

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



ЗАНЯТИЯ И БЫТ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ ХСVII

ЗАНЯТИЯ И БЫТ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

*СРЕДНЕАЗИАТСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК*

III



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1971

Ответственный редактор
Н. А. КИСЛЯКОВ

Н. П. ЛОБАЧЕВА

ОЧЕРК КУЛЬТУРЫ И БЫТА КОЛХОЗНИКОВ — ОСВОИТЕЛЕЙ КЫЗЫЛКУМОВ

(По материалам колхоза им. М. Горького Турткульского района
КК АССР)

В тематике работ Хорезмской археолого-этнографической экспедиции известное место занимает этнографическое изучение колхозных поселков, возникших на вновь освоенных землях пустыни Кызылкум и других районов Каракалпакии. Этнографическое обследование таких поселков по каналу Шуманай проводилось К. Л. Задыхиной.¹ Многолетние исследования велись Т. А. Жданко на массиве Кырк-Кыз в Турткульском районе КК АССР,² освоение которого началось в годы Великой Отечественной войны и продолжается по настоящее время. В 1960—1961 гг. проводилась работа по изучению современного быта населения поселка сельхозартели им. М. Горького — колхоза, являющегося пионером освоения кызылкумской пустыни в пределах Турткульского района КК АССР. Этот колхоз находился в поле зрения Хорезмской экспедиции, начиная с 1950-х годов, но поездки тех лет не носили характера длительных стационарных исследований. Последнее по времени посещение колхоза им. М. Горького автором относится к 1968 г.³ В 1949—1950 гг. здесь работал этнографический отряд МГУ по сбору историко-этнографических сведений, касающихся туркменского населения Хорезмского оазиса.⁴

Колхоз им. М. Горького — многоотраслевое хозяйство с ведущей ролью хлопководства. Культура колхозного села стоит на высоком уровне. Колхоз многонациональный. Однако основное его население составляют туркмены-атинцы, среди которых есть небольшое число принадлежащих к другим группам туркмен. По переписи 1959 г. по Кельтеминарскому аулсовету, совпадающему с основной территорией колхоза,⁵ туркмен насчитывалось 7197 человек, узбеков 446, казахов 376, каракалпаков 46, русских 36 человек.⁶ На январь 1968 г. численность населения по этому же

¹ Полевые материалы северо-узбекского этнографического отряда Хорезмской экспедиции за 1950—1953 гг.

² Т. А. Жданко. Быт колхозников-переселенцев на вновь освоенных землях древнего орошения Каракалпакии. ТХАЭЭ, т. II, М., 1958.

³ Соответственно и все цифровые показатели даются на 1967—1968 гг.

⁴ В составе отряда находились студенты МГУ Г. Е. Марков, Л. В. Постникова и др.

⁵ Кроме территории вдоль канала Кальтеминар, колхоз имеет участок в Атаобинском аулсовете, где сосредоточено животноводческое хозяйство колхоза.

⁶ Данные переписи 1959 г. получены в Кельтеминарском аулсовете.

аулсовету равнялась 8587 человек,⁷ т. е. наблюдается некоторое увеличение его по сравнению с 1959 г. Основное население Турткульского района в целом составляют узбеки.

Подавляющая часть населения колхоза им. М. Горького в прошлом вела полукочевой образ жизни, занимаясь преимущественно скотоводством. Сейчас все население оседлое. Даже эти общие сведения говорят о том, что избранный объект интересен для изучения с точки зрения как современных процессов развития культуры советской деревни, национальных взаимоотношений, оседания в прошлом полукочевых групп населения, так и истории края и отдельных групп населения.

Данная статья лишь ставит эти вопросы с целью их дальнейшего углубленного исследования и поэтому не претендует на исчерпывающую полноту освещения. В основу ее положены материалы двух полевых сезонов, собранные этнографическим отрядом Хорезмской экспедиции АН СССР в 1960 и 1961 гг.⁸

* * *

Колхоз им. М. Горького расположен в южной части Турткульского района. Его территория, вытянутая в направлении с юга на север полосой более 30 км в длину и 1—5 км в ширину, окружена с запада, севера и востока грядами песков пустыни Кызылкум. Лишь в южной части она смыкается с землями других колхозов, лучеобразно отходящих от магистрального канала Пахта-Арна, питающего водой и канал Кельтеминар, который орошает земли изучаемого колхоза. Зона песков, в которую включивается территория сельхозартели им. М. Горького, представляет собой земли древнего орошения с многочисленными развалинами памятников истории и архитектуры древнего и средневекового Хорезма. Запустение их произошло много столетий тому назад. Как говорят сторожилы, еще 200 лет тому назад земли, покрытые песками и частично зарослями саксаула,⁹ распространялись и далее на юг. Осваиваться они начали во времена хивинского хана Мадамина (1845—1855 гг.), переселившего сюда туркмен-атинцев.¹⁰ Им был отведен участок у хвостовой части канала Мулькдар, кончавшегося там, где проходит современная южная граница колхоза.¹¹ Впоследствии весь канал (и участок, существовавший к моменту поселения атинцев, и его продолжение) получил название Кельтеминар. Согласно сведениям наших информаторов, первые партии атинцев появились около канала Мулькдар в 1854 г.¹²

Заселение территории у канала Мулькдар туркменами-атинцами происходило в течение 20—30 лет.¹³ На новые земли они переселялись от-

⁷ Общая численность населения колхоза с учетом Атаобинского участка составляет 9896 человек.

⁸ Состав отряда 1960 г.: Н. П. Лобачева — научный сотрудник, В. А. Лапин — архитектор, Л. И. Земская — литературный работник. Состав отряда 1961 г.: Н. П. Лобачева — научный сотрудник, В. А. Иогансен — художник, В. А. Родкин — фотограф, Н. С. Горин — шофер.

⁹ Полевая запись № 70, 1960 г., Байрамклыч Сапаров.

¹⁰ В данной статье мы не ставим задачу разработать вопросы этнической, политической и социальной истории атинцев вообще, а даем лишь краткую историческую справку о данной группе атинцев. Об атинцах см.: Ю. Э. Брегель. Хорезмские туркмены в XIX веке. М., 1961; Г. П. Васильева. Итоги работы туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 427—450; Г. Е. Марков. 1) К вопросу о формировании туркменского населения Хорезмского оазиса. СЭ, 1953, № 4; 2) Из этнической истории туркменского народа, КСИЗ, 1958, вып. 29; 3) Очерк истории формирования туркменского населения Хорезмского оазиса в XVII—начале XX в. М., 1961, и др.

¹¹ Полевая запись № 70, 1960 г., Байрамклыч Сапаров.

¹² Полевые записи № 68, 1960 г., Бегмамет Халлиев; № 71, 1960 г. Ашир Найманов, и др.

¹³ Полевая запись № 67, 1960 г., Матчан Сапаров.

дельными родовыми группами. Обычно предводитель такой группы докладывал хивинскому хану о ее численности, и соответственно этому по указу хана пришельцам отводили участки земли. По словам стариков, первыми на земли у канала Мулькдар переселились атинцы из подразделения нур-ата, предводительствуемые Дурдыклыч-ишаном, правнук которого и сейчас живет в колхозе. Последующие переселенцы были из других родовых подразделений. Каждая новая группа атинцев осваивала участки у конца канала, который таким образом все удлинялся, орошая новые земли. Каждое *тире* 'родовое подразделение' копало себе *салма* 'отвод' от основного канала и селилось около него компактной группой. Атинцы вели полукочевой образ жизни и в основном были скотоводами, хотя известные навыки обработки земли, очевидно, имели еще до переселения в район канала Мулькдар. В противном случае они не смогли бы сразу после переселения наряду со скотоводческим вести и земледельческое хозяйство и осваивать пустыню.

Непосредственными соседями атинцев оказались узбеки, издавна жившие здесь и занимавшиеся поливным земледелием. Эти узбеки, не имеющие родовых делений, являются потомками древнего оседлого населения Хорезмского оазиса. Современное узбекское население колхоза им. М. Горького, по нашим сведениям,¹⁴ происходит не от тех узбеков, с которыми встретились атинцы при переселении их на территорию, занимаемую теперь колхозом им. М. Горького; предки его появились на Кельтеминаре позже туркмен. Однако значительная часть узбеков живет здесь тоже очень давно. Такова, например, семья потомков узбека Моллабая, приехавшего сюда из Ханки в 1877 г. К 1961 г. потомков Моллабая — его сыновей, внуков и правнуков — насчитывалось в колхозе 40 человек. Все его сыновья и дочь уже состарились и каждый жил со своей семьей в отдельном доме. Однако дома братьев и зятя стояли рядом. Другая часть узбекских семей поселилась на Кельтеминаре совсем недавно, в период колхозного строительства. Все они, как правило, выходцы из Хорезмской области; есть и жители Турткуля. И те и другие принадлежат к той же группе южнохорезмских узбеков, с которыми атинцы оказались соседями в период первоначального поселения у канала Мулькдар. В прошлом большинство этих узбеков-переселенцев, кроме земледелия, занималось ремеслами — деревообделочными и др.

С первых лет жизни в местах нового поселения атинцам, оказавшимся жителями пограничной зоны с пустыней Кызылкум, откуда на оазис периодически совершали свои набеги казахи, пришлось столкнуться с ними, защищаясь от их стремительных и разорительных налетов.¹⁵ Что касается современного казахского населения колхоза, то оно также не является потомками тех казахов, с которыми встретились атинцы в период поселения на Кельтеминаре. Казахи, живущие сейчас в колхозе, так же как и узбеки, поселились здесь позже атинцев. Лишь изредка встречаются семьи, пришедшие сюда около 100 лет назад. Это выходцы из местностей около Кызыл-Орды и из Актюбинской области. Первые поселенцы казахи прибыли на Кельтеминар из Чимкента. Другая часть их обосновалась на землях Кельтеминара позже, но тоже еще в дореволюционное время. Главная же масса казахского населения колхоза им. М. Горького — это переселенцы из-под Казалинска, переехавшие сюда в 30-е годы настоящего столетия.¹⁶

¹⁴ Полевые записи № 33, 1961 г., Аннагелди Гелдиев; № 36, 1961 г., Матъякуб Атаджанов, и др.

¹⁵ Полевая запись № 70, 1960 г., Байрамклыч Сапаров, и др.

¹⁶ Полевые записи № 33, 1961 г., Аннагелди Гелдиев; № 37, 1961 г., Шамурат Аvezмуратов; № 39, 1961 г., Ахмет Досчапов, и др.

Казахи земледелием не занимались, были скотоводами, держали верблюдов, овец, лошадей. Они продавали узбекам и туркменам скот и покупали у них зерно на месте, прямо в аулах.

Туркмены-атинцы колхоза им. М. Горького составляют $\frac{7}{8}$ от общего числа его хозяйств.¹⁷ Быт этой группы туркмен в настоящее время по сравнению со второй половиной XIX в., когда атинцы поселились на Кельтеминаре, очень изменился. Тенденция к его изменению наметилась, пожалуй, уже с первых лет их переселения, когда стала в нарастающем темпе развиваться отрасль хозяйства, которой раньше отводилась второстепенная роль, — земледелие. На первых порах исключительно земледелием занималась лишь беднейшая часть переселенцев. Эта часть атинского населения брала скот для вспашки земли у соседей-узбеков за отработку. По словам старожил, жилищем им служили, как правило, землянки: «...вырывали яму, перекрывали ее сверху колючками и жили».¹⁸

Эта часть переселенцев в первую очередь осела и полностью превратилась в земледельцев. Сеяли просо, джугару, маш, пшеницу, люцерну. Хлопок начали выращивать значительно позже и другого сорта, чем в настоящее время.

Обычным же было сочетание в пределах одного хозяйства земледелия со скотоводством при явном преобладании последнего. В рамках одной семьи независимо от ее экономического состояния и количественного состава в первые годы жизни на Кельтеминаре уход за скотом и обработка посевов распределялись по такому принципу: зимой семья в полном составе жила недалеко от пастбища, на весенне-летний период большая часть семьи переселялась к посевам. Постоянных жилищ около пашни первоначально, как правило, не было (исключая землянки упоминавшихся семей бедняков). Здесь, как и около пастбищ, устанавливались *гара-ой* 'юрты'. Со стадами оставалась другая часть семьи. Семьи, владевшие небольшими стадами (они обычно были немногочисленными и по составу), часто объединяли их, чтобы, оставив при стаде как можно меньше людей, высвободить больше рабочих рук для обработки земельных участков под посевы; или же на определенных условиях договаривались с владельцами больших стад о присоединении своего скота к стадам последних. Со временем появились семьи, в которых одна часть постоянно жила при земельных участках и обрабатывала посевы, другая — находилась при стадах. Численность таких семей стала расти. Все это связывалось с появлением постоянного жилища — глинобитного дома местного (хорезмского) образца. Наши информаторы утверждают, что строительство таких домов они переняли у местных узбеков.¹⁹

Стада атинцев состояли из овец, верблюдов и лошадей. Первоначально скот пасли неподалеку от селения. Позднее, особенно после появления постоянного жилища, стада овец и верблюдов стали отгонять на дальние пастбища (лишь лошадей выпасали на ближних пастбищах), располагавшиеся в местностях Карры-батыр, Чукалак, Кокча, Таджи-Казган, где имелись колодцы местных баев. Дальше этих пунктов атинцы пастбищ не имели.

Подсобными видами работ, которыми занималась небольшая часть поселенцев, были заготовка саксаула на уголь для продажи ханкинским узбекам,²⁰ добыча соли в местности Сокул и изготовление ганча (строитель-

¹⁷ Атинцы в пределах Турткульского района живут также в колхозе им. Калинина (95%), в колхозах «Ленин ёлы», «Победа» и др., где их численность не так велика.

¹⁸ Полевая запись № 69, 1960 г., Байрамклыч Сапаров.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же («Кто имел силы и кетмени, рубили саксаул. Мешок угля из саксаула стоил 20 коп.»).

ного материала, получаемого в результате обжига природной смеси гипса с глиной и употребляемого в Средней Азии для надгробных сооружений) для продажи в Турткуле.²¹

В целом, как говорят наши информаторы, в первое время после поселения на Кельтеминаре «жили бедно».²² Землянка и юрта были основными видами жилища атинцев в то время. Постепенный процесс оседания туркмен под влиянием изменения профиля хозяйства за счет сокращения размеров скотоводства и увеличения удельного веса земледелия в их хозяйстве, культуру которого они все больше совершенствовали под влиянием соседнего узбекского населения, привел к тому, что уже к началу колхозного строительства местные атинцы окончательно осели, стали широко заниматься земледелием. Скотоводство перестало играть первенствующую роль в их хозяйстве.

Основным видом жилища стал глинобитный дом. Правда, еще до 30-х годов, согласно нашим сведениям, у каждого дома на летний период ставилась юрта, которая в настоящее время уже почти не встречается. Соответственно с изменением типа хозяйства менялись и весь уклад жизни, быт, особенности материальной и духовной культуры.

* * *

В период, предшествующий колхозному строительству, в Турткульском районе по каналу Кельтеминар был расположен ряд аулов с туркменским населением, отделенных друг от друга грядами кызылкумских песков. Названия некоторых аулов нам удалось установить:²³ Саккиз-атлык,²⁴ Депель-как, Ак-там, Улы-баг, Караван-сарай, Ат-чапан, Ахмедек, Беш-ойли, Ишан-такыр, Ходжабай-такыр. Считается, что Саккиз-атлык — одно из самых ранних мест поселения туркмен-атинцев на территории колхоза им. М. Горького. Здесь и до сих пор живет много атинцев из подразделения нур-ата, явившихся первыми поселенцами в этих местах. У населения колхоза имеется несколько версий, объясняющих происхождение названия Саккиз-атлык. Одни информаторы говорят, что оно появилось оттого, что атинцам (из первых поселенцев) за хорошую службу в ханских войсках на первых порах было отведено 8 атлыков земли. Другие это название соотносят с 8 батырами — первыми поселенцами из атинцев. Третьи сопоставляют его с числом воинов, которое атинцы были обязаны выставить в ханское войско. Во всяком случае с этим названием связывается такой момент, как военная служба туркмен-атинцев в ханском войске, за что им отводились, как известно, земельные участки обычно на границах ханских владений и на концах (хвостовых участках) ирригационных каналов.

Ак-там, Улы-баг, Караван-сарай — эти названия сохранились от ханских построек и угодий, которые были здесь когда-то расположены; Ат-чапан — здесь устраивали скачки во время тоев; Ахмедек — аул, одноименный с одним из родовых подразделений атинцев; а в ауле Беш-ойли первоначально поселилось 5 хозяйств из рода кенже, а кругом были пески. На базе всех перечисленных аулов складывались первые товарищества по совместной обработке земли (ТОЗы) — маленькие, пока еще чрезвычайно маломощные хозяйства. Они представляли собой начальную форму кооперирования крестьянства и впоследствии перерастали в кол-

²¹ Полевые записи №№ 67, 71, 1960 г., Матчан Сапаров, Ашир Найманов.

²² Полевая запись № 69, 1960 г., Байрамклыч Сапаров.

²³ Перечисление аулов идет в порядке их расположения с юга на север.

²⁴ Атлы 'всадник', атлык 'земельный участок, размеры которого колебались от 10 до 20 тананов в зависимости от района'.

хозы. Таких объединений на современной территории колхоза насчитывались десятки.

Для характеристики этих объединений приведем данные относительно хозяйства одного из первых ТОЗов, возникшего в 1929 г., — это «Путь к социализму». Оно включало всего 15 хозяйств поселка Ак-там Ново-Кельтеминарского аулсовета. Его посевная площадь равнялась 155 га, в том числе 75 га находилось под хлопчатником. В первый год члены ТОЗа собрали 4,5 ц хлопка-сырца с 1 га. Другой ТОЗ, возникший в том же поселке в 1931 г. и получивший наименование «Ак-там», включал 22 хозяйства; в нем было всего 65 трудоспособных, под посевами он имел 120 га.²⁵ Эти товарищества в первое время объединяли беднейшую часть населения, жившую на окраинах земледельческого оазиса. К 1936 г. все население культурной зоны вдоль канала Кельтеминар уже входило в колхозы. Мы не ставим своей задачей полное описание истории колхозного строительства современного Кельтеминарского аулсовета, поэтому не будем останавливаться на всех этапах этого строительства. Заметим лишь, что оно прошло те же этапы, что и в других районах нашей страны, — от небольших ТОЗов к сельхозартелям и далее к крупным коллективным социалистическим хозяйствам.

Основой современной сельхозартели им. М. Горького послужили колхозы Ново- и Старо-Кельтеминарского аулсоветов (в 1954 г. из этих двух аулсоветов был создан единый Кельтеминарский аулсовет). Последнее укрупнение, в результате которого образовался колхоз им. М. Горького, было осуществлено в конце 1959 г., когда из трех колхозов Кельтеминарского аулсовета с туркменским в основном населением — им. Ф. Энгельса, им. М. Горького и «Ленинизм» — было создано единое хозяйство.

Карта колхозных полей и поселка представляет собой сплошной массив, окаймленный с трех сторон кызылкумскими песками, тогда как еще в 30—40-х годах это была пестрая картина — отдельные зеленые островки возделанной земли, разобщенные песчаными барханами. По мере роста колхоза шло освоение пустыни, сначала за счет уничтожения залежей, расположенных между территориями отдельных колхозов. К концу 40-х годов большинство из них было распаханно. В послевоенный период развертывается мощное наступление на окружающую пустыню. Все колхозы, вошедшие в состав колхоза им. М. Горького, занимались обработкой новых участков земли. Но наибольший размах работы по освоению пустыни получили в той части, которая прежде составляла колхоз «Ленинизм», расположенный на северной окраине культурных земель вдоль канала Кельтеминар.

Местные туркмены в настоящее время знакомы с традиционными для данных мест приемами освоения заброшенных некогда земель и широко пользуются ими в своей практике при так называемом индивидуальном освоении пустыни. Эти приемы заключаются в следующем. Намеченный к освоению участок ограничивается небольшими канавами, заполняемыми водой. Находящийся в середине окопанной таким образом площадки песок укрепляется брошенными сверху колючками. Когда есть излишки воды, весь участок затопляется, часть песка при этом уходит, уносимая водой, через вырытые каналы, часть смешивается с твердой глинистой землей такыра. По высыхании участка производится вспашка. На следующий год участок снова вспахивают уже под посевы

²⁵ Данные о первых ТОЗах извлечены из исторической справки о колхозе «Ленинизм», составленной главным агрономом Турткульского района т. Джагиновым на основании архивных материалов для Всесоюзной сельскохозяйственной выставки.

после предварительного удобрения; у местного населения было принято употреблять для удобрений измельченные остатки стен старых глинобитных строений.

Этот народный способ освоения запесоченных площадей лег в основу современной методики освоения пустынных земель, проводимого колхозами Турткульского района в больших масштабах.

Земли древнего орошения, расположенные в зоне пустыни Кызылкум, прикрыты с поверхности подвижными барханными песками. Земли эти в настоящее время представляют собой сложный комплекс почв, тяжелых по механическому составу и различной засоленности. Основными являются такыры и такырные почвы, запесоченные участки, целина. Площади такыров расположены отдельными массивами в сочетании с солончаками и мелкобугристыми песками. Эти земли характеризуются наличием засоленной плотной корки, плохой водопроницаемостью и требуют при освоении трудоемких агротехнических и мелпоровативных работ и специальных агрономических приемов.²⁶

Первый этап работ по освоению подобных земель заключается в том, что колхозные бульдозеры разравнивают песчаные барханы, затем участок заливается водой с целью промачивания и промывки его. Производится эта операция, как правило, в весенне-летний период, когда в канале наибольшее количество воды. После этого проводится вспашка под зябь, а весной после предпосевных поливов — посевы культур. Перед посевом вносятся минеральные и органические удобрения, так как почва в результате длительного усыхания крайне истощена. В первый год такие поля засевают люцерной, обогащающей почву азотом и дающей хорошие всходы. Эта культура играет важную роль в изменении свойств такыров на первоначальном этапе их освоения. На этих землях, особенно в первые годы после освоения, в борьбе с образованием корки приходится производить пескование почв. Это делается в период пахоты или поверхность после посевов. Естественно, что вновь освоенная пашня требует к себе много внимания, более тщательной обработки и большего количества удобрений. Через 4—5 лет подобные участки уже дают прекрасные урожаи хлопчатника. Колхозная практика показала, что на таких землях возможно снимать по 40 ц хлопка-сырца с 1 га. Примером могут служить хотя бы отдельные звенья 13-й бригады колхоза (по делению на 1961 г.), значительная часть хлопковых полей которой в 1954 г. лежала еще под песками, а в 1960 г. общий сбор хлопка по бригаде был 32 ц/га, в 1961 г. 35 (общеколхозный: в 1960 г. 26,5, в 1961 г. до 30 ц/га).

Как уже отмечалось, пионером освоения пустынных земель явился колхоз «Ленинизм» (теперь участок колхоза им. М. Горького). Он первый по своей инициативе начал преобразовывать целинную пустыню (освоение залежей было делом, давно практиковавшимся). Его начинания на первых порах даже встретили недоверие со стороны некоторых представителей районных организаций.

