

**РТВЕЛАДЗЕ Эдвард Васильевич** –

д.и.н., академик, г.н.с. Института искусствознания АН РУз

**САЛИМОВ Турсун Усарович** –

к.и.н., доцент кафедры Этнологии и антропологии Национальный Национального университета Узбекистана им. Мирзо Улугбека

**САФАРОВ Марат Абясевич** –

к.пед.н., доцент Института экономики и управления в промышленности

**СЕЙТОВ Эрик Мусаевич** –

магистрант УНЦСА РГГУ, выпускник Российско-турецкого учебно-научного центра РГГУ

**СЕЛЕЗНЕВ Александр Геннадьевич** –

к.и.н., в.н.с. Института археологии и этнографии СО РАН, доцент Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского

**СЕЛЕЗНЕВА Ирина Александровна** –

к.и.н., директор Сибирского филиала Института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, доцент Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского

**СМАГУЛОВ Ербулат Акижанович** –

к.и.н., г.н.с. Института археологии им. А.Х. Маргулана МОН Республики Казахстан, руководитель Туркестанской археологической экспедиции

**СОЕГОВ Мурадгелди** –

д. филолог. наук, г.н.с. Национального института рукописей АН Туркменистана, действительный член (академик) АН Туркменистана

**СТАСЕВИЧ Инга Владимировна** –

к.и.н., с.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

**ТОКТАКУНОВА Элмира Жолдубаевна** –

к.и.н., Италия

**ТУРДАЛИЕВА Чолпон Джапарбековна** –

д.и.н., профессор Программы антропологии Американского университета в Центральной Азии, докторант Университета Гумбольдта, Берлин, Германия

**УБАЙДУЛЛАЕВА Барно Машрабжоновна** –

к.и.н., с.н.с. Института истории АН Республики Узбекистан

**УТЕГАЛИЕВА Сауле Исхаковна** –

д. искусствоведения, профессор Казахской национальной консерватории им. Курмангазы

**ФЕДКЕВИЧ Даниил Кириллович** –

студент 4-го курса бакалавриата Департамента востоковедения и африканистики НИУ «Высшая школа экономики – Санкт-Петербург»

**ХАН Валерий Сергеевич** –

к. философ. наук, с.н.с. Института истории АН Республики Узбекистан

**ХОЖАНИЯЗОВ Гайратдин Хожаниязович** –

к.и.н., с.н.с., заведующий отделом археологии Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения АН Республики Узбекистан

**ЦЕСЛЕВСКАЯ Анна** –

к. социол. наук (PhD), н. с. Отдела иранских исследований Института востоковедения Ягеллонского университета в Кракове, Польша

**ЦЫРЯПКИНА Юлия Николаевна** –

к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Алтайского государственного педагогического университета

**ЧВЫРЬ Людмила Анатольевна** –

д.и.н., г.н.с. Института востоковедения РАН



**ЧЖАО Сяоцзя –**

к. филолог. н., зам. директора Института иностранных языков и культуры Нинсяского университета, Китай

**ШАФРАНСКАЯ Элеонора Федоровна –**

д. филолог. наук, проф. Московского городского педагогического университета

**ШИГАБДИНОВ Ринат Начметдинович –**

с. н. с. Института истории АН Республики Узбекистан

**ШОВАЛИЕВА Мумина Садыковна –**

с.н.с. Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан

**ЭРГАШЕВ Баходыр Хожикурбанович –**

д. философ. наук, проф., главный редактор журнала «Fuqarolik jamiyati» («Гражданское общество») (г. Ташкент)

**ЮНУСОВА Виолетта Николаевна –**

д. искусствоведения, профессор Московской государственной консерватории имени П.И. Чайковского

**ЮСУФБЕКОВА Зинатмо –**

к.и.н., в.н.с. Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан





## Выходные данные