За период с 1948 по 1960 г., согласно государственному акту, земельная площадь участка «Ленинизм» колхоза им. М. Горького увеличилась за счет освоения пустынных земель на 554 га. На площадях, прежде занятых песками, теперь расположены и хлопковые поля, и утопающие в зелени селения, и два больших фруктовых сада: один, заложенный в 1948 г., бывший тогда пограничной зоной между колхозным поселком и пустыней; второй, заложенный в 1957 г. и отстоящий от первого на 4 км с лишним.

²⁶ Характеристика почв земель древнего орошения Турткульского района дана на основании консультации, полученной в райводхозе.

Освоение пустыни производится на колхозные средства силами самого колхоза. Районные организации дают ему лишь технические консультации, если в этом есть необходимость. Но, кроме того, допускается и «индивидуальная» запашка пустыни. Желаящие могут выносить свою усадьбу на границу с зоной песков. Чтобы заинтересовать колхозников в этом, хозяйствам, переселившимся на границу с песками, в течение 3—4 лет разрешается пользоваться приусадебными участками неограниченных размеров за счет обработки земель, находящихся под песками. По истечении этого срока на освоенных землях данной семье оставляют приусадебный участок, площадь которого не превышает общепринятой нормы (13 соток), а излишек земли включается в общеколхозные фонды. Так общими усилиями колхоза в целом и отдельных семей идет освоение Кызылкумов.

В трудных условиях постоянной борьбы с песками в колхозе им. М. Горького создано передовое, одно из лучших в республике многоотраслевое хозяйство. Эта сельхозартель — колхоз-миллионер, неоднократно участник Выставки достижений народного хозяйства, первый колхоз в Каракалпакии, награжденный к 50-летию Советской власти орденом Трудового Красного Знамени. Удельный вес этого колхоза в пределах Турткульского района характеризуют следующие цифры (показатели на 1 января 1968 г.), выраженные частью в процентах по отношению к общерайонным, частью в абсолютных цифрах.²⁷ При этом следует учесть, что Турткульский район, объединяющий 14 колхозов и 1 совхоз, дает до 20% всего сбора хлопка-сырца по республике. Общая посевная площадь 12.9% (в том числе под хлопком 12.5%); трудоспособных членов колхоза 15.7%; трудовые ресурсы всего населения 15.4%; валовый сбор хлопка 15.5%; урожай хлопка с 1 га в колхозе 38.9 ц (по району — 32.6); денежных доходов всего 15.7% (от хлопка 15.2); стоимость одного человеко-дня в колхозе 4.35 руб. Сдача продукции животноводства: мяса 6.2 ц, молоко 6.3 ц; надой молока на одну корову в колхозе 1000 л (по району 1000); настриг шерсти на одну овцу в колхозе 2.4 кг (по району 2.4); получено яиц на 1 несушку в колхозе 90 шт. (по району 90).

Ведущей отраслью хозяйства колхоза является хлопководство, наряду с которым успешно развиваются и другие: животноводство, шелководство, садоводство, бахчеводство, пчеловодство. Хлопководством здесь занимаются давно. Животноводство и шелководство также не являются отраслями новыми для данной климатической зоны. Изменились лишь масштабы, организация, агротехническое обслуживание и т. д. Не ново для этих мест и бахчеводство. Садоводство и овощеводство, выделившиеся в самостоятельные отрасли колхозного хозяйства, являются сравнительно новым делом. Колхозники хорошо помнят то время, когда в рационе их питания совершенно отсутствовали картофель, морковь, капуста, огурцы, редис, редька, помидоры. Колхозники туркмены также хорошо помнят то время, когда они отказывались сеять лук не только на приусадебных участках, но даже на колхозном поле, приглашая для этой цели узбека; так было вплоть до 1940 г. Существовало представление, что лук приносит зло, например с первыми посевами его связывали падеж лошадей на ферме. Теперь нет приусадебного участка, где бы ни сажали лук.

В колхозных фруктовых садах выращивают яблоки, груши, сливы, персики, урюк, айву; большая площадь занята под виноградником. Есть собственный питомник саженцев. Сад украшают разные виды тополей,

²⁷ Сводка составлена на основании данных, полученных в Турткульском райисполкоме.

служащих одновременно и строительным материалом. Выросли кадры садоводов из туркмен, самостоятельно осуществляющих всесторонний уход за фруктовыми насаждениями.

Сравнительно недавно в колхозе стали заниматься свиноводством и птицеводством. Но самой молодой отраслью колхозного хозяйства является пчеловодство, которым до 1958 г. в колхозе не занимались совершенно, считая его в условиях местной природно-климатической зоны малоэффективным и нерентабельным. Однако повышение урожайности сада, где расположена пасека, и близлежащих хлопковых полей, а также чистый доход от нее, составивший за первый год 5573 руб., опровергли это мнение. В 1967 г. доход с пасеки составлял 23 053 руб.

Хозяйство колхоза им. М. Горького крупное. На 1 января 1968 г. оно объединяло 1124 хозяйства. Его земельная площадь равняется 195 424 га. Под пашней находится 2808 га, под пастбищами 160 310, под участки индивидуального пользования отведено 158 га и т. д. Годовой денежный доход в 1967 г. равнялся 4 330 394 руб., отчисления на культурно-бытовые нужды — 121 464 руб.

Автотракторный парк насчитывал в 1967 г. 116 тракторов различных марок, обслуживаемых 158 трактористами; 56 грузовых и 10 легковых автомашин, на которых работало 66 шоферов. В колхозе имелось 49 хлопкоуборочных машин (рис. 1) и другая сельскохозяйственная техника, отвечающая современным требованиям ведения хозяйства.

К 1961 г. закончено строительство большого гаража на 200 мест со 100 отапливаемыми боксами, при нем находится колхозная авторемонтная мастерская, где производится любой ремонт машин силами колхозных специалистов.

Колхозы «Ленинизм» и им. М. Горького еще с 1959 г. первыми в Каракалпакии перешли на новую денежную систему оплаты труда колхозников (третьим колхозом был колхоз «Кзыл-Узбекистан» также Турткульского района). Сейчас в колхозе им. М. Горького наивысшая по Турткульскому району оплата человека-дня.

Основной производственной единицей в колхозе является бригада. На 1968 г. в колхозе насчитывалось 32 полеводческие бригады. Кроме полеводческих, есть садово-овощеводческая, пчеловодческая и шелководческая бригады. Последняя носит сезонный характер. Ежегодно весной от каждой полеводческой бригады выделяется 5—6 женщин для нее и, кроме того, по одному человеку (преимущественно из мужчин) для заготовки и подвоза листьев тутового дерева. Полеводческие бригады по своему составу и размеру разные. Это зависит от земельного участка, закрепленного за ней. Большие бригады подразделяются на звенья. Сельскохозяйственная техника за бригадами теперь не закреплена, а находится в общеколхозном пользовании. Такая система позволяет легче регулировать ее работу, направляя машины на тот участок, который в данный момент больше в них нуждается. Большая часть каждого бригадного участка, посредине которого обычно находится полевой стан,²⁸ занята пашней с хлопком. Однако определенная площадь отводится под кукурузное поле. Урожай с него идет на силос для питания скота на фермах. В бригадах есть также опытные участки, закрепленные за 2—3 звеньями. Наблюдения за ними ведутся агрономами. Во главе бригады, находящейся на хозрасчете, стоит бригадир, имеющий обычно или специальное сельскохозяйственное образование, или опыт механизатора и т. п. Его помощником является табельщик. В организационной

²⁸ В связи с разукрупнением бригад и увеличением их числа с 20 в 1961 г. до 35 в 1968 г. полевые станы в настоящее время есть не в каждой бригаде.

работе бригадир опирается также на кадры механизаторов. В бригадах, где есть звенья, учет работы ведется по звеньям. Такова организация полеводческих бригад.

В животноводстве организация следующая: есть заместитель председателя колхоза по животноводству, главный зоотехник, заведующие фермами и чабанские бригады, где это требуется. На каждой ферме, кроме заведующего, есть учетчик и рабочие фермы, не участвующие в полеводческих работах. Фермы обслуживают ветеринар, ветфельдшеры и веттехнические (всего 6 человек).

В колхозе имеются две фермы крупного рогатого скота, две овцеводческие фермы, коневодческая и верблюдоводческая, птицеводческая и молочная фермы.²⁹

Наиболее разветвленная организация на фермах крупного рогатого скота. При них находится ветеринарный пункт и пункт искусственного осеменения. В последнем производятся опыты по выведению новых пород скота, приспособленных к местным климатическим условиям. Другая линия работы ферм — это выращивание племенного потомства в местных условиях. Результатами этой работы в настоящее время пользуется весь колхоз. В итоге скрещивания эстонской молочной породы с местной породой «Красный степняк», первое поколение от которых было получено в 1960 г., выведена новая порода коров, хорошо переносящая местный климат и имеющая хорошие мясо-молочные показатели. Эта новая порода выдержала проверку временем. Она полностью вытеснила старую местную породу не только в колхозном стаде, но и в стаде индивидуальных владельцев.

Опыты, преследующие цель выведения породы коров с еще лучшими качествами, продолжают. Проводится скрещивание уже выведенной породы с привозной буролатвийской.

На этих фермах скот находится на стойловом содержании, есть коровники беспривязного содержания. При фермах имеется специальный откормочный пункт. Молодняк, к которому применяется отъемный метод и индивидуальное искусственное выпаживание, переводится на центральную молочнотоварную ферму, при которой есть молочный пункт. Фермы крупного рогатого скота оборудованы подвесными дорогами, автопоилками, сепараторами, масляными машинами, электрифицированы.

Хозяйство колхоза, как это уже отмечалось, оснащено сельскохозяйственными машинами новейших конструкций, выполняющими все большее количество операций по возделыванию хлопчатника — посеву, обработке, сбору и др. Все трудоемкие работы по обработке полей, по очистке каналов, которые еще в послевоенный период проводились ручным способом, теперь механизированы, что освободило много рабочих рук. За счет этого в колхозе им. М. Горького женщина теперь не занимается тяжелым физическим трудом. Для облегчения условий труда женщин в колхозе созданы детские сезонные передвижные ясли и детские сады. Детские ясли обычно организуются в посевную и уборочную кампании в каждой бригаде. Несколько колхозниц освобождаются от полевых работ и на их попечение оставляются дети колхозников данной бригады. Колхоз обеспечивает ясли детским оборудованием и бесплатным питанием. Для детей с трехлетнего возраста есть три бесплатных детских сада на 300 мест с постоянным обслуживающим персоналом (рис. 2). Колхоз снабжает детские сады молоком, фруктами, овощами; к детским садам прикреплена машина, на которой по утрам привозят детей и вечером развозят по домам.

²⁹ Свинофермы в настоящее время нет.

Освобождены от работы старики, получающие пенсию на общих основаниях. Колхозники, хорошо работающие, пользуются оплаченными отпусками из расчета среднемесячной выработки и бесплатными путевками в дома отдыха и санатории.

В колхозе открыты три столовых, через которые организовано горячее бесплатное питание прямо на полях. Вычитается только стоимость хлеба, выпечка его производится в колхозных пекарнях (их две).

В 1961 г. был введен новый порядок, согласно которому для престарелых колхозников, желающих работать, и многодетных матерей выде-



Рис. 1. Водитель хлопкоуборочной машины Айтгуль Гараева.

ляются участки для работы вблизи дома. Так, в наиболее трудоемкую хлопкоуборочную кампанию они собирают хлопок на полях возле селения, а вечером специальная машина отвозит его на бригадные пункты.

Большую роль в колхозе играет радио, используемое и в производственных целях. В колхозе нет дома, где бы ни была проведена трансляционная сеть. С центрального колхозного радиопункта передаются различные распоряжения из правления колхоза, что очень облегчает связь правления с отдаленными участками колхоза. На высоком уровне стоит в бригадах общественная и культурно-просветительная работа. Ежедневная читка газет и журналов, организуемая через колхозные библиотеки, и постоянная работа агитаторов расширяют кругозор колхозников, вос-

питывают их, что положительно сказывается на отношении к труду, к общественной собственности, к различного рода новшествам.

К механизации труда и применению агротехники колхозники относятся с одобрением, многие из них работают над усовершенствованием сельскохозяйственных машин и различных процессов труда. Все рационализаторские предложения поступают главному инженеру колхоза и внедряются в жизнь, если выдерживают проверку опытом. Так, всеобщее одобрение заслужило рационализаторское предложение главного инженера колхоза, заключающееся в том, что в посевную кампанию после предпосевного полива землю на полях стали разравнивать не вручную,



Рис. 2. В новом детском саду.

а трактором, к которому впереди прикрепили нечто вроде лопаты шириной в 1 м. Это дало возможность трактористу за смену разравнивать до 10 тыс. м чилей, тогда как вручную за день можно было обработать всего лишь 500 м.³⁰

Теперь благодаря рационализации труда научились пользоваться машинной техникой на таких участках работы, где раньше она выполнялась вручную. Например, на бахчах и огородах борозды делают специальным приспособлением, прикрепленным к маленькому трактору. Навесной бороной, присоединенной опять-таки к маленькому трактору, производят планировку земель и выполняют другие виды работ. При разгрузке машин с джугарой или кукурузой стали пользоваться механическим тросом³¹ и т. д. Все эти большие и малые усовершенствования облегчают труд колхозника.

Большую роль в росте производительности труда играет социалистическое соревнование, организованное внутри бригад между отдельными участками, по колхозу — между бригадами. В общеколхозных рамках соревнованием охвачены также механизаторы.

Культура и быт села соответствуют уровню его хозяйства. Уже упоминалось, что колхозный поселок радиофицирован, почти полностью

³⁰ См.: Советская Каракалпакия, 1961, 26 августа.

³¹ Полевая запись № 8, 1968 г., Абдулла Таганмуратов.

электрифицирован, проводится газификация колхозного поселка. В начале 1968 г. 216 семей имело телевизоры. Газеты и журналы выписываются рядовыми колхозниками, которые пользуются колхозными библиотеками — их в колхозе четыре (рис. 3). Работают четыре клуба на 2250 мест, в которых регулярно демонстрируются кинофильмы; большой успех имеют спектакли выездных трупп различных среднеазиатских театров и местная колхозная самодеятельность (ансамбль национальных музыкальных инструментов).

Рост культуры в колхозе им. М. Горького очень заметен. По переписи 1959 г. из восьми с лишним тысяч населения колхозного поселка абсолютно неграмотными являлись лишь девять стариков. В 1968 г. в колхозе в общей сложности действовало тринадцать школ (одиннадцать из них находятся на основной территории): 4 средних, 5 с 8-летним обуче-



Рис. 3. В колхозной библиотеке.

нием и 4 начальных. В 1960—1961 гг., когда мы собирали материал о колхозе им. М. Горького, здесь было тоже 13 школ, но средних среди них была только одна. За период с 1961 по 1968 г. увеличилось и количество учащихся почти на 1000 человек (сейчас их число приближается к 3000). Кроме дневной, есть вечерняя средняя школа. Среди окончивших ее в 1960 г. — председатель колхоза, заведующий почтой, бухгалтеры, а также молодые женщины, получившие среднее образование, уже будучи замужем.³²

В школах хорошо поставлена методическая работа. Методический кабинет средней школы «Ленинизм» — первой средней школы колхоза в 1966/67 уч. г. за содержательную и эффективную работу получил грамоту Министерства просвещения УзССР.

Ведется большая внешкольная работа. С помощью кружков, охватывающих все предметы школьного образования, преподаватели расширяют кругозор учащихся, в частности знакомят их подробнее, чем это предусмотрено школьной программой, с предметами, входящими в быт колхозного села, с их практическим применением. Например, в физико-

³² Выпуск этой школы в 1959/60 уч. г., когда она была открыта, составлял 19 человек, среди них 1 женщина. Последующие выпуски выражались в следующих цифрах: 1960/61 уч. г. — всего 19 и 2 женщины; 1961/62 уч. г. — всего 25 и 1 женщина; 1962/63 уч. г. — всего 34 и 7 женщин; 1963/64 уч. г. — всего 34 и 5 женщин; 1965/66 уч. г. — всего 24 и 2 женщины; 1966/67 уч. г. — всего 30 и 6 женщин.

математическом кружке при средней школе «Ленинизм» учащиеся подробно изучают устройство и работу радиоприемников, магнитофонов, киноаппаратов, электрических приборов, фотоаппаратов и т. д. Преподаватели колхозных школ не дожидаются иногда пособий от районного отдела образования, а в пределах возможного готовят их сами.

В настоящее время в составе преподавателей насчитывается 180 человек: с высшим образованием 100, с незаконченным высшим 48, со специальным средним 32; 63 человека учатся заочно. Если учесть, что в районе в целом имеется 576 преподавателей с высшим образованием, а преподавателей, повышающих свою квалификацию путем заочного обучения, около 387 человек, то насколько значительными представляются приведенные по колхозу цифры.

Пионерская и комсомольская организации в школах являются верными помощниками преподавателей. Школьные комсомольские организации помогают и колхозу. Комсомольцы имеют специальные шефские участки на полях, ведут большую работу по улучшению санитарного состояния колхозного поселка, например следят за регулярной работой колхозных бань и т. д.

В свою очередь школа и колхоз заботятся об учебе и отдыхе учащихся. В колхозе есть летний пионерский лагерь на 80 человек, расположенный в одном из колхозных фруктовых садов. Плата за пребывание в нем не берется.

Необходимо остановиться также на том, как растет сельская интеллигенция количественно и каким широким становится ее кругозор. Одних специалистов сельского хозяйства с законченным высшим образованием в колхозе насчитывается 39 человек, что составляет $\frac{1}{3}$ специалистов этого профиля по району (в районе 116 человек); со специальным средним образованием в колхозе 58 человек (в районе 101).

Всего в колхозе высшее образование у 156 человек (в 1961 г. их было 20) — это преподаватели, врачи, агрономы, инженеры, экономисты, зоотехники, ветеринары и т. д. Более 200 человек имеют специальное среднее образование. Значительная часть специалистов получила высшее образование, занимаясь заочно. В 1959/60 уч. г. заочников было 40 с лишним человек, в 1960/61 уч. г. в техникумах и высших учебных заведениях учились заочно и на очных отделениях 195. Общая численность колхозников, обучающихся с отрывом от производства в вузах, техникумах, различных школах и курсах, в 1960 г. достигала 205 человек, что составляет около 36.77% от общего числа учащихся этой категории по району. Не последнюю роль в этом играла забота колхоза, выражающаяся в предоставлении учащимся льгот — оплаченный месячный отпуск и оплата проезда, что продолжается и по сей день. В 1961 г. парторг колхоза в беседе с нами говорил, что через несколько лет колхоз будет обеспечен специалистами с высшим образованием чуть ли не по всем отраслям знаний, необходимым в колхозе. С 1968 г. колхоз их имеет. Наступило время, когда колхоз уже не вмещает всех своих питомцев и часть из них, получив высшее образование, работает в других городах или районах Узбекской или Туркменской ССР. Так, например, по данным средней школы «Ленинизм», имевшей первый выпуск в 1956 г., 25 ее выпускников, окончив вузы, стали преподавателями, 20 — агрономами разных профилей, 9 — врачами, 7 — советско-партийными работниками. В 1967/68 уч. г. из числа ее выпускников училось в высшей школе в различных городах Советского Союза 114 человек. Среди ее бывших воспитанников — ученые, написавшие и защитившие кандидатские диссертации: Рахман Раджапов — экономист, посвятивший ряд работ анализу экономики колхоза им. М. Горького, в настоящее время заведующий сектором в Среднеазиатском научно-исследовательском ин-

ституте экономики сельского хозяйства; Ораз Ярматов — юрист, преподает в Ашхабадском государственном университете; Ернийаз Бердыев — географ, также преподает в Ашхабадском университете. 3 человека занимаются в аспирантуре.³³

Все изложенное выше покажется еще более значительным, если учесть, что в 30-х годах на Кельтеминаре была всего 1 школа, где в первое время работал только один преподаватель. Очень наглядный пример культурного роста являют собой семьи братьев Таганмуратовых, живущих одним домом, парторга колхоза, окончившего республиканскую Высшую партийную школу, и директора средней школы, окончившего Ашхабадский государственный университет. В полевых записях участников этнографического отряда МГУ, посетивших в 1950 г. Таганмуратовых, есть перечень книг из их личной библиотеки, который включает политическую литературу, учебники по литературе и истории, ряд журналов и очень немного книг художественной литературы, собранных без всякой системы. Сейчас в библиотеке братьев, насчитывающей сотни экземпляров, имеются, кроме политической и специальной литературы, касающейся интересов каждого из них, полные собрания сочинений многих русских и западноевропейских классиков (на русск. яз.), не считая излюбленных восточных авторов, среди которых самое почетное место отводится Махтум Кули (на туркм. яз.).

Собирает личные библиотеки в колхозе теперь не только сельская интеллигенция, но и колхозники, конечно, в первую очередь молодежь.

На роли интеллигенции в колхозе необходимо остановиться особо. Врачи, агрономы, преподаватели не ограничиваются выполнением своих узких обязанностей; все они — активные участники колхозной жизни, являются постоянными агитаторами в бригадах, проводя там культурно-просветительную работу, помогая в разъяснении производственных вопросов. Местная интеллигенция как никто другой знает недочеты своего колхоза, касающиеся не только производственных вопросов, но и вопросов быта колхозников, знакома с пережитками старых взглядов и старается вести с ними борьбу. Созданы атеистический центр в колхозе и атеистический факультет при колхозном университете культуры. Еще приходится бороться с такими явлениями, как ранняя выдача замуж девушек, или сталкиваться с мнением, согласно которому женщине стыдно появиться в клубе или предстать с незакрытой нижней частью лица перед мужчиной, особенно родственником мужа (это относится в первую очередь к молодым). Сохранился еще ряд ограничений, касающихся молодой женщины, только что вступившей в брак, например в некоторых семьях соблюдается обычай, требующий, чтобы молодая невестка долгое время не смела разговаривать с родителями мужа и т. п. Свидетельством былых ограничений в положении женщины является и традиция сидеть отдельно от мужчин в помещении во время колхозных собраний и др.

В значительной степени благодаря работе местной интеллигенции на глазах меняется отношение к женщине и поведение самой женщины. Сейчас в колхозе есть восемь женщин — водителей хлопкоуборочных машин. Учиться на механизаторов чаще посылают супружеские пары — мужа и жену, работающих потом на одной машине посменно. С каждым годом больше девушек получают полное среднее образование, по окончании которого не замыкаются в семейном кругу, а либо идут учиться дальше, либо работают в колхозе на должностях, прежде занимаемых мужчинами.

³³ Полевая запись № 10, 1968 г., Абдулла Таганмуратов, директор средней школы «Ленинизм».

Обратимся опять к показателям по средней школе «Ленинизм».³⁴ С 1956 по 1967 г. она выпустила 128 девушек:³⁵ к 1968 г., когда у нас состоялась беседа с директором школы С. Таганмуратовым, 4 из них уже получили высшее образование, 26 учились в различных вузах на очных и заочных отделениях, 4 закончили техникумы и работали в колхозе, 6 поступили в техникумы. Выпускницы средней школы «Ленинизм» работают в бухгалтерии, на молочной ферме, в детских садах, есть среди них механизаторы, комсомольские работники. Преподавателям этой школы особенно помнятся первые их выпускницы: Патьма Матчанова, получившая высшее образование и работающая сейчас в Ашхабаде преподавателем истории; Джемал Овезова — врач-терапевт колхозной больницы; Алтын Тунгушбаева — учительница школы им. В. Г. Белинского на Кырк-Кызе и др. В 1961 г. в колхозной больнице появилась первая медицинская сестра-акушерка из уроженок колхоза им. М. Горького, туркменка по национальности, в 1968 г. она окончила Ленинградский медицинский институт. Есть женщины — преподаватели, руководители звеньев, члены правления. Они входят в состав товарищеского суда. В 1968 г. партийная организация насчитывала 23 женщины, в комсомоле состояло более 200 девушек, 67 колхозниц являлось депутатами сельского Совета, 12 женщин находилось в числе депутатов районного Совета.

Под известным влиянием интеллигенции меняется взгляд на такие явления, как браки между различными национальностями, не вызывает осуждения женитьба на русской. В 1961 г. в колхозе было зарегистрировано до 50 смешанных браков,³⁶ 1967 г. дал уже 64 таких брака;³⁷ преобладают браки между туркменами и узбеками, есть случаи вступления в брак туркмен с казашками, каракалпачками, татарками, а также с русскими. Один из примеров женитьбы туркмена на русской (рис. 4), их многолетняя совместная жизнь в колхозе им. М. Горького описана в очерках В. Берестова,³⁸ посетившего этот колхоз в 1960 г., и М. Земской.³⁹

Интеллигенция прививает колхозной молодежи тягу к знаниям, стремление к культурному проведению досуга. Как правило, сами молодые преподаватели и другие представители интеллигенции занимаются спортом и активно участвуют в организации спортивной работы в колхозе. Колхозная молодежь является членами спортивного общества «Пах-такор». Под руководством интеллигенции развивается и колхозная художественная самодеятельность. Под ее влиянием у старшего поколения изменилось отношение к учебе детей. Родители старательно заботятся о них. По возможности школьникам выделяется комната в доме или ставится отдельный стол для приготовления уроков.

Силами колхозной интеллигенции проводились занятия в Народном университете культуры, открытом 5 октября 1961 г. по инициативе преподавательского состава средней школы «Ленинизм». Университет культуры (факультеты этики и атеистического воспитания) в колхозе им. М. Горького был первым в Каракалпакии. В первый год обучения было 49 слушателей, во второй 60 (11 из них — женщины). Контингент

³⁴ Полевая запись № 10, 1968 г., Садулла Таганмуратов.

³⁵ По колхозу в целом девушек со средним образованием больше, так как остальные 3 средние школы уже имели 1—2 выпуска и, кроме того, 24 женщины получили среднее образование в вечерней средней школе.

³⁶ Полевая запись № 18, 1961 г., Ахмет Досчанов — председатель аулсовета. По официальным данным переписи 1959 г., зарегистрировано 12 смешанных браков.

³⁷ Полевая запись № 9, 1968 г., сведения получены в Кельтеминарском аулсовете.

³⁸ В. Берестов. Приключения не будет. М., 1962.

³⁹ М. Земская. Время в песках. Очерки. М.—Л., 1963.

слушателей по образованию был различным: здесь и специалисты с высшим и средним образованием, служащие, шоферы, электрики и просто колхозники. Первый выпуск университета состоялся весной 1963 г. В декабре этого же года начался повторный курс в Народном университете культуры, в котором факультет этики был заменен факультетом изучения передового опыта сельского хозяйства. На этом факультете занимались в основном механизаторы, бригадиры, полеводы, не имеющие специального образования. Это было для них школой повышения квалификации. Второй выпуск состоялся в 1965 г. Выпускникам были выданы удостоверения об окончании курса. За хорошие успехи в работе



Рис. 4. Семья Жуманазара и Татьяны Байжановых.

университет был награжден Почетными грамотами Всесоюзного и Республиканского общества «Знание».

Особого внимания заслуживает деятельность медицинских работников. В колхозе есть две больницы. Одна расположена в новом здании, выстроенном на колхозные средства в 1963 г., на Атаобинском участке — на 10 мест. При больнице на Кельтеминаре есть амбулатория, лаборатория, рентгеновский кабинет, родильное отделение на 10 коек (рис. 5), машины «Скорой помощи». В штате больницы 4 врача: терапевт, акушер-гинеколог, стоматолог, инфекционист. Персонала со средним медицинским образованием — 13 человек, 9 из которых работают в самой больнице, остальные рассредоточены на 4 медицинских пунктах Кельтеминара (всего медицинских пунктов в колхозе 6).

Благодаря усилиям медицинских работников изменилось отношение людей к медицинскому обслуживанию. Еще бываю случаи, когда заболевшего лечат народными способами, обращаются к авторитету *табиб* (туркм. *tebin*) — знахаря, пользуются шаманистскими приемами и магическими заклинаниями для излечения тех или иных недугов. Особенно это касается детских кишечно-желудочных заболеваний в летний период. Однако после безуспешного лечения упомянутыми средствами больного обязательно показывают врачу.

Медицинские работники проводят очень большую работу с населением. К каждой бригаде прикреплены сотрудники больницы. Ими осуще-

ствлено обследование всего населения колхоза, проводятся профилактические мероприятия (прививки), ведется санитарно-просветительная работа в форме лекций и бесед.

Обходы домов, посещение полевых бригад, лекции на тему о профилактике заболеваний приносят свои плоды. Любое объявление, сделанное через колхозный радиоузел о проводящихся больницей мероприятиях, вызывает приток посетителей в больницу.

Радикально изменились санитарные условия жизни колхозников — в этом также немалая заслуга медицинских работников. Прочно вошла в быт баня, парикмахерская. При новых застройках в домах под душевую планируется специальное помещение. Регулярная стирка белья с мылом, умывальники, употребление мыла для мытья рук (раньше это считалось грехом) привились в каждом доме.

Большая победа медицинских работников заключается в том, что женщины в период беременности находятся под наблюдением врачей. Такие случаи, когда женщина рождает на песке по стародавнему обычаю, представляют собой чрезвычайное происшествие. Теперь рожают в больнице, а если дома, то под наблюдением медицинских работников, избавивших роженицу от присутствия всякого рода повитух, пользовавшихся различными магическими приемами, якобы облегчающими состояние женщины.

Распространению медико-санитарных сведений среди населения способствовали занятия Народного университета здоровья, гигиены и культуры быта, открытого при колхозной больнице в 1965 г. В его программе, рассчитанной на двухгодичное обучение, предусмотрено, кроме общих вопросов, касающихся разъяснения содержания понятия гигиены и культуры быта, общих задач университета, также прочтение лекций об основах физиологии и гигиены, на которых должен строиться быт. Отдельные занятия проводились по вопросам гигиены и культуры жилища, основам рационального питания, вопросам гигиены одежды и обуви и эстетики при пользовании ими. Специальные занятия отводились теме гигиены женщины. Заключительные лекции университетского курса посвящались теме гигиены и эстетическому воспитанию ребенка. Лекционный курс подкреплялся практическими занятиями.

Первый выпуск университета состоялся в апреле 1967 г. Удостоверение получило 23 человека. Слушателями его были в основном женщины — механизаторы, колхозницы, работники детских учреждений, ученицы старших классов.

Открытые университеты культуры и здоровья в колхозе им. М. Горького, преследующее цель повышения общего уровня культуры среди массы населения, в то же время является свидетельством значительного роста культуры в нем, тем более что преподавание осуществлялось силами колхозных специалистов.

Говоря о новом быте в колхозе, следует остановиться на обеспечении колхозников продуктами питания и различными товарами. В колхозном поселке на Кельтеминаре есть восемь магазинов, в которых население приобретает продукты питания и промышленные товары. Колхоз обслуживается также лавкой-автомобилем. Но, кроме того, в колхозе организована продажа колхозных товаров. Так, колхозникам в счет оплаты труда выдают картофель, различные овощи, фрукты, бахчевые и мед. Цены на эти продукты ниже рыночных и устанавливаются правлением колхоза на основании особого прейскуранта закупочных цен на сельскохозяйственные продукты, выпущенного Госпланом СССР.⁴⁰ Торговля

⁴⁰ Госплан СССР. Прейскурант № 70—72 закупочных цен на сельскохозяйственные продукты и сырье, продаваемые государству колхозами УзССР. М., 1960.

мясом осуществляется через райпо, в котором колхоз закупает туши, и продает в колхозных магазинах.

В колхозе постоянно курсирует колхозный автобус или заменяющая его машина, связывающая все его участки с городом Турткулем. В кол-



Рис. 5. В колхозной больнице.

хозе имеется расположенная в одном из колхозных садов гостиница, в зимнее время с паровым отоплением, как и в больнице. Планы культурно-бытового строительства у колхоза большие. Намечено создание единого селения, в котором жилые дома колхозников будут сгруппированы вокруг центра, правления колхоза, его культурных учреждений и т. д. Сейчас колхозный поселок еще не имеет регулярной планировки.

Правда, основная масса домов сосредоточена вдоль канала и шоссеиной дороги, идущей параллельно Кельтеминару, но часть поселка тяготеет и к пескам. Это объясняется тем, что колхозники занимаются освоением пустыни и строят там себе жилища. Новые постройки индивидуальных домов колхоз старается регулировать согласно генеральному плану переустройства колхозного поселка. Новое строительство идет очень интенсивно. Новые дома не имеют дувалов (глинобитных «заборов»), встречающихся, правда, очень редко, и, как правило, в узбекских семьях около старых строений. Стало обычным приусадебные участки окружать оградой из посаженных в ряд тополей и фруктовых деревьев. При строительстве индивидуальных домов колхоз помогает членам сельхозартели рабочей силой (в колхозе есть специальная строительная бригада, непосредственно подчиняющаяся заместителю председателя колхоза по строительству) и стройматериалами; стоимость всего этого вычитается из заработка колхозника.

* * *

До сих пор мы говорили об общественном быте и его чертах у колхозников сельхозартели им. М. Горького. Теперь остановимся на национальных формах культуры его населения.

Смешанный состав населения колхоза, хотя и с явным преобладанием туркмен, длительное общение последних с узбеками в первую очередь позволяют предполагать здесь возможность взаимовлияния национальных культур. Эти взаимовлияния находятся в известной зависимости и в значительной части определяются тем обстоятельством, что большая часть населения колхоза им. М. Горького из полукочевников с преобладающей ролью скотоводства в хозяйстве превратилась в оседлых земледельцев.

Что представляет собой в настоящее время национальная культура основного населения колхоза — туркмен? Каковы ее формы и проявления, в частности, в материальной культуре?

Современный образ жизни, род занятий и хозяйство определяют особенности культуры местных атинцев. Национальный колорит сохраняется отчетливо до настоящего времени, но он, конечно, иной, чем был тогда, когда атинцы впервые поселились на землях современного Турткульского района. Их современная культура — культура земледельцев. Правда, иногда еще приходится сталкиваться с обычаями и предметами былой старины, связанными в прошлом с ведением комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства и полукочевым образом жизни. Это, например, очень редко встречающийся в настоящее время гара-ой (рис. 6); их больше сохранилось у потомков группы чытыр, переселившихся на Кельтеминар в 1945—1946 гг. с Сарымая, где они составляли выездную животноводческую бригаду колхоза. Характерно, что местные туркмены теперь совершенно не ткут украшений для юрты, хотя изготовление паласов и различных более мелких предметов домашнего быта (переносных сумок, сумок для хранения мелких вещей) распространено довольно широко. В последнее время ткачество паласов и ковров стало даже развиваться (рис. 7). Старые мастерицы обучают молодежь.

Сохранилась традиционная (как в юрте) расстановка утвари в домах. Особенно это заметно у чытыров, у которых еще почти в каждом доме есть *гулайди* 'детская люлька', сделанная из куска паласа и называемая так, очевидно, по наименованию орнамента на паласе, подвешенная к стене на шнурах. В их домах одежда, как правило, хранится в *чувал* — ковровых мешках. Среди хозяйственной утвари еще можно найти посуду из кожи, так широко используемую ранее кочевниками, и т. д. Но не это характерные черты современной культуры атинцев данного колхоза.

Атинцы теперь имеют уже более чем столетний опыт ведения сельскохозяйственного хозяйства в крупных масштабах, они умелые ирригаторы и основатели земель древнего орошения, пользующиеся традиционными приемами при проведении таких работ.

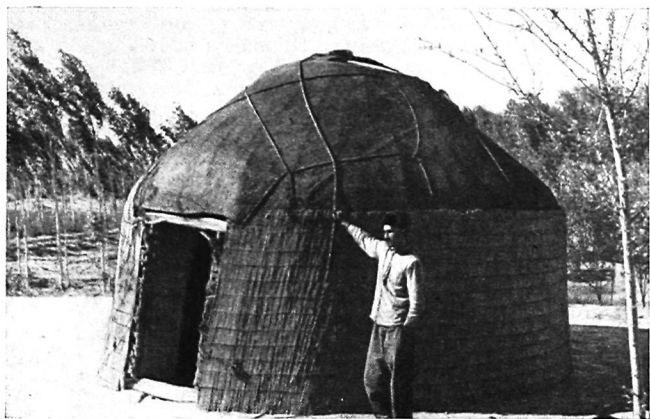


Рис. 6. Атинская юрта (гара-ой).



Рис. 7. За тканьем паласа.

Их современное жилище — глинобитный дом, внешним оформлением и внутренней планировкой напоминающий *хаули* — дом-усадабу южно-хорезмских узбеков (рис. 8), исторические корни которого ведут к жилищу древнего и средневекового Хорезма. Сохраняется даже двухэтажный *телек* 'кладовая', правда, не везде: сейчас она строится гораздо ниже,

чем прежде (раньше она возвышалась над крышей на два слоя битой глины, укладываемой рядами высотой в 80—90 см каждый — *пахса*, и имела этажи, теперь — на один слой). Этот дом модернизирован за счет утраты выступающих с внешней стороны дома *кунгре* — полуколонн, которыми обязательно оформлялись ворота, стены и углы хаули. На их местах теперь располагаются орнаментальные полосы с геометрическим рисунком, подобные тем, которыми украшаются стены хаули. В доме стало меньше глинобитных возвышений (*суфа*) и других деталей, характерных для жилища хорезмских узбеков. Сейчас в колхозе им. М. Горького встречаются три разновидности такого жилища: 1) *мал-хана* 'помещение для скота' находится в юго-западной половине дома,



Рис. 8. Старый тип хорезмского дома хаули.

вход в жилую часть дома и в хлев один (рис. 9, а); 2) хлев, находящийся с западной стороны, еще имеет одну общую стену с домом, но вход в него отделен от входа в жилое помещение (рис. 9, б); 3) хлев совершенно отделен от жилого помещения, но поставлен также на западной стороне (рис. 9, в, г; 10, б). Исключение из этого правила наблюдается лишь тогда, когда с западной стороны близко подходит дорога или имеется какое-нибудь другое препятствие для строительства. Определяющей в этом процессе является тенденция к отделению хлева от жилого помещения (рис. 9, в, г; 10, б). Следует заметить, что в домах всех трех групп сохраняется своеобразная отделка стен и особенно фасада, имитирующих *кунгре* и бойницы над воротами, и характерное для хаули разделение коридором на две половины, хотя усовершенствование и модернизация внутренней планировки дома также происходит. Например, в новых постройках стараются выделить место под ванную комнату, где устраивают душ, увеличивают число жилых комнат различного назначения, среди которых нередко имеется комната для детей школьного возраста. Сравнивая разновременные жилые строения в изучаемом колхозе, можно сделать вывод, что постройки, возведенные в последние десятилетия, во внешнем оформлении несут больше черт сходства с хаули, чем постройки 30—40-х годов. В то время их отделка была значительно беднее, отличались они и размерами, что свидетельствует, очевидно,

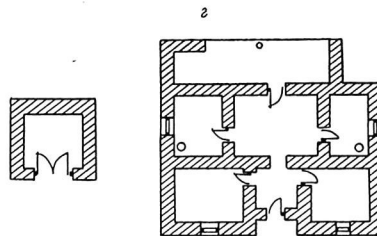
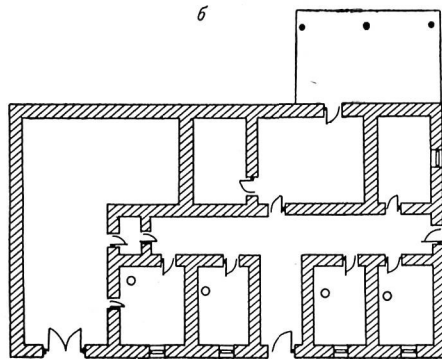
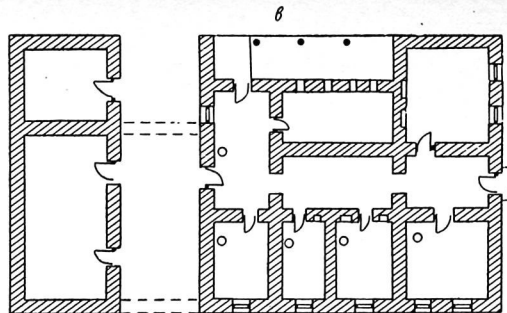
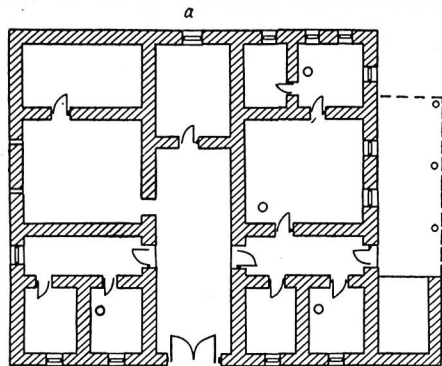


Рис. 9. Планы современных домов.

а — помещение для скота не отделено от жилого комплекса, вход общий; б — малхана смещена влево по отношению к фасаду, входы в жилой комплекс и в хлев разные; в — дом, перестраивающийся с целью отделения хлева; г — дом для небольшой семьи, хлев отделен от жилого помещения.



Рис. 10. Типы современных домов.

а — фасад дома, хлев у которого смещен влево, входы в жилой комплекс и в хлев разные;
 б — фасад дома, хлев которого отделен от жилого помещения.

о процессе накопления опыта строительства подобных домов, о поисках форм, хотя играет роль и то обстоятельство, что в то время атинцы жили беднее, чем сейчас.

В настоящее время выработался архитектурный эталон дома, свидетельствующий о зрелом мастерстве создателей проекта и его исполнителей. Этот тип дома стал господствующим и почти вытеснил старые постройки. Дома, прототипом которых послужило хаули, претерпевшее в современных условиях значительную модернизацию, широко встречаются в Хорезмском оазисе. Жилые постройки в колхозе им. М. Горького напоминают эти дома, однако на Кельтеминаре они имеют свои,



Рис. 11. Старый (слева) и современный глинобитный (справа) дома.

выработанные местными мастерами особенности (рис. 11). Например, здесь иное оформление входа в жилое помещение, чем в Хорезмской области. Там, как правило, у входа в дом делается небольшое крылечко в 2—3 ступеньки, в колхозе им. М. Горького его нет, и фасадная дверь несколько углублена по сравнению с внешними стенами дома. В Хорезмской области не наблюдается такой строгой закономерности в расположении скотного двора с западной стороны и др. Примечательно, что в домах только что охарактеризованного типа в колхозе им. М. Горького живут не только туркмены, но и узбеки, казахи и представители других национальностей. Отличить дом туркмена, узбека и т. д. можно только по внутреннему убранству и некоторым строительным деталям. Так, в доме узбека мы чаще встретим суфу, характерное расположение *дегирмен* — ручной мельницы в углу небольших «сенец», узбекский тандыр отличается от туркменского тем, что его отверстие расположено наклонно, а не наверху и т. д. Более существенные различия наблюдаются в размещении утвари в доме, когда учитываются узконоциональные обычаи и привычки. Например, у узбеков ковры вешают не обязательно на стене, противоположной двери, как принято сейчас в домах туркмен. Однако в каждом доме наряду с кошамами с характерным орна-

ментом данной национальности есть туркменские кошмы и паласы. В домах туркмен встречаются кошмы с узбекским орнаментом (центральное поле состоит из ромбообразной сетки) и т. д.

Мастерство строительства домов описанного типа теперь свойственно как узбекам, издавна знакомым с домостроительным искусством и деревообделочными ремеслами, так и туркменам, и казахам. Среди атинцев есть известные в округе мастера по возведению таких домов и известные резчики по глине. Имеются и очень опытные мастера деревообделочного ремесла, в частности по изготовлению арб. Среди казахов, прежде совершенно неизвестных с этими ремеслами (не считая деревообделочного), теперь также есть мастера-домостроители, штукатуры и резчики



Рис. 12. Члены бригады шелководов в будничных костюмах.

по глине, пользующиеся авторитетом среди узбекского и туркменского населения. Таким образом, знакомство с жилищем населения колхоза им. М. Горького приводит нас к мысли о значительном влиянии местной узбекской культуры на культуру переселенцев — туркмен, казахов и др.

Если обратиться к другой области материальной культуры — к одежде, то и здесь отмечается процесс взаимовлияния различных национальных культур. Одежда основного населения колхоза — туркмен-атинцев сохраняет национальный колорит, который сказывается больше в одежде детей и стариков и в женском костюме. В женской одежде преобладают черты, свойственные костюму всех среднеазиатских народов: широкие длинные платья, как правило, туникообразного покроя (у молодых женщин обычно со стоячим воротником), или платье на кокетке с выкройной проймой и отложным воротником. Шьют платья и с воротом старинного покроя (без воротника): это характерно для платьев женщин самого старшего поколения. Ткани на платьях фабричные, преимущественно красных тонов. Другой обязательной частью женского костюма являются длинные штаны, поверх которых часто надевают чулки. Верхней одеждой на летний период служат обычно безрукавки

с машинной строчкой по краю, костюмные жакеты (рис. 12), вытеснившие в комплексе одежды женщины молодой и средних лет туркменский *дон* 'халат из красного шелка' и другие виды халатов (*чабыт, ектай, елек*), а также *кемзор* 'камзол', заимствованный туркменами у казахов в XIX в. На голову повязывают платки или надевают национальный головной убор (последнее особенно распространено среди женщин старшего возраста и в угоду обычаю среди только что вышедших замуж молодых женщин). Головной убор атинок своеобразен и состоит из *борик* (туркм. *берүк*) — тюбетейки, надеваемой непосредственно на голову, *альндаңы* — тюрбана, головной повязки, наматываемой на небольшой бумажный каркас (из сложенного газетного листа) и *башатар* — большого платка, шали (рис. 13). Тюрбаном служит длинная полоса материала, сложенная в несколько раз вдоль куска материи, красных тонов для молодых женщин и белых для пожилых. *Яшмак* 'платок, концом которого женщины закрывают рот', закрепляется под тюрбаном, один конец его оставляется свободным, чтобы закрывать нижнюю часть лица при встрече с мужчиной (в иных случаях он спускается и лежит на спине); правда, этот обычай соблюдают только что вышедшие замуж молодые женщины, поведение которых по традиции еще ограничивается старыми запретами. Поверх головного убора часто накидывают большие шерстяные или шелковые шали, заменившие собой *бюренджек* (туркм. *бүренжөк*) вышедший из употребления халат-накидку. Согласно информации, полученным нами, в конце XIX — начале XX в. мы застаем атинский бюренджек на стадии ритуальной одежды.⁴¹ Впервые надетый в день свадьбы, он носился в течение определенного срока, который со временем сокращался. В частности, в нем молодуха, шла на *салам* 'поклон' к свекру. Такой бюренджек шился из красного или зеленого бархата или сукна, украшался вышивкой и серебряными подвесками. Носили его, накидывая правым рукавом на голову. Существовали бюренджеки, которые набрасывали на голову, идя на похороны, поминки и т. п. Их шили из материала любого цвета, кроме красного, и ничем не украшали. В этой функции могли выступать и елек, ектай. Серебряные украшения сохраняются как семейные реликвии, ими не пользуются даже по праздникам.



Рис. 13. Туркменка-атинка в современном костюме.

⁴¹ Полевая запись № 44, 1960 г., Жуманазар Байжанов.

В детской одежде, в общем и целом повторяющей национальный покррой одежды взрослых, обращают на себя внимание специальные платица для самых маленьких детей, называемые елек, из кусочков разноцветной материи: на боках они не сшиваются, вместо рукавов пришиты небольшие треугольнички, украшаемые обычно пуговицами или бахромой. Внешним видом они напоминают детские фартучки, но в прошлом с этой одеждой, очевидно, связывался какой-то ритуал детского цикла, в пользу этого говорят многочисленные обереги, нашиваемые на него; елек имеет необычный для обыкновенного платья, но традиционный покррой. Такое платье в детском комплексе одежды встречается и у других групп туркмен Хорезмского оазиса.⁴² Интересны и традиционны также детские стеганные шапочки.

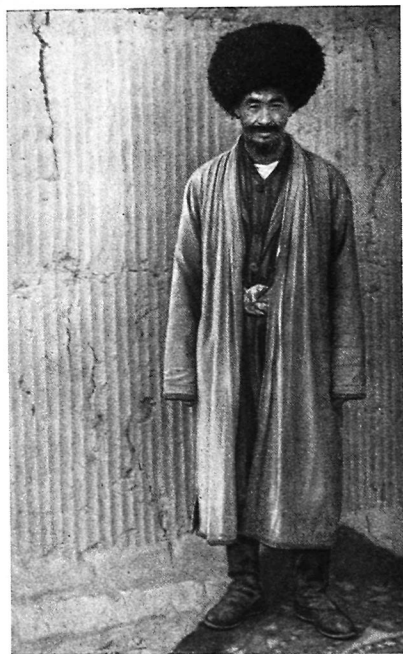


Рис. 14. Атинец в национальной одежде.

В мужском костюме национальные черты проявляются в одежде стариков (рис. 14). Среднее и младшее поколения носят городской костюм. В одежде стариков сохранилась рубаха с круглым воротом, штаны с широким шагом, камзолы и халаты, мягкие сапожки с калошами. Наиболее употребительными являются верхние халаты, барашковые шапки различных фасонов и обязательные тубейки.

Если обратиться к рассказам о костюме атинцев, то сразу выявляется некоторая разница между его современными национальными формами и более старинными и в первую очередь в покрое платья. Так, изменилась форма воротника у женских платьев. Сейчас отмечаются 3 разновидности оформления ворота: без воротника,

воротник-стойка и отложной воротник. Раньше все платья не имели воротника, потом появилась стойка и в самую последнюю очередь — отложной воротник. Вышли из употребления некоторые виды одежды, например бюренджек, сравнительно редко пользуются теперь женскими верхними халатами и старинными головными уборами. Не носят серебряные украшения. Мужской костюм изменился еще больше.

Так, совершенно вышли из употребления мужские рубахи, имевшие вертикальный разрез у ворота с правой стороны, как у современного детского елека. Выходит из обихода и стариковская туникообразная рубаха

⁴² См.: Г. П. Васильева. Итоги работ туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г., стр. 460.

с горизонтальным воротом. В мужской одежде более устойчивыми оказались верхние халаты, тюбетейки и барашковые шапки. Перечисленные изменения можно отнести к характерным для процесса развития одежды среднеазиатских народов — их претерпевает одежда всех народов Средней Азии. Но в современном национальном костюме изучаемой группы атинцев есть черта, появившаяся скорее всего под влиянием общения с хорезмскими узбеками, — это отсутствие вышивки на одежде, отмечаемое и для упомянутой группы узбеков. Современные национальные формы одежды атинцев совершенно не имеют вышивки, исключая машинную строчку на камзолах. По рассказам стариков и по сохранившимся образцам старинной одежды, известно, что вышивкой украшались ворот женских платьев, халат-накидка, женские штаны, мужские рубахи с правосторонним вертикальным разрезом и т. д.⁴³ Современная одежда атинцев, живущих на территории Туркменистана, сохранила эту особенность. Об умении наших атинцев вышивать сейчас говорят традиционные расшитые тюбетейки — очень распространенный головной убор мужчин всех возрастов. Влияние соседних народов сказалось в распространении среди атинцев узбекских и каракалпакских мужских шапок, которые носят старики, и в покрое женских штанов, довольно широких внизу, как каракалпакские, и т. п.

Узбекское влияние проникло и в область духовной культуры. Даже в таком обряде, как похоронный, наблюдаются элементы психологии земледельцев. Так, *фидия* 'обряд отпущения грехов' у изучаемой группы атинцев происходит над пшеницей, причем на пшеницу, насыпанную в большой сосуд, кладут серебряные украшения.⁴⁴ Правда, этот обычай мог существовать у атинцев до переселения на Кельтеминар, так как, придя сюда, они уже имели элементарные навыки ведения земледельческого хозяйства. Несомненно влияние хорезмских узбеков в таком обычае, как игра в пачиз на молодежных пирушках зиефат.⁴⁵ Атинцам известен также широко распространенный в южном Хорезме обычай варки ритуального блюда *сумалак* (туркм. *семелек*), связывающегося генетически с весенним циклом обрядов культа умирающей и воскресающей растительности, имевшего место у древнего земледельческого населения Средней Азии. Местные туркмены отчетливо представляют, что это узбекский обычай, и для приготвления этого блюда приглашают узбекских женщин. Туркмени-атинцами восприняты хорезмские варианты легенд, касающиеся доисламских культов, связывающихся с местными святыми (особенно Нариджан-баба и Султан-баба).⁴⁶

Традиции хорезмских узбеков прослеживаются и в свадебном обряде атинцев. Так, в самом ритуале свадьбы атинцев встречается ряд моментов, характерных также и для свадьбы хорезмских узбеков. К таковым можно отнести пожелания отца невесты перед отправкой свадебного поезда в дом жениха, джигитовка молодежи перед свадебным поездом, очистительный огонь перед домом жениха и т. д.⁴⁷

Приведенные примеры свидетельствуют о сравнительно давнем влиянии узбекской культуры на национальную культуру туркмен-атинцев, живущих сейчас в Турткульском районе. Об этом говорят узбекские

⁴³ Нашими информаторами по одежде атинцев были Байжанов, Таганмуратова, Найманова и др.

⁴⁴ Полевая запись № 40, 1960 г., Алия Ноботова.

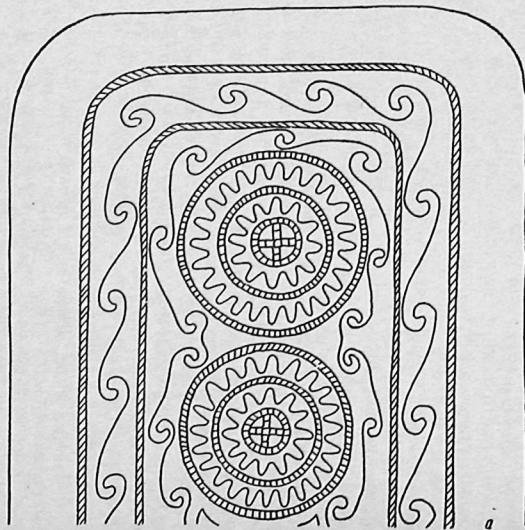
⁴⁵ См.: Г. П. Снесарев. Пачиз. Об одном этнографическом памятнике индо-хорезмийских культурных связей. СЭ, 1962, № 5.

⁴⁶ Полевая запись № 38, 1961 г., Садулла Таганмуратов.

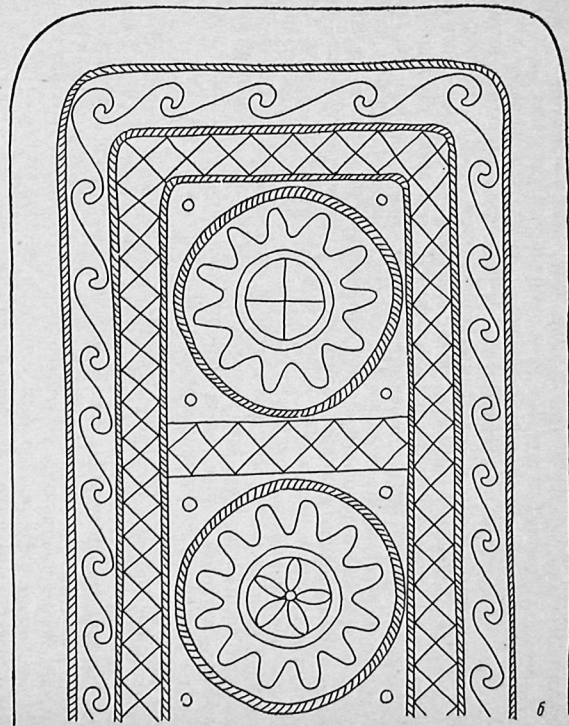
⁴⁷ Информаторами по атинской свадьбе были Шамурат Аvezмуратов, Жуманазар Байжанов, Аннагелди Гелдиев и др.

Рис. 15. Типы орнаментов на кошмах.

а — атинский; б — атинский с узбекскими элементами;



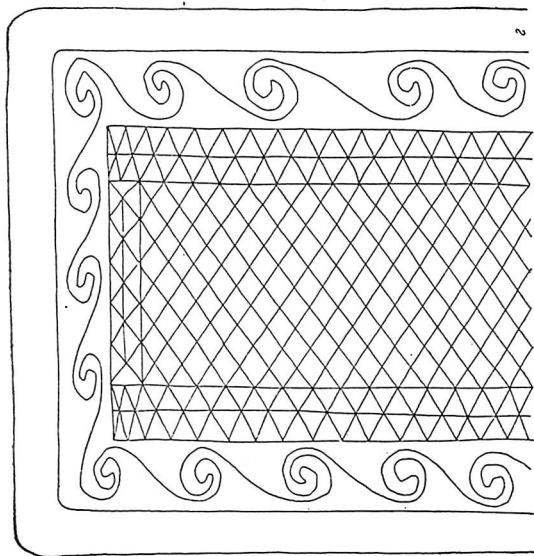
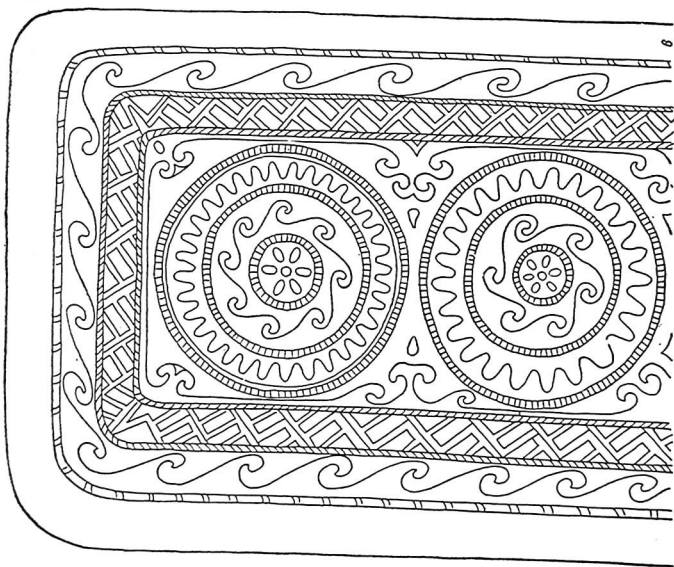
а



б

Рис. 15^{*} (продолжение).

а — атинский с каракалпакскими элементами;
— узбекский орнамент с туркменскими элементами.



и каракалпакские заимствования в языке местных атинцев.⁴⁸ Однако в национальной культуре атинцев сохранились еще некоторые черты, характеризующие в прошлом эту группу туркмен: особенности орнаментов на паласах, кошмах, на вышитых изделиях (тюбетейках), женская прическа (особым образом вывернутые на ушах косы) и очень специфический женский головной убор (причем женский головной убор и прическа находят полную аналогию у иомутов).⁴⁹

Но и здесь мы можем наблюдать взаимное влияние туркменской, узбекской, а также и каракалпакской культур. Так, на кошмах, сделан-

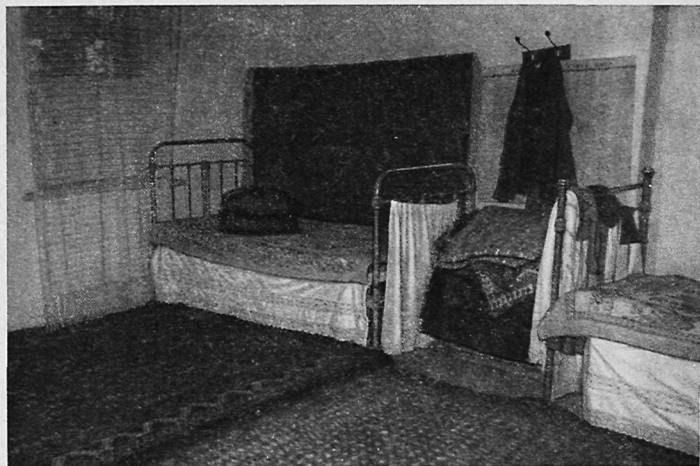


Рис. 16. Современный интерьер.

ных туркменскими мастерицами с характерным туркменским орнаментом из трех крупных медальонов, в бордюре можно видеть мотив из квадратов и ромбиков, характерный для орнамента на узбекских кошмах, или каракалпакский мотив, а в узбекских кошмах с преобладанием узбекского орнамента встречается туркменская «волна», называемая *ичйан* 'скорпион' (рис. 15, а—г).

Для того чтобы иметь более полное представление о национальных особенностях в культуре и быте атинцев в целом, отметим, что в области материальной культуры наблюдаются те же явления, что и у других народов Средней Азии: под влиянием общесоветской культуры идет процесс утраты специфических узконациональных форм и вырабатываются новые формы, характерные для ряда народов, живущих в идентичных условиях.

В домашней обстановке у них появилось очень много предметов городского быта: мебель — особенно никелированные кровати, заменившие собой узбекский кат, которые служат не только для складывания одеял,

⁴⁸ Ср.: С. Аразкулиев. Гарагалпагыстан АССР-нин Д Өрткул районьндакы туркмен геплешиклери. Ашгабат, 1961.

⁴⁹ См.: Г. П. Васильева. Итоги работы туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г., стр. 458.

но и для отдыха; столы, стулья, чемоданы, заменившие собой не только ковровые чучалы, но и сундуки узбекско-каракалпакских образцов, появившиеся у атинцев сравнительно недавно; книжные шкафы и полки, шифоньеры, диваны, встроенная мебель и почти обязательно большие фабричные ковры. Типичный интерьер *мылманхана* колхозника туркмена таков (рис. 16): на стене, противоположной входу в комнату, висит большой фабричный ковер, в правом углу стоит кровать, покрытая очень часто тканевым одеялом, из-под которого виден подзор с прошивками или кружевами. Рядом с кроватью — стол с лежащими на нем сложенными одеялами. На стене слева от входа обычно размещается вешалка. На окнах тюлевые занавески. Стены побелены, нижняя часть их обивается цветными обоями или ситцем. Пол устилается паласами, поверх которых лежат кошмы. Для сидения подстилаются еще *корпе* 'небольшие одеяльца', сшитые из цветных лоскутов, и даются большие продолговатые подушки в цветных наволочках. Скатертью для обеда служат теперь легко моющиеся клеенки, для чая — пестрые платки или куски плотного материала. Разнообразие обстановки зависит от достатка семьи. Городское влияние в большей степени ощущается в домах интеллигенции, служащих, трактористов и шоферов.

Современная посуда почти вытеснила традиционную. Нельзя не упомянуть о широком распространении ложек, тарелок, вилок, подаваемых каждому участнику трапезы, в которую вводятся новые блюда, например жареный или тушеный картофель. К традиционным блюдам подают что-нибудь из овощей: зеленый лук, редис или тертую редьку, помидоры.

Влияние городских форм сильно сказалось на costume, особенно мужском. Молодежь и мужчины среднего возраста носят городской костюм.

Все перечисленные явления духовной и материальной культуры местных туркмен — и «чисто атинские», и появившиеся под влиянием взаимодействия с узбеками и другими народами — в настоящее время воспринимаются как их современная национальная культура, которая оказывает влияние на другие группы населения колхоза. Так, например, распространен единый тип жилища для всех национальностей, живущих в колхозе; в рабочей обстановке все национальности говорят на туркменском языке, который проникает даже в быт других национальностей. Чисто национальные черты каждого из народов, живущих в колхозе, сохранились лишь в узком семейном быту, где преобладает национальный язык, где придерживаются национальных обычаев и привычек, пользуются национальными предметами быта. У узбеков и сейчас кошмовалением занимаются исключительно мужчины, у туркмен — преимущественно женщины, мужчины помогают только при скатывании кошм на первом этапе. Национальные особенности сохранились у каждого народа в одежде. Старые женщины носят свои национальные головные уборы: узбечки — *лячек*, казашки (пожилые) — *кимешек*, а туркменки — *альдаң*.

Сказанное выше позволяет утверждать, что современная национальная культура изучаемой группы туркмен, выработавшаяся постепенно под известным влиянием узбекской культуры, в свою очередь оказывает несомненное влияние на культуру тех узбеков, казахов и других народов, которые сейчас живут в колхозе им. М. Горького. В целом же национальная культура населения колхоза им. М. Горького на глазах меняется, все больше впитывая черты общесоветской социалистической культуры.

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ГРУППА ИРОНИ

В процессе формирования народностей Средней Азии особый интерес представляют история появления отдельных этнографических групп и те изменения, которые происходят в их среде в результате сближения и слияния с социалистическими нациями Советского Союза. Среди населения Самарканда, Бухары и окрестных мест, а также (но в гораздо меньшей степени) в других городах Средней Азии некоторой обособленностью отличалась в прошлом группа, известная среди окружающего населения под названием «ироні». В Бухаре, на материалах которой в основном построена данная статья, распространены также названия «маврї», «форс». Все три термина являются самоназваниями этой группы. В описаниях путешественников и в научной литературе употребляются соответственно названия «иранцы» (ирони), «персы» (форс) и «мервцы» (маври).

Выявление семантики приведенных названий, а также попытка установить, какой термин является определяющим для всей группы и какие из них — вторичными, поможет на материале данной группы вскрыть некоторые особенности национальной консолидации среди народов Средней Азии.

По языковому признаку ирони делятся на таджико- и тюркоязычных. Первые живут в основном в районе Бухары, вторые — в районе Самарканда. Различная языковая принадлежность и является, собственно, первым указанием на то, что общий термин «ироні» (иранец) отнюдь не свидетельствует об их единой этнической принадлежности.

Пестрота этнических компонентов, составляющих изучаемую нами группу, отмечалась уже в работах первых исследователей Средней Азии.¹ Однако попытки анализировать термины «ироні», «форс», «маврї», применяемые к одной и той же группе, нельзя признать удачными. Так, один из первых исследователей населения Средней Азии, А. Д. Гребенкин писал, что «живущие в Зеравшанском округе персы — сброд из разных провинций Персии, из Герата, Кандагара и других городов, лежащих на юг от Бухарского и Хивинского ханств. По языку и типу они представляют большое разнообразие. Кроме того, туземцы и русские называют именем «перс» чистых узбеков, выселившихся из Мерва».² Автор подчеркивает наличие общего термина для описываемой

¹ Сведения об иранцах, мервцах, персах имеются в работах по Средней Азии начиная с конца XIX в. и касаются отдельных вопросов происхождения, занятий и положения этой группы среди окружающего населения.

² А. Д. Гребенкин. Мелкие народности Зеравшанского округа. В сб.: Русский Туркестан, вып. II, М., 1872, стр. 110.

им группы и ставит перед собой задачу «отделить персов, которых действительно следует называть „ирани“, от тех, к которым это название вовсе нейдет».³ Но в качестве основного признака А. Д. Гребенкин берет при этом историю их появления в Средней Азии: к ирони и персам он относит потомков бывших рабов, а мервцев исключает из ирони на том основании, что они были приведены на свободное поселение. Такое искусственное деление заставляет автора тут же в качестве исключения отнести к ирони и добровольных переселенцев из Кандагара и Герата, в числе которых была и большая тюркоязычная группа. Кроме того, такое деление противоречит приводимому самим же автором самоназванию мервцев — «ироні».⁴

При дальнейшем рассмотрении вопроса об истории названия изучаемой нами группы следует учесть, что термин «персы» до недавнего времени широко применялся в европейской литературе вообще в отношении населения, говорившего на диалектах персидского и таджикского языков. В русской дореволюционной литературе, а также западноевропейской это касалось, в частности, и таджиков.

Чаще всего отнесение всего этого населения к персам (иранцам) встречалось в иранской зарубежной литературе, не свободной от националистических настроений. Так, еще в 20-х годах текущего столетия в специальной статье иранского автора Махмуда Ирфана, посвященной персидскому языку в Туркестане,⁵ в качестве носителей этого языка отмечались как ирони, так и таджики. Отличие между ними автор видел в том, что ирони являются шиитами и строго придерживаются своих традиций (ноуруза, траурных обычаев, ашури и др.).

Значительный интерес представляет отмеченное А. Д. Гребенкиным среди ираноязычной части ирони Бухары, Самарканда и других мест, в частности среди мервцев, самоназвание «тат» («тад»): «Жители города Мерва (переселенцы из Мерва, — Ф. Л.) называют себя „тад“ и „ирани“; они говорят: «Мы род тад племени персидского». Далее автор прибавляет: «Замечательно, что из всех мервцев Самарканда одни „тад“ имеют своим природным языком язык персидский; занятия их и тип те же, что и у таджиков».⁶ Замечание о языке мервских тад относится к ираноязычной части мервцев в отличие от тюркской, при описании которой автор приводит названия десяти подразделений (колен) рода Гаждар.⁷

На употребление термина «таджик» применительно к бухарским ирони указывает в своем большом исследовании О. А. Сухарева.⁸ При проведении сплошного обследования кварталов Бухары и определении этнической принадлежности О. А. Сухарева отметила тот факт, что часть исконного местного населения (суннитского) называла себя таджиками; однако ей пришлось встретиться и с тем, что в ряде случаев термин «таджик» относили к пришлому ираноязычному населению, а именно к форсам: *Мо тоҷик гуфта эронихоя мегуфтем*.⁹ При этом О. А. Сухарева ссылается на И. П. Петрушевского, отметившего, что в некоторых исторических источниках таджиками называется ираноязычный оседлый элемент вообще.

³ Там же.

⁴ А. Д. Гребенкин. Таджики. В сб.: Русский Туркестан, вып. II, стр. 2.

⁵ Махмуд Ирфан. Забāн-е фāрси дар Туркестāн. Аянде, Тегеран, 1925, №№ 2, 3 (на перс. яз.).

⁶ А. Д. Гребенкин. Таджики, стр. 2.

⁷ А. Д. Гребенкин. Мелкие народности..., стр. 112.

⁸ О. А. Сухарева. Бухара XIX—начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966, стр. 125—126.

⁹ Отдельные фразы и термины приведены в современном таджикском алфавите, названия же кишлаков, кварталов и т. п. даются в русском написании с сохранением по возможности местного произношения.

Возвращаясь к вопросу о значении термина «персы» применительно к исследуемой нами группе, следует иметь в виду, что в данном случае мы, возможно, имеем дело с известным в истории фактом перенесения названия господствующей народности на другие этнические группы, которые в прошлом объединяла общая территория или религиозная принадлежность.¹⁰ Очевидно, так надо понимать приводимые нами ниже свидетельства западноевропейских и русских авторов в отношении персов в Средней Азии начиная с первой половины XIX в. вплоть до наших дней. Так, уже в описании путешествия участника одной из первых русских миссий в Среднюю Азию Г. Мейендорфа¹¹ неоднократно говорится о большом количестве в Бухаре рабов — «несколько тысяч, большинство которых персы». Интересно отметить, что персы в числе рабов упоминаются наряду с русскими, а также неграми и сияхпушами, которых было гораздо меньше.¹² Это как бы подчеркивает возможность превращать персов (мусульман-шиитов) в рабов наряду с неверными.

В известной работе по Бухарскому ханству Н. Ханькова¹³ также говорится о «довольно большом количестве в Бухаре персиян, особенно же в невольниках; но для продажи привозили их маленькими партиями, большими же были переселены они из Мерва». От последних, по словам Н. Ханькова, и идет «чисто персидское племя». У А. Борнса мы также встречаем термин «персияне» в отношении пленников, привозившихся как из Туркестана, так и из Персии.¹⁴ Отмечается, что угнетение их в основном проявлялось в невозможности свободно читать молитвы и соблюдать праздники. Такое же положение констатирует и более поздний автор Л. Костенко: «Будучи шиитами, они находятся в угнетении, впрочем более нравственном, чем материальном, т. е. им запрещено, например, исполнять публично свои религиозные обряды и пр.»¹⁵ Автор отмечает также, что, несмотря на разницу в религии и связанные с этим запреты, «персияне» все-таки достигают высших ступеней в управлении ханств.

В работах авторов второй половины XIX в. все чаще появляется термин «иранцы», идущий, видимо, от самоназвания ирони. Так, к иранцам отнесены И. Бекчуриним невольники, проживающие в Шахрисябзском владении, которых, правда, там было немного, как пишет автор, и «положение их не столь тяжко, как в Бухаре и Хиве».¹⁶ О персах-иранцах, захваченных туркменами в северных провинциях, приводятся сведения также Л. Н. Соболевым, давшим в приложении к своей статье и список населенных мест иранцев в Самаркандской области; он пишет, что «персы — это иранцы, еще не сделавшиеся вследствие сношений с другими народностями округа таджиками».¹⁷ К иранцам же он причисляет выходцев из Мерва, в частности группу, поселившуюся к западу от Самарканда, как известно, тюркоязычную.

¹⁰ Одним из примеров подобного рода может служить свидетельство Т. В. Станюкович о том, что все переселенцы в Среднюю Азию из России (русские, украинцы, белорусы) называли себя русскими. См.: Народы Средней Азии и Казахстана, т. II, М., 1963, стр. 663.

¹¹ G. Meyendorff. Voyage d'Orenburg à Boukhara fait en 1820. Paris, 1826, p. 190.

¹² Там же, стр. 172, 178, 285.

¹³ Н. В. Ханьков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, стр. 71.

¹⁴ А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. II, М., 1848, стр. 393.

¹⁵ Л. Костенко. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1871, стр. 46.

¹⁶ И. Бекчурин. Шахрисябзское владение по рассказам Джурабека и Баббека. ТВ, 1870, № 13.

¹⁷ Л. Н. Соболев. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе с приложением списка населенных мест округа. ЗРГООС, т. 4, СПб., 1874, стр. 309.

Самоназвание ирони для «персиян, переселенных из Мерва бухарским эмиром Шах Мурадом», мы находим в записках Мирзы Шамса Бухари, переведенных и изданных в 1861 г. В. В. Григорьевым.¹⁸ Здесь же говорится, что они были рассеяны по всем городам Бухарского ханства и приводятся приблизительные цифровые данные: в Самарканде до 2 тыс., в Бухаре до 8 тыс. душ,

Среди других названий этой группы можно еще отметить самоназвание «сабзбари» для ираноязычных мервцев, приведенное в одной из упоминавшихся нами работ А. Д. Гребенкина.¹⁹ По своему содержанию этот термин является *лакаб* «прозвище» для переселенцев из Себзеvara, и таких названий можно было бы насчитать очень много по городам, из которых происходили предки ирони. Но интересно замечание автора о том, что в Мерве они отличались от окружающего населения «родом занятий и типом лица», однако в Самарканде они стали «известны под общим названием „мервцы“ или „ироні“, но таджиками ни сами себя, ни другие их не называют, хотя они бесспорно таджики».²⁰ Последнее замечание автора важно для понимания формирования группы в целом, отдельные локальные части которой объединялись под общим термином.

В отличие от приведенного только что разграничения наименований нашей группы в работе И. И. Зарубина к ирони отнесены только переселенцы из Мерва. «Они называют себя ирани, — пишет автор, — с таджиками не смешиваются, отличаются от них религией (ираншниты) и несколько языком, но одеваются и живут, как таджики».²¹ Отдельно от ирони И. И. Зарубин говорит о персах, живущих в городах Закаспийской области. В материалах к переписи 1926 г. по Самаркандской области И. И. Зарубин приводит число ирони (потомков мервских выселенцев) — 11 282 и персов — 654.²² А вот кто отнесен к персам, в данном случае неясно. Эта нечеткость терминологии в отношении группы, основное отличие которой почти все авторы видели в том, что они шииты, существует в научной литературе и в наше время.

В последней из опубликованных работ по истории городов Бухарского ханства О. А. Сухарева предложила ввести в литературу в качестве официального названия этой группы — форс. Автор пишет, что это наименование было принято «после так называемой шиитской резни 1910 г., когда обострение отношений между суннитами и шиитами Бухары привело к тому, что прежние названия „ироні“, „марві“ стали употребляться остальными лишь за глаза, приобретая оттенок оскорбительности и враждебности».²³

* * *

Чтобы подойти к вопросу о тех этнических компонентах, которые составили группу ирони, следует проследить историю возникновения этой группы.

Первые сведения среднеазиатских историков о насильственных переселениях в Среднюю Азию из северных провинций Ирана и Афганистана относятся к XV—XVI вв. Это был период дробления феодальных владений тимуридов, сопровождавшийся бесконечными междоусобными вой-

¹⁸ Цит. по: А. Хорошхин. Народы Средней Азии (историко-этнографические этюды). ТВ, 1871, №№ 9, 10.

¹⁹ А. Д. Гребенкин. Мелкие народности..., стр. 112.

²⁰ Там же.

²¹ И. И. Зарубин. Список народностей Туркестанского края. Л., 1925, стр. 8.

²² И. И. Зарубин. Население Самаркандской области. Л., 1926, стр. 24.

²³ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958, стр. 83.

нами, завоевательными походами и набегами. К этому времени относится начало подчинения указанных районов кочевым узбекам, завоевания которых сопровождался захватом в числе прочих богатств пленников, превращаемых в рабов.

Работоторговля в Средней Азии в отмеченный период была распространена очень широко и захватывала даже такие горные владения, как Дарваз, Каратегин, Шугнан, Бадахшан и др., жители которых в результате завоевательных походов продавались в рабство в Бухару и соседние страны.²⁴ Немалую роль в работоторговле в Средней Азии сыграли также воинственные туркмены, совершавшие набеги на иранские владения.

Идеологическим оправданием для захвата в рабство иранцев-мусульман явилось провозглашение среди суннитского населения Средней Азии необходимости борьбы с шиизмом, который при сефевидях был принят в Иране в качестве государственной религии. С этих пор традиционные экономические и культурные связи между Ираном и Туркестаном, которые, по словам А. Ю. Якубовского, до того «продолжались почти 900 лет»,²⁵ сменились взаимными опустошительными набегами. Уже в 1611 г. невольничество шиитов, которых приравнивали к «кафирам» — неверным, было официально санкционировано фетвой духовенства в Герате — столице суннитского Хорасана.²⁶ Почти во всех крупных городах Средней Азии были невольничьи рынки.

Один только шейбанид Убейдулла-хан (1533—1539) шесть раз нападал на Хорасан, приводя в числе прочей военной добычи много пленных, обращаемых затем в рабов. Другой шейбанид Абдулла-хан (1557—1598), расширяя границы своего государства, дошел до Мешхеда и, продвигаясь в глубь Хорасана, овладел Гератом. При этом огромное число жителей было уведено им в неволю в Бухару.²⁷ Как мы отмечали, завоевательные усмирения среднеазиатских владетелей, и в частности узбекских, встречали опасного соперника в лице иранских правителей, вторгавшихся на территорию Мавераннахра и овладевавших его городами.

Возможно, что во время ответных походов иранцев на Среднюю Азию (особенно Надир-шаха афшара) какие-то группы персов оседали в бухарских владениях. К юго-западу от Бухары за воротами Шейх Джалол находится кишлак Афшар-махалля, относящийся к числу поселений ирони. Название этого кишлака связывается с именем Надир-шаха: рассказывают, что здесь якобы до сих пор живут потомки его воинов.

Очень характерно, что уже начиная со времени правления первых мангытов большую роль в управлении государством играли иранцы, рабы по происхождению. При Даниял-бие (1758—1785) на одну из высших придворных должностей *кушбеги* был назначен некий Давлетбий, раб по происхождению. Вооруженная охрана правителя состояла из невольников-гулямов. Выдвижение бывших рабов на высшие должности в условиях постоянных межфеодалных распрей известно с древности и в данном случае объясняется опорой на «элементы, не связанные своим происхождением с узбекской знатью»,²⁸ что, естественно, вызывало недовольство последней. Оппозиционные настроения знати, а также недовольство простого народа творившимися в ханстве злоупотреблениями и беззакониями очень часто облекались в религиозную форму

²⁴ П. П. Иванов. Очерки по истории Средней Азии. М., 1958, стр. 205.

²⁵ А. Ю. Якубовский. Павел Петрович Иванов как историк Средней Азии. СВ, 1948, т. V, стр. 320.

²⁶ П. Шубинский. Очерки Бухары. СПб., 1892, стр. 10 (примечание).

²⁷ История Узбекской ССР, т. I, кн. 1. Ташкент, 1955, стр. 407.

²⁸ П. П. Иванов. Очерки по истории Средней Азии, стр. 139.

борьбы с еретиками-шиитами, стоявшими у власти. Одним из таких моментов и воспользовался Шах Мурад (1785—1800), совершивший ряд походов в Хорасан. С его именем, в частности, связано присоединение к Бухарскому ханству значительной части современной Туркмении с центром в Мерве, где тогда хозяйничали каджарские предводители. Разрушив в 1785 г. Мургабскую плотину, Шах Мурад тем самым вынудил жителей Мерва сдаться; довольно большое число их во главе с сыновьями убитого правителя Байрам Али было переселено в Бухару. Потомки этих переселенцев и составили значительную часть изучаемой нами группы, дав ей одно из самоназваний — «марви», часто произносимое в Бухаре как «маври».

О мервцах А. Д. Гребенкин писал, что они были хорошие земледельцы, воины и ремесленники и что поэтому «шах Мурад не обратил их в рабов, а, расселив по городам, дал им в собственность хорошие земли и пустые сакли».²⁹

Подобные переселения, но менее компактными группами, продолжались и при преемниках Шах Мурада, в частности при Насрулле-хане. При нем же было создано пехотное войско, состоявшее из персов, афганцев, таджиков и отчасти военнопленных русских. По приводимым П. П. Ивановым сведениям, правители различных районов Афганского Туркестана, подвластные Насрулле, присылали для службы в бухарских войсках от 500 до 2000 всадников.³⁰ Это без сомнения был еще один путь появления в Средней Азии, а затем и оседания здесь иноземного по происхождению мусульманского населения.

Все же довольно значительную по количеству часть этого населения составили, видимо, потомки рабов, доставлявшихся, как уже указывалось, из различных областей северного Хорасана. Дополнительные сведения об этом мы находим в описаниях путешественников по Средней Азии конца XVIII—XIX в., рисующих картины работорговли и невольничества в среднеазиатских городах.

Так, проезжавший в 1831 г. через Бухару А. Борнс писал, что «все особы, посещающие бухарского повелителя, обыкновенно отправляются во дворец в сопровождении рабов, которые по большей части состоят из персиян или их потомков и имеют совершенно особенный тип. Здесь даже говорят, что по крайней мере $\frac{3}{4}$ жителей Бухары имеют рабское происхождение».³¹ Продажа невольников в Бухаре производилась на большом базаре (Регистан), где был специальный караван-сарай. Расположен он был в Чарсу, в той части, которая называлась Пай-Астана. Невольничий базар, по описанию А. Борнса, устраивался каждую субботу и состоял из «тридцати или сорока балаганов, где покупатели осматривают их как животных, с той только разницей, что этот товар сам дает о себе знать».³² А. Вамбери рассказывает, что, помимо туркменомудов, тысячами хватавших «неверных» шиитов, большую роль в среднеазиатской работорговле сыграли определенные группы маклеров из числа суннитов, живших на границе с Ираном. Они, по словам А. Вамбери, держали целые «депо» невольников в Герате, Меймене, Бухаре.³³ «В Бухаре, — пишет далее автор, — первое место по этой торговле занимает Каракуль (селение к западу от Бухары, — Ф. Л.), потом сама столица, за нею Карши и Джихардшуй».³⁴

²⁹ А. Д. Гребенкин. Мелкие народности... стр. 111.

³⁰ П. П. Иванов. Очерки по истории Средней Азии, стр. 140.

³¹ А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. II, стр. 393.

³² Там же, стр. 401, 420.

³³ А. Вамбери. Очерки Средней Азии. Дополнение к «Путешествию по Средней Азии», М., 1868, стр. 198.

³⁴ Там же, стр. 200.

Цена невольников назначалась в зависимости от их физических достоинств и от национальности; предпочитались, как пишет Вамбери, турки северного Ирана, обладавшие крепким телосложением и легче обучавшиеся «родственному для них среднеазиатскому турецкому диалекту».³⁵

Описание караван-сарая, где продавались невольники в Бухаре во второй половине XIX в., дано и в специальной заметке Г. Петровского. В нижнем этаже караван-сарая продавали сырые кожи, в верхнем — невольников. Продажа, по описанию Г. Петровского, производилась каждый день с соблюдением всех установленных при продаже формальностей, как-то: оценка товара маклером, уплата зякета и т. п. Во время посещения Г. Петровским базара в сарае продавалось до 100 мужчин и 30 женщин и детей. Кроме того, продажа производилась в отдельных домах барышников, и не только в Бухаре, но и во многих городах и кишлаках. Бухара была, по утверждению автора заметки, главным невольничьим базаром во всей Средней Азии. Вот что он говорит о масштабах работорговли: «Если предположить, что каждый день продается только одна десятая часть того числа невольников, которых я видел в караван-сарае, то число невольников, продаваемых только в одной Бухаре, превзойдет 4000 человек».³⁶ Свидетельств подобного рода, относящихся к XIX в., можно было бы привести очень много. И дело, конечно, не в точности цифр, большая часть которых в передаче путешественников могла быть преувеличена, а в том, что, по выражению И. П. Петрушевского, «вследствие обилия и дешевизны рабов-пленников, рабовладельческий уклад сохранялся в Средней Азии до XIX в.».³⁷ Старые жители вспоминают о невольничьих базарах в Бухаре и в наши дни. Житель кишлака Зиробод Мулло Ёдгор рассказывал, что в Бухаре было 3 невольничьих базара. У рабов посреди головы выстригали полосу шириной в 4 пальца. Купленным рабам вдевали серебряное кольцо: мужчинам — в правое ухо, а женщинам — в носовую перегородку.

Дошедшие до нас документы XVI в. наряду с наблюдениями путешественников и исследователей более позднего времени говорят о широком применении труда невольников в различных видах хозяйства. Так, в опубликованных П. П. Ивановым документах из архива джуйбарских шейхов (XVI в.) при перечислении их владений постоянно упоминается большое число рабов, которые вместе с крестьянами обрабатывали земли, пасли скот, участвовали в строительных работах, прислуживали в доме. Например, основателю дома джуйбарских шейхов Ходже Исламу принадлежало 300 джуфти гав земли (плужный участок около 50 тапапов, 8—9 га), 1000 баранов, 700 лошадей, 500 верблюдов и 300 рабов. Его сын Ходжа Са'ад, значительно приумножив богатства отца, довел численность рабов до 1000.³⁸ О том, какая часть рабов была занята в различных отраслях хозяйства, как отмечает автор публикации документов, прямых указаний нет.

О роли рабского труда в сельском хозяйстве в XVIII в. очень образно сказал А. Вамбери: «Цены на хлеб зависят в Средней Азии не только от уровня воды в Амударье, но главным образом от большего или меньшего числа невольников, купленных в течение года».³⁹

³⁵ Там же, стр. 201.

³⁶ Г. Петровский. Торг невольниками в Бухаре. Сын отечества, 1873, № 63.

³⁷ И. П. Петрушевский. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в поздние средневековые (к проблеме рабовладельческого уклада в феодальных обществах Передней и Средней Азии). Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов, М., 1960.

³⁸ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954, стр. 52, 61.

³⁹ А. Вамбери. Очерки Средней Азии, стр. 202.

А. Борнс писал, что в деревне, состоявшей из 20 домов, где он со спутниками остановился, было «восемь персидских пленников и что в такой же пропорции они распределены по всему здешнему краю; их употребляют преимущественно при возделывании полей».⁴⁰ Другой автор уже начала XX в. писал, что «местные жители, особенно персы, очень искусны в делах орошения и запруд. Их знания или, вернее, чутье, как обращаться с водой, — наследие тысячелетий».⁴¹

В окрестностях Бухары и сейчас имеется много селений, в которых представители изучаемой нами группы до недавнего времени составляли подавляющую часть населения. В городе основная масса ирони жила компактно и населяла преимущественно кварталы юго-западного района Бухары — Джуйбар, включенного в черту города только в XVI в. Последнее обстоятельство интересно тем, что по времени оно совпадает как с расцветом могущества джуйбарских шейхов, так и с началом формирования группы ирони, компактное поселение которой именно в этом районе может быть связано с применением их труда в джуйбарских владениях. О первом представителе джуйбарских шейхов историк XVI в. Абуль-Аббас Мухаммад Талиб писал, что «в каждой степи и на каждом поле он проводил оросительные каналы (джуйбар) для того, чтобы земля цвела».⁴² Кроме обширных земельных поместий, в которых, как мы видели, широко применялся рабский труд, тот же автор упоминает о сосредоточенных в руках джуйбарских шейхов многочисленных *дуккан* 'лавки и ремесленные мастерские', *расти бозор* 'торговые ряды', *тимче* 'крытые базары', *корвон-сарай* 'караван-сарай' и других торговых заведений. Это, видимо, в значительной мере и способствовало концентрации именно здесь основной массы переселенных из Мерва ремесленников.

* * *

Сбор полевых материалов производился нами как в самой Бухаре, так и в окрестных кишлаках: Зиробод, Джуйбори берун, Кунджи калъа, Шергирон-махалля, Шалгамхурон, Кухна Мачит, Тотор-махалля, Афшар-махалля.⁴³

Первое, с чем мы столкнулись при определении основного самоназвания старшим поколением, было то, что в живой непосредственной речи мы больше всего слышали «иронӣ». Ирони — это шиит и в этом смысле обозначает противопоставляемых суннитам шиитов независимо от того, к кому оно относится — таджику или узбеку. *Ин қишлоқ эрониҳо, он қишлоқ — сунниҳо. Лафзаи тоҷик.* 'В этом кишлаке ирони, в том — сунниты, язык их (тех и других) таджикский', — сказали нам, например, в кишлаке Кухна Мачит. Или: *Тоҷик — миллати сунни ҳастанд, эрони — шеа.* 'Таджики — сунниты, ирони — шииты'. Таким образом, приведенные примеры являются подтверждением высказывавшегося О. А. Сухаревой положения для Бухары в целом о том, что религиозная принадлежность имела для горожан гораздо большее значение, чем национальная. Представители старшего поколения говорили о себе: *Мо аҳли Бухоро ҳастим, миллати мо мусулмон, мазҳаби мо шеа.* 'Мы жители Бухары, национальность наша — мусульмане, религия — шиизм'. Жительница квартала Бобо Ниёз (Джуйбар) Садыкова (65 лет)

⁴⁰ А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. II, стр. 483.

⁴¹ Е. Марков. Россия в Средней Азии. СПб., 1901, стр. 303.

⁴² Абуль-Аббас Мухаммад Талиб. Матлаб ат-талибин. Цит. по: П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов, стр. 60, 61.

⁴³ Работа велась в течение двух сезонов: в апреле 1961 г. в составе Среднеазиатской этнографической экспедиции ИЭ АН СССР и во время командировки в Бухару в октябре 1962 г.

пояснила так: *Эронй миллат нест. Эронй а Эрон омадаги. Мо ки дар Бухоро таваллуд шудаги мегуим форс. Мазҳаби мо эрони, панҷи хастим. Эронй ба маъании шеа мегуим.* 'Ирони — это не национальность. Ирони — это те, кто пришел из Ирана. Мы, родившиеся в Бухаре, называемся форс. Религия наша ирони, панджи.⁴⁴ Ирони говорим в значении шиит'.

Таким образом, ирони — это те, кто придерживается религии, официально принятой в Иране, и в этом смысле они ирони. Это значение термина делало иногда не вполне желательным его прямое употребление. Заменой ему в этом случае чаще всего служило название «форс», употреблявшееся в основном для посторонних и носившее несколько официальный характер (особенно после событий 1910 г.).

Характерно, что во время нашей полевой работы термин «форс» в качестве самоназвания мы, как правило, слышали при первом знакомстве, а затем чаще всего употреблялся термин 'иронй'.

Проверяя место этого термина среди других самоназваний, мы на первых порах специально употребляли в разговоре название «форс», но в ответ обычно слышали «иронй». Так, один из наших постоянных информаторов, Усто Мадали Каримов — ирони из квартала Чукур-махаллы, на вопрос, были ли у форсов-ремесленников отдельные цеховые организации, ответил отрицательно и пояснил, что, например, ткачи были и ирони, и таджики, и узбеки: *Бофанда ғам эрони, ғам тоҷик, ғам узбак буданд.*

На наш вопрос о предпочтительном названии этой группы — форс, почти во всех случаях нам отвечали, что это в общем не имеет значения, но что между собой они говорят «иронй».

В качестве еще одного примера можно привести сведения, полученные нами в кишлаке Кухна Мачит (за воротами Тали поч). Учителем таджикской 8-летней школы (1927 г. р.), по паспорту — форс, в разговоре все время употреблял термин «иронй». При появлении во время перерыва новых учителей несколько смущенно сказал: «Вот сейчас сунниты уйдут, и мы продолжим разговор». Старый житель этого селения Мухаммедов Ходжа Курбон (72 года) в паспорте также записан как форс. Поясняя разницу между ирони и остальным населением кишлака, он сказал: *Тоҷик — маъниаш сунний аст, эронй — маъниаш шеа.* 'Таджик — это значит суннит, ирони — значит шиит'. В документах же чаще всего пишут: таджик или узбек, или очень редко — форс. О жене упомянутого выше учителя сначала было сказано, что она таджичка, а потом выяснилось, что она тоже ирони.

Яркой иллюстрацией ко всему сказанному, основанному на материалах, собранных в Бухаре и прилегающих кишлаках, является состав населения кишлака Зиробод, расположенного в 7 км к югу от железнодорожной станции Каган. У бухарских ирони этот кишлак в прошлом считался как бы шиитским центром. Однако и сейчас подчеркивается, что именно там сохраняются «настоящие» обычаи и язык ирони: отсюда в особых случаях зовут обывальщика покойников — *покишй* 'чисто моющий'. В месяц мохаррам уважаемые старики из Зиробода приглашаются на *таъзия* 'траурные мистерии' в Бухару.

Сведения о численности и составе населения кишлака Зиробод получены нами в местном сельсовете, а также в значительной мере дополнены путем опроса. Всего в кишлаке 2360 человек (500 домов). Он раз-

⁴⁴ Согра Касимова (1917 г. р.) родом из Сарахса (Туркмения) сказала, что там не говорили ирони, а спрашивали: *Шумо шеа*, а еще чаще — *панҷй е чорй?* «Панҷи» признают Мухаммада, его дочь Фатиму, зятя Али и внуков пророка — Хасана и Хусейна, «чорй» — первых четырех халифов.

делен на четыре *гузар* — квартала, которые среди населения сохраняют старые названия по первым переселенцам: 1) *гузори кыпчок* (550 чел.); 2) *гузори булуч* (650 чел.); 3) *гузори даргали* (800 чел.); 4) *гузори ара-лаш* (смешанный, т. е., как нам пояснили, там живут и сунниты — около 360 чел.).

По рассказам старых жителей, *гузар кыпчок* получил название от первого переселенца из Афганистана, *булуч* — из города Кучана (северный Хорасан), *даргали* — из кишлака Кап'ан Даргали (район Себзе-вара). О времени основания кишлака точных данных нет. Сохранились тутовые деревья, которые, согласно преданию, были посажены первыми переселенцами из Зурабада (северный Хорасан), давшими в несколько измененном виде и название кишлака Зиробод. По этим тутовым деревьям считается, что кишлаку около 360 лет. Первыми белуджами в Зиробод называют неких двоюродных братьев Юсуф-боя и Хасан-боя, привезенных туркменами из Хорасана и проданных в Чарджое. Первым кыпчаком был, по рассказам, некий Авес Бадал, который сам переехал сюда из Афганистана, был сунни, но в окружении шиитского населения его потомки стали шиитами. *Аз авлоди у шеа шуданд. Хануз онхо кып-чок нистанд вале исм монд, гузори онхо кыпчок аст. Булуҷ ғам ингур: исмишон булуҷ, худашон миллати зироботи хастанд. Ҳамааш мусофир. Миллати мо мусулмон, мазҳаби мо-шеа.* 'Потомки его стали шиитами. Сейчас они не кыпчаки, сохранилось только название, гузар называется кыпчок. Также и с белуджами — называются они белуджи, но они сейчас зирабадцы. Все они — чужестранцы. Народность наша — мусульмане, религия — шииты'. В гузаре кыпчок живет также несколько семей арабов; их предок в четвертом колене был привезен сюда в качестве *кул 'раб'*.

Таким образом, одинаковое социальное положение в прошлом, иногда и общее племennое происхождение (как в случае с переселенцем из Афганистана кыпчаком-суннитом, который, поселившись среди подобных себе странников-мусофир, принял и их религию) объединяло под оболочкой единой религиозной принадлежности представителей различных этнических групп. *Миллати мо баробар эрониҷо, вале забонаш тафоут дорад.* 'Народность наша одна — ирони, но языки имеют отличия'.

Брак между жителями указанных гузаров заключаются совершенно свободно; очень распространены и браки с бухарскими ирони. Так, Хасанов Мирзо (65 лет) из гузара булуч женат на Саиде Хасановой (63 года) из гузара даргали. Отец нашего основного информатора Мулло Ёдгора (65 лет), зирободский ирони, женился на бухарке (маври). Мать зятя бухарских ирони Касымовых родом из гузара кыпчок. Примеров подобного рода можно привести очень много. Все они показывают, что различная этническая принадлежность в данном случае не играла никакой роли, а в основе лежала религиозная принадлежность.

В некоторых случаях термин «иронӣ» относили к тем, кто сравнительно недавно (1924—1928 гг.) приехал из Ирана. Старое же население в таких случаях в порядке противопоставления называют форс или маври (*аз Мавр фурузгай 'проданные из Мерва'*).⁴⁵ Отмечая эти оттенки, один из наших информаторов в сел. Зиробод Мулло Ёдгор сказал: *Агар аз аҳли Эрон меояд — эронӣ мегуим, агар аз ҷамияти мо меояд — гуем форс. Мо аҷам хастим ба маънои форс. Забони мо форс, миллати мо шеа.* 'Если приезжают из Ирана, то говорим — ирони, из нашей среды — форс. Мы, как иранцы, называемся форс. Язык наш персидский,

⁴⁵ Сообщение учительницы средней школы в кишлаке Афшар-махалля, Хабибы Алиевой, 1920 г. р., узбечки (маври).

народность шииты'. В последнем случае под термином «форс» имеются в виду местные ирони в отличие от недавних переселенцев из Ирана.

Употребление термина «форс» в зависимости от определенных обстоятельств и соображений показывает, что по своему смысловому содержанию он является как бы вторым.

Таким образом, термин «ироні» стал общим этнонимом группы, сложившейся в течение примерно последних 3—4 столетий из вольных или невольных переселенцев с территорий, подвластных в различные периоды иранскому владычеству. Последнее в сочетании с тем, что основная часть их была шиитами, и определило основное содержание термина «ироні-шиит». Сам термин носит собирательный характер и совершенно не имеет оттенка этнической принадлежности.

Шиизм, однако, был внешней оболочкой, объединившей, как мы видели выше, представителей различных этнических компонентов. Более глубокой основой, объединившей в прошлом эту группу, было главным образом то положение, которое, как известно, занимали ирони в целом ряде ремесел. Основное ядро этой части ирони и составили переселенные жители Мерва — маври.⁴⁶

Факты, когда потомственных ремесленников как бы выделяли в особые этнические группы, отмечены Б. Х. Кармышевой. Приводя сведения по Китабскому и Бешкентскому районам, автор замечает, что термин *косиб* 'ремесленник' приобрел там «едва уловимый этнонимический оттенок». Так, на вопрос о национальности одного из мастеров Б. Х. Кармышевой был получен ответ: «Он не араб и не таджик, а косиб».⁴⁷

* * *

Вывявленное таким образом значение терминов «ироні» и «форс» и связанные с этим оттенки в их употреблении в значительной мере отражены и в статистических сведениях, относящихся к переписям 1926 и 1959 гг. С другой стороны, фиксация этих терминов в указанных материалах подтверждает их историю. Так, по данным переписи 1926 г., большая часть представителей этой группы по Бухарскому району назвала себя форс — 3158 человек, а ирони — только 304; из них по старой Бухаре форсов (персов) 1917, а ирони вообще не зафиксированы.

Во время переписи 1959 г. разделения на персов и ирони не было произведено. Вся эта группа отнесена к графе «иранское население», в которой по Бухарской области значится 485 человек, из них в городе 314, а в сельских местах 171. Разумеется, цифры эти неточные и являются очевидным свидетельством того, что только очень незначительная часть потомков ирони причисляет себя в настоящее время, во всяком случае официально, к этой группе. Приводимые в источниках и в литературе сведения о численности ирони также очень неполны и разноречивы. Данные эти касаются в основном неоднократных массовых переселений из Мерва и колеблются от 7 до 17 тыс. семейств, а в некоторых источниках говорится о 30 тыс. семейств.⁴⁸ А. Д. Гребенкин сообщает, что численность переселенцев из Мерва была от 4 до 12 тыс. семейств.⁴⁹ Среди добровольных переселенцев с территории современного Афганистана довольно компактную группу составили 150 семейств гератцев,

⁴⁶ По предположению Е. М. Пещеровой, при переселении в XVIII в. жителей Мерва мог производиться специальный отбор именно ремесленников.

⁴⁷ Б. Х. Кармышева. Этнические и территориальные группы населения Узбекской ССР. КСИЭ, вып. 33, 1960, стр. 54.

⁴⁸ О. А. Сухарева. Бухара XIX—начала XX в., стр. 155—156 (цит. авторы XVII в. Абдул Карим Бухари и Мухаммад Якуб Бухари).

⁴⁹ А. Д. Гребенкин. Мелкие народности..., стр. 112.

переселившихся в 1837 г. в Бухару, а затем частично перебравшихся в Самарканд.⁵⁰

Целый ряд авторов XIX в., начиная с Мейендорфа, повторяет цифру 40 тыс. переселенных в Бухару жителей Мерва.⁵¹ Эта же цифра приводится в упоминавшейся нами статье М. Ирфана из персидского журнала «Аянде», где говорится о 40 тыс. иранцев в Бухаре и о 20 тыс. — в Самарканде. Старые жители Бухары и окрестных селений называли нам число ирони в Бухарской области от 40 до 60 тыс. Совершенно очевидно, что все эти цифры очень неточны.

* * *

Более ясное представление о месте ирони среди основного населения может дать картина их расселения. Материалы по расселению ирони в Бухаре были собраны нами в результате поездок в 1961—1962 гг. В настоящее время благодаря большой реконструкции города на месте многих кварталов образовались новые улицы. Однако в памяти старшего поколения сохранились и названия старых гузаров и приблизительное число ирони, живших там. Прежде всего следует отметить, что основная масса ирони жила в Бухаре компактно, но не изолированно от другого населения. Район основного расселения ирони в Бухаре — Джуйбар был включен в черту города во второй половине XVI в. путем перенесения части городской стены на запад. При этом образовался проспект Хиёбон (ныне ул. Орджоникидзе) с расположенными вдоль него гузарами, в девяти из которых ирони составляли основную часть населения.

К северной части проспекта Хиёбон примыкал гузар Хавзи Балянд (Высокий хауз), в прошлом довольно густо населенный; сейчас его территорию занимает жилой массив, расположенный вдоль ул. Свердлова и ул. Весны; по сообщениям старожилов, до революции в этом гузаре насчитывалось около 100 хозяйств, из них 85 составляли ирони. Западнее гузара Хавзи Балянд располагался гузар Вакф (сейчас также район ул. Свердлова), населенный преимущественно ткачами шелковой материи; по опросным сведениям, в нем было около 50 домов, половина которых принадлежала ирони. На территории современного Парка культуры им. С. М. Кирова были расположены гузары Шиша-хона, Мирдустум и Урусон; последние два гузара сохранили несколько домов, которые теперь вошли в район ул. Жуковского. Несколько южнее расположен Гузори Нав (Новый гузар), включивший в себя более ранний по времени основания гузар *Таи Чорбог* или *Боги-хон* 'сад хана' и примыкающий ныне к Обувной улице. По опросным данным, в этом гузаре насчитывалось до 1930 г. около 85 домов, а в настоящее время 51 дом ирони. С южной стороны к нему примыкал гузар Чукур-махалля (*чукур* букв. 'глубокий', 'низкое место'); этот гузар был одним из самых крупных (до 280 домов), но суннитское население составляло в нем всего лишь около 5%. В настоящее время через этот гузар проходят ул. Обувная, тупик Чинорлик и ул. Бируни. По другую сторону от Хиёбона был расположен гузар *Моржуш* 'убивающий змей', в котором ирони составляли сплошное население (по словам местных жителей, там было 105 семейств ирони); сейчас этого гузара нет, на его месте идет новая застройка.

Юго-западный конец проспекта Хиёбон упирается в район Джуйбар, прилегающий к городской стене между воротами Шергирон, Каракуль

⁵⁰ Там же, стр. 110 (примечание).

⁵¹ Л. Костенко. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности, стр. 2; Е. Марков. Россия в Средней Азии, стр. 322; В. А. Жуковский. Развалины старого Мерва. СПб., 1894, стр. 132.

и Шайх Джалоль. Через ворота Каракуль шла дорога на Хорасан. Джуйбар состоял из 16 гузаров. Названия их опубликованы в работе Л. И. Ремпель по архитектуре старого Джуйбара⁵² и в монографическом исследовании Бухары О. А. Сухаревой.⁵³ Однако при сборе материалов на месте обнаружилось, что некоторые кварталы не вошли в списки, приводимые этими авторами, и, наоборот, в опубликованной О. А. Сухаревой карте кварталов Бухары в Джуйбаре отмечено 18 кварталов вместо 16. Объясняется это тем, что каждый гузар мог иметь несколько названий, связанных либо с профессией жителей, либо с расположенными там мечетью, медресе, хаузом и т. д.

Ниже мы приводим перечень кварталов Джуйбара, составленный в результате сводки собранных на месте многочисленных, но, к сожалению, очень разноречивых сведений. В первую очередь мы назовем те гузары, в которых прои составляли преобладающее население. *Гузар Абдулло Ходжа* расположен у ворот Каракуль, в обиходе известен как *Таки Дарвоза Каракуль*, т. е. у Каракульских ворот. *Гузар Чакар* именуются так по расположенному там колодцу, дававшему воду всему гузару. *Гузар Шох Малик*, иногда говорят *Чордара*, по одноименному хаузу. К нему примыкает *гузар Хонако*, оба гузара часто объединяют одним из указанных названий. *Гузар Шайх Джалол* расположен у ворот Шайх Джалол; в гузаре имеется одноименная мечеть и мазар шейха Джалола. *Гузар Шахри нав* 'новый квартал' с хавзом Рахими Зур. *Гузар Дастор бандон*. *Гузар Джанафар*. *Гузар Пухтабофон* 'ткачи бумажных тканей', или *Мурдашуйён*, так как там жили обмывальщики покойников, и *Хавзи Бобо Ниёз* — по названию хавза; после революции его стали называть по имени убитого эмиром революционера Ходжи Сироджа. *Гузар Кози Зохи* 'судья Захид'. *Гузар Писташиканон* 'раскалыватели фисташек', часто в названии объединяется с соседним гузаром *Урганджиён* 'ургенчцы'. *Гузар Карчигай* 'ястреб'; название сохранилось, как указывает Л. И. Ремпель, со времени Абдулла-хана, когда джуйбарские шейхи содержали здесь ловчих птиц. *Гузар Джуйзар* (по названию старого арыка). *Гузар Халифа Худайдод*, иногда по медресе говорят *Ишони Имло*. *Гузар Чармгарон* 'кожевники'.

В первых восьми гузарах прои составляли преобладающее население, в остальных их жило по несколько семейств. По сообщениям старых жителей Джуйбара, наиболее распространенными занятиями среди местных прои были *шофибофи* 'шелкоткачество', *қанноти* 'изготовление сластей' и *атторй* 'продажа пряностей и лекарств'. Карта промыслов на территории Бухары конца XIX—начала XX в., разработанная О. А. Сухаревой,⁵⁴ показывает, что центр ткачества приходился как раз на эти сравнительно новые районы Бухары—Джуйбар с прилегающими к нему с севера некоторыми кварталами в районе проспекта Хиебон. Если учесть, что потомки джуйбарских шейхов сохраняли свои владения вплоть до 20-х годов XX в.,⁵⁵ то поселение здесь основной массы прои, в частности мервцев, известных тем, что они принесли в Бухару свои традиции шелкоткачества, можно, видимо, соотнести с находившимися в руках джуйбарских владетелей ремесленными мастерскими и применявшимся в их хозяйстве подневольным трудом. Указания на то, что появление и развитие производства отдельных видов шелковых тканей в Средней Азии в значительной мере связаны с переселенцами из Мерва,

⁵² Л. И. Ремпель. Архитектура старого Джуйбара. В сб.: Архитектурное наследие Узбекистана, Ташкент, 1960, стр. 164.

⁵³ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства, стр. 83.

⁵⁴ О. А. Сухарева. Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX в. (Ремесленная промышленность). Ташкент, 1962, отдельная вкладка.

⁵⁵ Л. И. Ремпель. Архитектура старого Джуйбара, стр. 162.

мы находим в работах очень многих исследователей Средней Азии. А. Д. Гребенкин писал, что «разведение шелковичных червей, размотка коконов, сучение шелка и приготовление шелковых материй сосредотачиваются в их (мервцев, — Ф. Л.) руках».⁵⁶ В специальной заметке Ю. Адамолли о шелководстве в Средней Азии⁵⁷ также значительное место отводится роли мервцев, славившихся «своим искусством в разведении шелковичных червей и размотке коконов» и способствовавших улучшению шелководства в Средней Азии. Конкретное описание одного из видов шелковых тканей, производившихся мервцами, дает А. Борнс. «В Бухаре, — пишет Борнс, — готовится шелковая материя, называемая адрас; цветом она красная, белая, зеленая и желтая, и в большой моде в Туркестане, несмотря на дороговизну. Эту материя ткut жители Мерва, теперь переселившиеся в Бухару; она не вывозится».⁵⁸ Роль ирони в развитии шелкоткачества в Бухаре подробно освещена О. А. Сухаревой.⁵⁹ В главе о ткачестве автор подчеркивает, что выделкой чисто шелковых тканей в основном занимались ирони. Ими же преимущественно изготовлялся и дорогостоящий сорт ткани *шоф* 'канаус'; этому ремеслу местные бухарцы обучались у переселенцев из Мерва. П. Огородников, посетивший в 1875 г. северо-восточные районы Персии, отметил, что «жители занимаются разведением виноградных и фруктовых садов, бахчей с несравненными дынями, изделием ковров и шелковой материи, между которыми особенно хорош канаус».⁶⁰ Таким образом, появление этой ткани в Бухаре может быть связано не только с переселенцами из Мерва, но с ирони и из других районов Хорасана.

Вне Джуйбара одним из наиболее крупных поселений ирони в Бухаре является квартал Тупхона, расположенный на территории бывшего шахристана. Всего в Тупхоне насчитывается 60 домов, из которых 25 принадлежало ирони. Поселение ирони компактной группой в густонаселенной части города, в шахристане, по мнению О. А. Сухаревой, говорит о их более раннем по сравнению с другими группами ирони появлении в Бухаре.⁶¹ Однако записанные на месте предания не подтвердили этого предположения. Рассказы старых жителей о той роли, которую играли ирони в армии эмира в сочетании с названием квартала Тупхона — Орудийный парк, наводят на мысль, что речь идет о заселении его воинами эмирской армии, значительную часть которой, как известно, составляли ирони. Так, Н. Ханыков писал, что «из 500 человек, составляющих Бухарское регулярное войско, свыше 450 человек — персы, равно как и начальник их той же нации. Также и при Дастарханчи очень много находится персиян, либо отпущенников, либо мервцев».⁶²

Историю выдвижения ирони в составе эмирской армии рассказал нам в 1961 г. бывший аксакал квартала Тупхона Абду-Рахман Шер Ашуров. По происхождению эти ирони считают себя потомками рабов, которые еще в конце XVII в. большими группами доставлялись иомудами из северных районов Хорасана (в данном случае г. Кучана). Вместе с тем иомуды причиняли много хлопот и бухарским эмирам. По сохранившемуся преданию, однажды, когда иомуды в очередной раз совер-

⁵⁶ А. Д. Гребенкин. Мелкие народности. . . , стр. 112.

⁵⁷ Ю. Адамолли. Разведение шелковичных червей в Средней Азии, ТВ, 1871, № 36.

⁵⁸ А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. II, стр. 572.

⁵⁹ О. А. Сухарева. Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX в., стр. 61—65.

⁶⁰ П. Огородников. Поездка в северо-восточную Персию. ИРГО, 1875, т. XI, вып. 1, стр. 33.

⁶¹ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства, стр. 85.

⁶² Н. Ханыков. Описание Бухарского ханства, стр. 71.

шили один из опустошительных налетов на районы Бухары и дошли до селения Дивона-бог, бухарский эмир собрал воинов ирони и сказал, что если иомуды будут разбиты, то с ирони будет снят налог на неверных и им будут предоставлены высшие должности. Согласно преданию, армия эмира в то время состояла из 12 тыс. солдат, из них 4 тыс. — ирони. Эта группа ирони выступила против 10-тысячного войска иомудов. В результате кровопролитного сражения 6 тыс. иомудов было убито, и, по образному выражению рассказчика, Амударья покрылась головами поверженных, как одной шапкой. Часть иомудов была приведена на расправу в Бухару, и только незначительная часть спаслась бегством. В благодарность эмир выполнил свое обещание — признал ирони равноправными мусульманами и назначил многих из них на ответственные посты, включая и пост *тўпчибош* 'начальник артиллерии'.

События эти, очевидно имевшие место, но переданные в легендарной форме, отражены и в упоминавшейся нами статье из тегеранского журнала «Аянде» со ссылкой на «Тарих-е Асиё-йе Марказӣ» Мир Абдул-Карима Хоканди. Из того же источника автор статьи Махмуд Ирфан передает историю захвата Мерва Шах Мурадом и переселения мервцев в Бухару. Приведенные в плен иранцы, пишет автор, решили мстить — убить коварного шаха, когда он в пятницу отправится в мечеть. Однако заговор ирони был раскрыт. Им было запрещено собираться большими группами в одном месте, многих из них расселили по разным городам Бухарского ханства. Далее автор отмечает, что положение ирони резко изменилось в лучшую сторону с тех пор, как они проявили себя отважными воинами в составе эмирского войска.

Таким образом, предположение о том, что квартал Тупхона был одним из районов поселения воинов эмирской армии, по-видимому, справедливо. Из материалов по планировке старой Бухары⁶³ известно, что казенные дома для эмирских чиновников и воинов были разбросаны по всему городу, что и создавало возможность для проникновения в уже заселенные гузары новых поселенцев.

При сплошном обследовании кварталов Бухары в целом, проведенном О. А. Сухаревой, ею отмечен еще ряд кварталов, где жило по несколько семей ирони. По происхождению это в основном либо потомки представителей военно-служилого сословия, либо — добровольных переселенцев из Ирана. К последним относится описанная О. А. Сухаревой группа ирони из 28 семей, полностью ассимилированная местным суннитским населением, утратившая свое шиитство. Родоначальник этой группы, как пишет О. А. Сухарева, усто Ибрахим — *пиллакаш* 'размотчик коконов' родился в 1775 г., юношей пришел из Ирана в Бухару, женился на суннитке, и от него пошла эта группа в квартале Чур-огоси, наследственным занятием которой и была размотка коконов. Случаи перехода в суннизм небольших групп ирони, состоявших из 1—2 семей, отмечают О. А. Сухаревой. Но характерно, что преобладающими занятиями ирони в этих кварталах традиционно остаются шелкоткачество, кондитерское дело и продажа пряностей. Возможно, что эта профессиональная специфика была одной из причин, которые как-то выделяли ирони из среды окружающего населения и способствовали сохранению их самосознания в качестве особой группы.

* * *

Значительное число ирони жило в бухарских пригородных кишлаках. Основные из них следующие: за воротами Каракуль — Джуйбори берун, Кунджи кала, Амиробод; за воротами Шергирон — Шалтамхурон, Шер-

⁶³ Л. И. Ремпель. Из истории градостроительства на Востоке. В сб.: Искусство зодчих Узбекистана, Ташкент, 1962, стр. 253.

гирон-махалля, Аллофон-махалля, Ушот; за воротами Талипоч — Майнаги, Хальфаболтабой, Саридулуля, Дарвозакалон, Кумработ, Хонобод, Миракон, Кухна Мачит, Талпоч, Кафтархона; за воротами Углоп — Тотор-махалля, Муминобод, Сарбозхона, Ганджи-махалля, Чорбоги хосса; за воротами Шайх Джалол — Афшар-Махалля, Сеплон; за воротами Намозгох — Лошакишлок, Фопун; за воротами Хазрати Имом — Дуляма, Мошкорон, Даулатобод, Зирабодча, Кафтавуль; за воротами Мазори Шариф — Дилкушон берун, Гурбун, Рухобод; за воротами Кавала (Каршинскими) — Зиробод (Каганский р-н).

Указанные кишлаки расположены в основном поблизости от городской стены и тесно связаны с городом. В настоящее время, по полученным сведениям от старых жителей Бухары, а также при полевом обследовании девяти из названных кишлаков, число жителей их значительно сократилось.

В кишлаке Кунджи кала (Угловая крепость), по сообщению старожил, лет 70—80 назад было 160 домов, а в настоящее время насчитывается только 28, причем ирони живут в 7 домах; в кишлаке Джуйбори берун 30 домов. Местные жители чаще всего называют себя узбеками. Здесь нам говорили: *Ҳозир Ҷама узбак шудагӣ* 'Теперь все стали узбеками'. Этим стараются подчеркнуть принадлежность к местному населению и ликвидацию прежних религиозных различий. В разговоре со стариками выяснилось, что в прошлом основную часть населения составляли ирони. Сейчас в 25 домах кишлака Джуйбори берун живут потомки ирони. В соседних кишлаках Шергирон-махалля и Шалгамхурон насчитывается около 40 домов, из них в первом около 10 домов бывших ирони, а во втором — около 14.

В кишлаке Кухна Мачит всего 40 хозяйств, из них 20 домов — ирони. Среди последних очень распространены имена типа Гулом Али, что, по мнению местных жителей, указывает на их происхождение.⁶⁴ Точные генеалогии сохраняются в памяти очень немногих и то, как правило, людей очень преклонного возраста. Так, в кишлаке Тотор-махалля местный житель Мулло Гулом (95 лет) форс (как он назвал себя) ведет свое происхождение от Ботырхана-Хусейна, родом из Тавриза. Попад в Байрам Али, он был схвачен туркменами и продан в Бухару. Его сын Рахим приходится дедом нашему информатору, родился он в Тотор-махалля. Здесь же, по словам Мулло Гулома, живут потомки выходцев из Нишапура, Себзевара, Каина. О всех них Мулло Гулом сказал: *Асосияш тоҷик*. 'По происхождению они таджики'. О кишлаке Тотор-махалля нам неоднократно говорили в Бухаре, что там живут только ирони. Действительно, по полученным на месте сведениям, в кишлаке насчитывается 60 домов, 419 человек, все они форсы. В 1933 г. здесь поселился суннит, женившийся на девушке форс, у них четверо детей (дочь и три сына), четыре внука.

Подобных кишлаков с преобладающим населением ирони осталось очень немного. В основном ирони в кишлаках, так же как и в самой Бухаре, не только окончательно сливаются с окружающим населением, но и перестают осознавать себя особой группой. Жители кишлака Афшар-махалля, которые считаются потомками воинов Надиршаха, выходца из племени афшар, предложили иную этимологию названия своего кишлака от слова *абшар* 'орошенное место'; таким образом, постепенно теряется связь и в названии с более ранними поселенцами — ирони. Вместе с тем наличие в кишлаке здания бывшего *хусайние-хона* 'молитвенный дом шиитов' свидетельствует о значительном поселении здесь

⁶⁴ *Фулом* 'раб'. Однако по справедливому замечанию А. З. Розенфельд, это имя широко распространено в Иране и означает 'раб Али', т. е. шиит.

шпийтов в прошлом. Всего в кишлаке 55 хозяйств, из них 6 семей являются, как нам сказали, маври. При этом было пояснено: *Ин мавризо шва застанд*. 'Эти мервцы — шпийты'. Остальное население составляют узбеки, таджики, русские и один афганец (суннит).

Большим поселением ирони в прошлом был и кишлак Чорбоги хосса. Название это указывает на то, что когда-то здесь были расположены эмирские сады. Сейчас все земли вокруг кишлака заняты под хлопок; садовых посадок сохранилось очень мало. По словам старого жителя кишлака, Акрам-бобо (88 лет), до революции в Чорбоги хосса было 70 домов форсов. Здесь же была и хусайние-хона, здание ее не сохранилось. Сам Акрам-бобо и его жена записаны узбеками, но, по его словам, они — *аслан форс*, т. е. по происхождению форсы. Первые ирони поселились в этом кишлаке 7 поколений назад. Откуда они пришли, он не знал. Остальных жителей кишлака Акрам-бобо называл узбеками. В последние годы здесь поселилось много цыган.

В отношении занятий населения всех рассмотренных нами пригородных кишлаков следует сказать, что в прошлом характерным для них было сочетание ремесла и сельского хозяйства. В настоящее время эта комплексность хозяйства проявляется в том, что одна часть населения работает в колхозах и совхозах, а другая — на предприятиях города. В качестве примеров можно привести сведения по некоторым из этих селений. Из жителей кишлака Кунджи-кала, который входит в хлопководческий колхоз «Ленинизм», в колхозе работает примерно 40% трудоспособных, а 60% — в основном на ближайшей к кишлаку прядильной фабрике. Кишлаки Шалгамхурон и Шергирон-махалля объединены в хлопководческий колхоз «Правда». Однако значительная часть населения, особенно молодежь, работает в Бухаре на прядильной, швейной и обувной фабриках. В прошлом оба этих кишлака славилась изготовлявшимися в них шелковыми тканями, из которых делали *румоли шоа* 'шелковые платки' и *чойиш* 'покрывала на постель'. В Джуйбори берун жили ирони-ткачи, специализировавшиеся по изготовлению другого рода шелковой ткани — *адрас*; в кишлаке Кухна Мачит, кроме ткачей, были и *қаннот* 'мастера по изготовлению сластей', а в 3 домах жили *сипои* 'эмирские чиновники' из ирони.

Основным занятием населения кишлака Тоттор-махалля в прошлом было шелкоткачество. В мастерской уже упоминавшегося нами старого жителя этого кишлака, Мулло Гулома, было 135 станков. Так же как и в других описанных нами селениях, у каждого ткача были небольшие наделы (*як, ду танап* — 1 — 2 танапа) и небольшое число овец. Больших отар не держали, так как *Хама косиб буданд* 'Все были ремесленники'. В хозяйстве колхоза и сейчас наряду с разведением овец и хлопководством значительное место занимает выращивание шелковичных червей (*хам пахта* 'хлопок', *хам чорво* 'животноводство', *хам пилла* 'шелководство'). Часть населения работает на хлопкоочистительном заводе и прядильной фабрике в Бухаре. *Пиллакаши* 'размотка коконов' была основным занятием, со слов старожил, и в кишлаке Афшар-махалля. В настоящее время из 55 домов кишлака Афшар-махалля только 4 входят в хлопководческую бригаду. Остальное население — рабочие и служащие в городе.

Кишлак Зиробод до 1962 г. входил в животноводческий совхоз «Маданият». На территории кишлака расположена откормочная база, на прилегающих землях сеют кукурузу, клевер и другие кормовые растения. На самой откормочной базе работает 90 человек. Остальная, подавляющая часть жителей кишлака трудится на железнодорожной станции Каган и на ближайших промышленных предприятиях — маслозаводе, химическом и хлопкообрабатывающем заводах, а также на расположенном

на территории самого кишлака алебастровом заводе. Все учреждения, обслуживающие население, тесно связаны с городом. В 1962 г. Каганским горисполкомом было принято решение о включении Зиробода в город Каган.

Язык прони, живущих в Бухаре и пригороде, по нашим наблюдениям, ничем не отличается от таджикского языка окружающего населения. В отношении языка зирободских прони следует отметить, что, будучи в основе бухарским диалектом таджикского языка, он имеет некоторые элементы, принесенные, видимо, переселенцами из северных провинций Хорасана. Один из старых жителей кишлака сказал: *Забони мо фақиҳат форси ния, машади аст*. 'Язык наш не является настоящим персидским, это — мешхедский диалект'.

К отмеченным нами особенностям относится, например, наличие приставки *бъ* в повелительной форме глагола. Так, в Бухаре скажут *гӯ*, в Зиробод — *бъгӯ*, в Бухаре, приглашая, скажут — *марфамат кунед*, а в Зиробод — *бъфармояд*. Вопрос о языковых особенностях в Зиробод требует, конечно, специального лингвистического исследования.

Почти во всех обследованных нами кишлаках имеются начальные школы. Преподавание до недавнего времени повсеместно велось на таджикском языке. С 1962 г. постепенно стали вводить обучение на узбекском языке. Делается это с согласия родителей, которые относятся к обучению детей на узбекском языке в высшей степени одобрительно, так как это открывает более широкие возможности для получения дальнейшего образования в пределах Узбекистана.

Многие дети дошкольного возраста посещают детские сады на предприятиях Бухары, где работают их родители. По окончании местной начальной школы дети могли переходить не только в таджикские, но и русские, а теперь и узбекские средние школы Бухары.

Большая тяга к городской культуре особенно наглядна на примере кишлака Зиробод. Во время нашего обследования (1961—1962 гг.) в школе в Зиробод было 9 классов, 10-й класс организован с 1946 г., но занятия в нем велись вечерние. В школе было 360 учеников, причем большая половина — это учащиеся младших классов. Преподаватели младших классов — все зирободские; из 13 преподавателей старших классов — 5 местных. Русская школа-десятилетка находится в Кагане, а начальная русская школа была расположена очень близко от кишлака Зиробод на железнодорожной станции Пролетарабад.

Зирободцы пользуются детскими (ясли, детские сады) и культурными (клуб, кино) учреждениями при тех предприятиях, на которых они работают. В самом Зиробод есть большая библиотека, насчитывающая 18 тыс. книг. Книги в основном на русском и узбекском языках. Очень мало книг на таджикском языке, что ограничивает число читателей, особенно взрослого таджикоязычного населения Зиробода. Основной контингент читателей — учащиеся средней школы и молодежь, работающая на промышленных предприятиях; в библиотеке выделен детский отдел.

* * *

В отношении материальной культуры бухарских прони следует отметить, что отсутствие специальных исследований по этнографии населения Бухарского оазиса очень затрудняет выявление особенностей, характерных для прони. В настоящее время это в значительной мере усложняется еще и тем, что в городе и пригородах очень сильна тяга к современной культуре и все старое быстро исчезает. Нам сейчас приходится согласиться с приведенным выше замечанием И. И. Зарубина,

что ирони отличаются от местных таджиков религией и несколько языком, но одеваются и живут, как таджики. Последнее, нам кажется, легко объяснить тем, что различные по территориальному происхождению и в разное время осевшие в Бухаре этнические компоненты, составившие эту группу, не могли сохранить какие-то значительные элементы своей материнской культуры и быстро приобщались к существующим здесь особенностям быта.

Гораздо консервативнее, как известно, область духовной культуры, в данном случае — шиитские религиозные представления, которые сохраняли свою силу до последнего времени. Среди представителей старшего поколения ирони это проявлялось в манере совершать *намоз* 'молитва', *таорат* 'омовение' и в целом ряде других обрядов. Собранные нами по этим обрядам материалы показали, что некоторые из них отражают внешнюю обрядность и, таким образом, имеют чисто формальный, второстепенный характер, в то время как по другим можно проследить этногенетические связи отдельных компонентов этой группы. К первым следует отнести упомянутое выше различие в манере совершать намаз: так, одной из поз у суннитов являлось *даст баста* 'складывание рук на груди', а у шиитов — *даст яла* 'опустив руки'; различно совершалось и омовение: сунниты лили воду от кисти к локтю, а шииты — от локтя вниз. Видимо, в результате этих отличий шииты Бухары, как правило, не ходили в общие с суннитами мечети и намаз совершали дома. В сельских местах с шиитским населением были свои мечети. К этой же группе обрядов относятся и широко известные в Передней Азии шиитские мистерии, посвященные воспоминаниям о гибели Хусейна — сына Али, внука Мухаммеда, где формальная связь с шиизмом проявлялась наиболее ярко. В исследованиях этих мистерий⁶⁵ обычно отмечается, что в основе их лежат древние переднеазиатские и среднеазиатские культы умирающей и воскресающей природы. В связи с этим понятно, что со стороны среднеазиатских суннитов эти мистерии в Бухаре, например по материалам О. А. Сухаревой, пользовались полным сочувствием.⁶⁶

У шиитов были специальные дома — *хусайние хона*, предназначенные для совершения в них упомянутых выше шиитских мистерий, называемых *ашури* (арабск. *ашара* 'десять'), так как они приходятся на первые 10 дней месяца мохаррам мусульманского календаря.

В Бухаре было три больших хусайние-хона (вмещавших до 1000 человек): Шайх Мухаммад Кози в Гузари Нав (сейчас там обувная фабрика), Ходжи Мир Али в гузаре Моркуш (ныне — макаронный фабричный цех) и Шайх Абдул Холик в гузаре Хавзи Баянд (здание ее не сохранилось). Кроме того, было много мелких хусайние-хона как в самой Бухаре, так и в пригородах. Наиболее значительные из них — хусайние-хона Домулло Ризо в Хавзи Бобо Ниёз в Джуйборе и две хусайние-хона — мужская и женская в квартале Тупхона. В пригородных кишлаках хусайние-хона были почти повсеместно. Помещения многих из них сохранились и используются либо под школу (кишлаки Кухна Мачит, Афшар-махалля), либо под библиотеку и клуб (кишлак Зиробод).

По полученным на месте сведениям, на время мистерий жители из близлежащих домов приносили в хусайние-хона *асбоб* 'все необходимое' для внутреннего убранства. В настоящее время действующих хусайние-хона ни в самой Бухаре, ни в окрестностях нет. Ашури шииты устраи-

⁶⁵ С. М. Марр. «Мохаррам» — шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов. Сб. МАЭ, т. XXVI, 1970, стр. 313—367.

⁶⁶ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства, стр. 85.

вают по домам. *Таъзие наубат ґати дар манзилҳои якдигар мекунем.* 'Поминовения устраиваем по очереди в домах друг у друга', — сказали нам в Зирободе. Основными участниками этой религиозной мистерии являются, конечно, пожилые люди. Так, в Шергирон-махалля еще недавно ашури устраивали в 20 домах, а сейчас число этих домов сократилось до 3. Мужчины и женщины собираются в разных помещениях. Обычно к вечеру собирается человек 10—15, в городе — из близлежащих кварталов, в окрестностях города — из соседних кишлаков. В доме устраивается *хон-тахта* 'возвышение', обычно это стол, покрываемый сверху черной тканью. На него садится лицо, читающее историю гибели Хусейна. Чтение продолжается 1,5—2 часа. Присутствующие в это время всячески выражают свою скорбь. Затем, чтобы смягчить 'горечь страдания', на дастархон подают *ґандчой* 'приторно сладкий крепкий черный чай' с корицей и гвоздикой. Текст ашури читают по очереди 4—5 чел. По окончании чтения хизматгор разносит *гулоб* 'духи', изготавливаемые из весенних цветов. Эти духи шиты называют *пóтом Мухаммеда*. Хизматгор наливает каждому в ладони немного гулоб, ими обтирают себе лицо. После чая подают *самбуса* 'жареные в масле слоеные пирожки в форме треугольника', а также *халиса* 'разваренное с пшеницей мясо'.

Траур после первых 10 дней мохаррама отмечается затем каждую неделю этого же месяца под пятницу и затем 20 и 28 числа следующего месяца сафара, которые считаются соответственно днями смерти Мухаммеда и старшего брата Хусейна — Хасана.

По записи в Зирободе, траурными для шиитов являются и три дня в месяце рамазане, связанные с оплакиванием зятя Мухаммеда — Али, особо почитаемого шиитами: 19 рамазана поминают день нанесения в мечети смертельной раны Али — *Али дар масчид шозид мекунад*, 21 рамазана — день смерти Али — *Аз дуньё мегузарад*, 23 рамазана — погребение — *Дафн мекарданд*. На этом шиитские мистерии заканчивались, и в другое время хусайиние-хона, как нам неоднократно подчеркивали, не посещали.

Значительный интерес вызывают религиозные представления ирони, связанные с погребальным обрядом,⁶⁷ где шиитские отличия находят очень близкие аналогии с известными описаниями этого обряда в Иране.⁶⁸ Прежде всего у ирони в отличие от окружающего бухарского населения нет характерного для районов древнего Согда отношения к мертвецу как чему-то нечистому.⁶⁹ В связи с этим совершенно иное положение было у лиц, связанных с обмыванием мертвеца. Обмывальщик мертвых у ирони называется не *мурдашуй* 'моющий мертвеца' (как у всего бухарского населения), а *покишуй*⁷⁰ 'очищающий, делающий чистым'. У окружающего суннитского населения мурдашуй, как известно, жили изолированно, в особых гузарах. У ирони же на несколько гузаров было по 1—

⁶⁷ Основными информаторами по этому вопросу были в Бухаре — усто Мамад Каримов (1896 г. р.), Косым-зода (1895 г. р.), в Зирободе — Мулло Ёдгор (1899 г. р.), в Кухна Мачит — Ходжа Курбон Мухаммедов (1890 г. р.), в Шергирон-махалля — Богир Садыков (1891 г. р.), Али Маджидов (1912 г. р.).

⁶⁸ См.: Л. Ф. Богданов. Персия в географическом, религиозном, бытовом, торговом, промышленном и административном отношении. СПб., 1909, стр. 90—93.

⁶⁹ Е. М. Пещерева указывает на «стойко сохраняющиеся запреты соприкосновения с покойным в долинах Зеравшана и Кашкадарьи (древний Согд) и на малую причастность населения Ферганы к маздеистским верованиям». См. главу «Домашняя и семейная жизнь» в кн.: Н. Н. Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русякина. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.—Л., 1954, стр. 193.

⁷⁰ Термин этот, видимо, возник у среднеазиатских ирони в результате иного, чем среди окружающего суннитского населения, отношения к лицам этой профессии. В Иране известен термин «мордешур» («мордешуй»).

2 обмывальщика покойников, которые являлись не только полноправными членами общества, но и пользовались особым почтением. Их приглашали на все семейные праздники — *тӯй*; если похшуй почему-либо не приходил, то ему могли послать угощение домой. Никаких ограничений при заключении брака с детьми похшуй не было. Профессия эта среди ирони не была наследственной: им мог стать или заменить его в случае надобности каждый пожилой, уважаемый, мусульмански образованный человек: *Аз марди пир ки медонад*. 'Старый человек, который знает'.⁷¹

В Бухаре есть три кладбища ирони: Чортук (за воротами Талипоч), Каракуль (за одноименными воротами) и Похоль (у ворот Шергирон). Ирони, живущие в прилегающих к этим воротам кварталах, хоронят своих покойников на соответствующих кладбищах. Когда в доме кто-нибудь умирает, то еще до прихода похшуй близкие родственники закрывают покойнику глаза, подвязывают нижнюю челюсть, выпрямляют руки и ноги, кладут по направлению к *қибла* 'сторона, в которую обращаются мусульмане во время молитвы' и покрывают *сузани* 'вышитое покрывало'. С приходом похшуй покойника кладут на *тахтаи мурдашӯй* 'носилки для покойника'⁷² и переносят в *мурдамишӯстагигона* 'помещение для обмывания'. Если в доме отдельного мурдамишӯстагигона нет, то вместо него используют любое другое свободное помещение. Носилки с покойником ставят над вырытым в земляном полу углублением. Перед началом обмывания кто-нибудь из близких открывает лицо покойного, и похшуй приступает к своим обязанностям. Способ обмывания у шиитов несколько отличается от суннитского. Ирони прежде всего делают покойнику ритуальное омовение, а потом начинают мыть с головы, затем поворачивают на левый бок и льют воду на правое плечо, переворачивают на правый бок и моют с левого плеча. Сунниты начинают обмывать с плеч — правого, потом левого, а затем моют тело, начиная с головы. В обмывании обычно у шиитов участвуют двое: один льет воду, а другой моет — *Як одам об мерезад, як — ғул мекунад*. Каждое обмывание (с головы, с правого и левого плеча) у шиитов производится трижды — каждый раз выливается по три чашки (коса) воды, при этом произносится молитва.

После обмывания покойника заворачивают в *кафан* 'саван', который готовит похшуй. На саван идет до 18—20 м *суфи сафед* 'белая бязь'. При изготовлении савана пользуются деревянным шилом и деревянной иглой, нитками этой же ткани. Саван состоит из нескольких частей, в названии которых у ирони в отличие от суннитского населения Бухары преобладают персидские термины: 1) *пирофан*⁷³ 'рубаша, представляющая собой прямоугольный кусок ткани, сложенный пополам с отверстием для головы'; 2) *лунгай* 'полоса ткани, в которую заворачивают нижнюю часть туловища от пояса'; когда бедра обернуты, ее разворачивают пополам, образовавшимися половинками заворачивают ноги, каждую отдельно — *Аз камараш ду қисм карда пояшро мепечонанд*; 3) аммома⁷⁴ 'чалма', на которую идет до 0.5 м ткани, а для женщин *чорқат* 'платок'. У покой-

⁷¹ Ср.: Л. Ф. Богданов. Персия..., стр. 90: «Как общее правило, омовение покойника мужского пола должен производить мужчина, тело же женщины омывает женщина. Тем не менее возможны следующие отступления от этого правила, если они вызываются необходимостью. Прежде всего муж может омыть тело жены, жена тело мужа, отец тело дочери, которой не более трех лет, мать телу сына того же возраста; далее, хозяин тело рабыни, но не наоборот. Наконец, омовение может быть совершаемо лицом, состоящим к усопшему в степени родства определяемой термином (махрам), но в этом случае омовение совершается поверх рубашки».

⁷² Носилки хранятся при гузарной мечети.

⁷³ Суннитское население Бухары употребляет таджикский термин «курта».

⁷⁴ У суннитов — *салла*.

ницы волосы предварительно расплетают. Затем все тело заворачивается в саван — кусок ткани около 3 м, концы которой завязываются над головой и у ног. На *тобут* 'носилки' подкладывают *курпача* 'стеганая на вате подстилка' и *такья* 'подушка'. Во время выноса покойного женщины провожают его только до ворот, а дальше идут мужчины. Они несут носилки очень быстрым шагом, сменяясь по очереди; пронести покойника хотя бы несколько шагов считается богоугодным делом — *савоб*.

Во время процессии близкие родственники идут впереди, опираясь на палки, низко наклонив головы. У ирони в Бухаре, так же как и у остальных населения, есть два вида захоронений: *гүр*, *қабр* 'подземные могилы' — и *сағона* — 'наземные могилы'. Преобладающими являются гүр. Устройство этого типа могилы характерно для многих районов Средней Азии. Ориентируют могилу с севера на юг. Приготавливающий могилу *гүрков* (букв. 'копающий могилу') сначала вырывает *хавзак* — яму до 1 м, в западной части которой (в сторону киблы) прорывает *дахани* *гүр* 'вход' в *лаҳад* 'собственная могила'. Глубина лахада 1,5 м, ширина 70 см. По утверждению шиитов, они опускают покойника в могилу головой,⁷⁵ а сунниты — ногами; шииты объясняют это тем, что, когда человек рождается, он идет головой и на тот свет тоже должен идти головой. Когда покойника кладут в могилу, то под голову ему подсыплют земли (делают нечто вроде подушки), открывают лицо, развязывают саван у ног и поворачивают на правый бок лицом к кибле. Затем могильщик закладывает вход в лахад кирпичом, а выпускную яму засыпают землей. Каждый из присутствующих старается бросить туда 3—4 лопаты земли. Пока могилу засыпают землей, *қорп* 'чтец корана' читает молитвенную формулу — *ар-рахман*. Белую материю, которой был покрыт покойник, на кладбище разрывают на небольшие куски и раздают всем присутствующим, чтобы их жизнь была долгой. Читающий коран громко спрашивает, называя имя покойника: *Читур одам буд?* 'Какой был человек' и все отвечают: *Одами хуб буд худо раҳмат кунад* 'Он был хороший человек, господь да успокоит его'. С кладбища возвращаются в дом покойного, суфи читает молитву, все произносят «омин» и расходятся.

О сагона шииты говорили, что этот вид захоронений у них распространен меньше. Делают их тоже гүрков: в земле вырывают углубление на 20—30 см, а затем возводят куполообразное сооружение из кирпича, обмазываемое сверху *ганч* — алебастром. В отличие от суннитов, для которых, по словам ирони, характерны захоронения в *сағонаи авлоди* 'семейные сагона' (до пяти близких родственников), у шиитов вторичных захоронений в одном сагона не делают. Покшую, по сведениям бухарских ирони, отдавали одежду покойного, а также одеяло, подушку (на которой его обмывали) и деньги. В кишлаке Зиробод мы наблюдали расплату с покшум. Был третий день поминок. Вдова покойного (старика) принесла узел с вещами, завернутый в белую материю и предназначавшийся покшую. В узле находились: *чома* 'стеганный на вате халат', *кам-зўл* 'серый костюм из бумажной ткани', бывший в употреблении, как подчеркнула сама хозяйка, 2—3 раза, 2 пары *курта* 'рубаша' и *эзор* 'штаны из белой ткани' — одна пара стираная, а другая — новая; туда же было положено 10 руб. денег.

Когда она это демонстрировала присутствующим женщинам, ей сказали, чтобы она положила еще *ду таньга* 'две серебряные монеты'.

⁷⁵ Эта же деталь отмечена и в работе Л. Ф. Богданова «Персия в географическом, религиозном, бытовом, торговопромышленном и административном отношении» (стр. 92).

Кто-то ей тут же дал две пятнадцатикопеечные монеты, которые она тоже положила в узел.⁷⁶

Азодора 'траур' соблюдается в течение 11 месяцев. Первые три дня после похорон близкие родственники — мужчины утром перед восходом солнца идут на могилу и проверяют, все ли благополучно, так как, по мусульманским воззрениям, грешника в течение первых трех дней могут не принять и он окажется на поверхности. Женщины в течение первых 5—7 дней голову не моют, волосы заплетают в одну косу. На могилу женщины впервые идут в первую пятницу после похорон. С собой несут *буй* (букв. 'курение') — жареное в масле тесто. По сведениям, полученным в Зирободе и в Бухаре в квартале Хаузи Бобо Ниёз (Джуйбор), на могилы в качестве буй несут *чалпак* 'тонкие лепешки, жареные в масле', и *халвои хонаги* — домашнюю халву, приготовляемую из обжариваемой в масле муки, в которую добавляют растворенный в воде сахар и дают 2—3 раза закипеть. Если покойник был молодой человек, то обязательно готовят и *самбуса* 'слоеные пирожки' с мясным фаршем и молотым горохом, которые жарят в масле в котле. Самбуса готовят немного — одну тарелку. Все принесенное съедают присутствующие. На могилу сыплют пшеницу, чтобы птицы клевали, что также считается богоугодным делом: (*Ин ғам савоб аст*).

В течение трех дней после похорон в доме не полагается ничего готовить, еду приносят родственники и соседи. На третий день происходит *затми куръон* 'чтение корана', готовят опять буй 'курение' *халво* 'халва', *оши софи* 'плов', для которого рис и мясо варят отдельно, часто в него добавляют изюм. Эти траурные поминовения называются *ашурй*. *Сари хок* 'посещение могилы' близкими родственниками с приготовлением ритуальной еды происходит также на восьмой день. Поминки устраивают затем на двадцатый и на сороковой день. Последний является окончанием траура для более дальних родственников. Срок окончания траура для членов семьи в зависимости от различных обстоятельств может быть сокращен с 11 до 9 или даже 7 месяцев. К *азобуроён* 'снятие траура' всем членам семьи покупается новая одежда. В месяц раджаб считается богоугодным приводить могилу в порядок: поверхность ее выравнивают, сверху кладут камень и обмазывают его алебастром. Благоустроенная могила называется *мирайи*.

* * *

Среди других многочисленных обрядов, сопровождающих различные события в жизни местного бухарского населения, большой интерес представляют свадебные. Однако в настоящее время свадебные обряды ирони в Бухаре и прилегающих кишлаках почти не отличаются от свадебных обрядов окружающего населения. Только лишь в кишлаке Зиробод сохранилось много обрядовой свадебной специфики. Поэтому расскажем вначале о бухарской свадьбе, свадьбу в Зирободе мы опишем отдельно.

В настоящее время очень часто делают для одних и тех же молодых две свадьбы: *кызылгуй* 'красная свадьба', на которую приглашаются друзья по работе и та часть родных и знакомых, которые стоят ближе к городской культуре, и *никофгуй* 'свадьба по мусульманскому обычаю', устраиваемая по настоянию старших. Интересно, что хотя молодые в большинстве случаев с большой неохотой выполняют положенные об-

⁷⁶ По описанию врача Рубио в статье «Похороны в Персии» (Асхабад, 1900, № 15), «обмывший покойника получает в награду часть одежды покойника и около 2 кран деньгами». Более подробных сведений о лице, обмывающем покойника, в статье нет. Говорится только, что покойника обмывают у какого-либо источника; иногда у себя во дворе.

ряды, но все же так называемая красная свадьба пока является всего лишь одним из моментов, включаемых в старую свадебную обрядность, и в большинстве случаев лишь после выполнения ряда старых обрядов молодые становились фактически мужем и женой. Важно также отметить, что наряду с браком по сватовству, когда молодые не видели друг друга до загса, сама жизнь, совместная учеба и работа теперь все чаще приводят к бракам, заключаемым по любви. Но и в этом случае весь предсвадебный церемониал сватовства, как правило, сохраняется.

В качестве одного из таких примеров можно привести известную нам историю женитьбы молодых людей, работавших на прядильной фабрике в Бухаре. Случай этот интересен еще и тем, что девушка была ирони, а молодой человек — узбек-суннит. Родители девушки долгое время не соглашались на этот брак. Их удалось склонить только благодаря упорству дочери. В качестве *хосгор* — сватов пришли мать и старшая сестра жениха. Тот факт, что в роли сватов в данном случае, как и во многих других, отмеченных нами, выступают родители, а не специальные лица, указывает, как уже было отмечено Н. А. Кисляковым,⁷⁷ на известное упрощение церемонии сватовства.

Наконец, было устроено *даханширинй* (букв. 'положение сладкого в рот'), что означало принятие предложения. Следующей стадией является *ноншикаста* 'разламывание хлеба' — официальная помолвка, на которой присутствуют только мужчины. Со стороны жениха в данном случае пришли муж сестры и дядя по матери. На третий день после ноншикаста для женщин было устроено *ширинйхурдан* (букв. 'едение сладкого'). На ширинихурдан сестра и мать жениха принесли два подноса (число подносов должно быть обязательно четное), на одном из которых был отрез белого крепдешина на платье невесте: *Бахташ сафед бошад*. 'Чтобы счастье ее было белым', а также сласти и лепешки (сейчас вместо лепешек обычно приносят покупные сдобные булочки), а на другом — только лепешки и конфеты.

Через несколько дней в дом жениха посылается *рӯихат* 'список вещей, которые должна приготовить сторона жениха для невесты. Приготовленное женихом по этому списку называется *харид*. Рӯихат в описываемом нами случае был отнесен в дом жениха бабушкой невесты по матери и включал следующие вещи: пять платьев (шерстяное, хонатлас, два крепдешиновых, крепсатеновое), два платка (белый крепдешиновый и пуховый), туфли на каблуках, пальто габардиновое, костюм, 20 м ситца на ватное одеяло, два золотых кольца, серьги, золотые часы, а также продукты: рис — 100 кг, масло хлопковое — 30, сахар — 15, конфеты — 10, кишмиш — 4, морковь — 20, картошка — 20, мясо — 40 кг и баран. Прежде, по полученным нами опросным сведениям, в рӯихат включалось больше украшений: *тапиши тилло* 'золотое нагрудное' *пешонабанди зардузӣ* 'золотошвейная налобная повязка', *беларзук* 'браслет'. В настоящее время многое из того, что вносится в рӯихат и формально принимается стороной жениха, фактически не дается. Продукты, указываемые в рӯихат, рассчитаны на оба свадебных праздника — *фотиагирӣ* и *никоф*.⁷⁸ Основная особенность фотиагирӣ в отличие от предшествующей этому празднику официальной помолвки — ноншикаста (для мужчин) и ширинихурдан (для женщин) заключается в том, что, во-первых, это исключительно женский праздник. Во-вторых, на фотиагирӣ приносятся все купленное женихом по рӯихат — *хари́ди домо́д*; последнее безусловно и делает его одним из важнейших этапов свадебного обряда. Эти два мо-

⁷⁷ Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, стр. 78.

⁷⁸ *Фотиагирӣ* (букв. 'принятие благословения'), *никоф* 'заключение мусульманского брачного договора'.

мента и являются еще одним подтверждением вывода, сделанного Н. А. Кисляковым на таджикском материале, о том, что фотиагири является наиболее древней формой завершения свадебного ритуала, а именно — «пережитком праздника бракосочетания при матрилокальном браке».⁷⁹ На особое значение фотиа в свадебном ритуале указывает и тот факт, что именно ему предшествует приглашение стариков на *хатми қуръон* 'чтение корана', смысл которого в *рози кардани ҳудо ва арвоҷ* 'умилостивлении бога и духов умерших.'

В описываемой нами свадьбе на фотиагири со стороны жениха пришло человек 12 женщин (мать, две сестры, близкие родственницы и соседки). Со стороны невесты были приглашены родные из Зиробода, Кагана и соседи по гузару. Хариди домод было принесено на восьми больших подносах — *лағлиҳои калон*. Нести их до дома невесты помогают мужчины, но дальше ворот они не идут.

Кроме приготовленного для невесты, жених посылает подарки ее матери и близким родным. На описываемое нами фотиагири матери невесты был принесен отрез искусственного шелка, а бабушке и сестрам — по паре галоп. На дастархон было подано *муррабо* 'варенье', *нишалло* 'взбитые с сахаром и мыльным корнем белки', *кабоб* 'жаркое' и *оши софи*. По окончании угощения *вакила* — женщина, распоряжающаяся на празднике, ставит на дастархон подносы с принесенным от жениха и показывает каждую вещь присутствующим. В свою очередь мать невесты одаривает пришедших со стороны жениха. Мать жениха и близкие родственницы получают подарки, обычно равноценные тем, что они принесли родным невесты. Через 5—6 дней после фотиа происходит *рахтзанон* 'складывание вещей', на котором готовят к отправке в дом жениха все приданое невесты. На рахтзанон, который мы наблюдали, пришли ближайшие соседки и кайвоны. Собрались все приглашенные женщины к 2 часам дня. Большой деревянный сундук с приданным невесты поставили у торцевой стены. На него положили большое белое сузани так, что стороны его свешивались на пол. Поверх стали укладывать *курпа* 'одеяла', *курпача даври хона* (букв. 'одеяльца вокруг комнаты') 'стегаемые на вате продолговатой и узкой формы одеяла для сидения на полу', *такия* 'подушки'. Было приготовлено несколько одеял с шелковым верхом, несколько с атласным, бархатным и сатиновым. Присутствующие женщины по очереди вставали и, выбирая из лежащих на полу одеял подходящее по цвету, укладывали его так, чтобы оно ровно ложилось на предыдущее. Когда сложенные на сундуке одеяла дошли примерно до высоты человеческого роста, женщины стали говорить, что уже *бас* 'достаточно'. Тогда подняли края положенного внизу сузани и завернули все одеяла в виде *буеча* 'тюк'. Переднюю сторону этого бугча закрыли несколькими *джойнуш* 'покрывало', из которых первое доходило до пола, а следующие — несколько отступя, так что оставались видны все предыдущие. На самый верх положили 2 такия. Когда рахт был сложен, все присутствующие женщины кидали на него мелкие монеты и конфеты. Затем кайвоны обнесла всех подносом с горящими на углях зернами испанда, и женщины, бросая на поднос деньги, обеими руками как бы обтирали себе лицо дымом от него. Бабушка невесты после прочтения молитвы произнесла: *«Куша пир шаванд, айел банд шаванд, дар муродашон расанд, ҳамин джамияти хозирин дар муродашон расанд*. 'Чтобы вдвоем состарились, имели бы семью, достигли бы своего желания, чтобы все присутствующие здесь достигли бы своего желания'. На дастархон перед каждой гостьей было поставлено по две пиалы с нишалло и муррабо, по две лепешки и по тарелке с виноградом и двумя яблоками. После чая был подан плов. Перед уходом всем

⁷⁹ Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 218.

гостям были розданы отрезы на платье, платочки, завернутые в форме конвертов с положенными внутрь конфетами, и по лепешке с конфетами.

На следующее утро готовили *таилаъли гардон* 'возвращение подносов' в дом жениха. Пришли опять соседки по гузару, кайвоны, родственницы из Зиробода. На полу было расставлено шесть подносов, на которые должны были быть уложены одежда для жениха, подарки его родным и угощение. Одежда для жениха — *сарупо* 'с головы до ног' была уложена на поднос вместе с *қандалот* 'конфеты из муки, сахара и фисташек', сахаром. Кроме костюма европейского покроя, туда положили *джома* 'халат', белые *изор* 'штаны' местного покроя, майку и белую *курта* 'рубашка', 4 *румолча* 'платок' для подпоясывания, *каллапуши зардузи* 'золотошвейная тюбетейка'. Каждый поднос был завернут в дастархон в виде бугча, верх которого покрыли *болопуши фаранги* 'шелковое покрывало' с бахромой. Болопуши были лилового, желтого, зеленого и оранжевого цветов, прикреплялись к дастархон белыми нитками. В качестве сопровождающих поехали двоюродный брат отца невесты, младший брат и старшая сестра, бабушка, ближайшие соседки — всего 10 человек.

После фотиа происходит *парчабурун* 'раскрой и шитье одежды'. Собираются родственницы невесты, и пожилая многодетная женщина кроит или просто надрезает белую материю, из которой будет шиться *куртаи бахт* 'свадебная рубаша' (букв. 'счастливая рубаша'). В настоящее время эта церемония все более превращается в формальный ритуал, так как одежда в основном покупается в магазине, а, кроме того, нам известны случаи, когда жених в ответ на рупхат посылает невесте деньги, чтобы она все купила по своему вкусу.

Затем через условленное время (через неделю, а может быть, через месяц и больше) назначается заключительный этап свадебной обрядности — *никох*. Непосредственно *никоху* предшествует *туи хнабандон* 'праздник нанесения хны', когда невеста вместе с подружками отправляется в баню. Все необходимое для этого обряда: *собун* 'мыло', *сарикифти* 'полотенце', *хно* 'хна', *усмо* (сурьму) 'краска для бровей' и *илк* 'жевательная смола' присылают со стороны жениха. Обряд связан с рядом магических действий, основным из которых является нанесение хны на ладони рук и подошвы ног, в виде круглых пятен — в центре одно большое, а вокруг поменьше. Волосы у невесты заплетаются во множество мелких косичек. По сведениям О. А. Сухаревой, полученным ею от пожилых жителей Бухары, этот обряд особенно торжественно обставлялся у форсов, что вызывало одобрение у коренных местных жителей, многие из которых, особенно из состоятельных семей, перенимали у форсов весь церемониал.⁸⁰ Обряд хнабандон широко известен в литературе как по описанию персидской свадьбы,⁸¹ так и среди сохраняющих некоторые древние традиции татов центральных районов Ирана,⁸² крестьян и кочевников Кучана в Хорасане,⁸³ а также таджиков долины Панджшира в Афганистане.⁸⁴

В Бухаре после *туи хнабандон* в ночь перед *никохом* в дом невесты приглашают муллу, который спрашивает согласие обеих сторон, читает молитву, а также наставление: *Шарт мехонад, ки домод вайро бинафака паргофта наравад, зарбулат накунад*. 'Чтобы жених не оставил ее

⁸⁰ О. А. Сухарева. Бухара XIX—начало XX в., стр. 64.

⁸¹ Р. А. Галунов. Средняя персидская свадьба. Сб. МАЭ, т. IX, 1930, стр. 192; С. М. Марр. К изучению персидской свадьбы. Там же, стр. 200.

⁸² Джелал Ал-и Ахмад. 1) Татиншинх-ие булук-е Зухра. Тегеран, 1958, стр. 60—70; 2) Оуразан, Тегеран, 1954 (на перс. яз.).

⁸³ Реза Хонари. Свадьба у крестьян и кочевников Кучана. Пейяме Навин, 4-й год, № 8, стр. 59 (на перс. яз.).

⁸⁴ М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927, стр. 47.

без средств, не обижал бы'. За жениха и невесту чаще всего отвечают их доверенные лица. Так, вакила невесты при вопросах муллы о согласии, обращаясь к ней, говорит: «*Мана аз ҷониби худам падарӣ ба никоҳ кардам гуед*. 'Мне, назначенному отцом для совершения никоха, скажите да'. При соблюдении полного ритуала рано утром этого же дня происходит *падароши* (букв. 'отцовское угощение'). Мы наблюдали, как в доме собралось к 7 час. утра около 250 чел., преимущественно стариков. Особенность этого угощения заключается в том, что оно устраивается на средства отца невесты. Если отца уже нет, то тогда ограничиваются хатми курьон, который предшествовал фотиа. На дастархон был подан *ширинчай* 'сладкий чай' с разными специями, в том числе корицей и гвоздикой, а затем *оши софи*.

В описываемой нами свадьбе, где хатми никоха в доме невесты уже не было, а был только кызылтуй, отец невесты перед кызылтум сам отправился к мулле, взяв с собой *рӯпокча* 'маленький платок', купленный для жениха, и что-то из вещей невесты. Над этими вещами мулла и зачитал молитву. Таким образом, после кызылтуя, когда невеста была привезена на никох в дом жениха, там хатми никох был прочтен, собственно, второй раз. По рассказу самой невесты, она сидела у двери, а мулла в соседней комнате. Жених сидел рядом с муллой, около невесты — холабиби 'сестра бабушки по матери'. Мулла по традиции трижды спросил согласие у жениха, потом у невесты. На третий раз холабиби сказала ей, чтобы она ответила, и невеста сказала: *қабул кардам*. 'Я согласна'. Во время чтения хатми никох холабиби прошивала иголкой с ниткой белый крепдешиновый платок на невесте. Обычно же хатми никох происходит в доме невесты в ночь перед заключительным этапом свадебного обряда — никохом.

Ниже мы дадим описание заключительных моментов свадебного праздника — *тӯй*, *тӯи никоҳ*, наблюдавшегося нами в Бухаре и, как нам представляется при сравнении его с записями от нескольких информаторов, классического по форме еще в недавнем прошлом и гораздо реже сохраняющегося сейчас. Брак этот заключался по сватовству, молодые до загса не видели друг друга.

Сбор гостей начался в 5—6 час. вечера. Гости (мужчины и женщины в разных помещениях) рассаживались вдоль стен. Так как места не хватало, то сели еще в два ряда посреди комнаты спиной друг к другу. В правом углу торцовой стены, как и положено, висела *чимилдык* 'занавеска'. Справа от двери были сложены *рахт* 'вещи', присланные женихом, и приданое невесты. Тут же, справа от двери, на описываемом нами празднике сидели 4 *созанда* 'танцовщицы-музыкантши'. Профессия созанда была очень распространена среди бухарских евреек, и их постоянно приглашали на различные туй. Перед созанда время от времени ставили *мангал* — жаровню с раскаленными углями для прогрева *доира* 'бубен'. Порядок угощения традиционный: сначала был подан чай, муррабо, нишалло, лепешки. Затем через некоторое время — тушеное мясо с картофелем и к нему приправа из кориандра с укропом, запавленная уксусом, и в заключение *ош* 'плов'. В перерывах между угощением на освободившемся у дастархона месте танцовщицы, сменяя друг друга, танцевали под аккомпанемент доира и распеваемых ими *мухаммас*⁸⁵ 'благопожелательные стихи'. Родственники невесты подходили и подкладывали им под тибетейку рубли. Во время угощения еда перед танцовщицами ставилась на отдельном блюде.

А в это время на улице около дома было очень оживленно. Ребятишки поминутно выбегали и смотрели, не едет ли жених. Наконец,

⁸⁵ Куплет, состоящий из 5 строк.

в конце улицы остановилась грузовая машина, и к дому с горящими факелами и криками стала приближаться процессия с женихом. Жениха три раза обвели вокруг зажженного перед входом во двор костра и увели на мужскую половину.

Невеста все это время находилась в соседнем помещении, и, когда мы пришли туда около полуночи, она спала, так как устала после туи хнабандон. Ей было лет 19. Старшая сестра разбудила ее и велела перед тем, как ее будут переодевать в свадебный наряд, надеть на себя все старое — это то, что должно быть отдано одной из подруг, чтобы и она вскоре вышла замуж. Обряжают невесту *кайвоны*.⁸⁶ Во все время переодевания окружавшие невесту женщины строго следили, чтобы она были плотно завешены и никто бы не заглядывал. Перед переодеванием всех присутствующих обнесли горящими на углях зернами испанда (*Reganum hargmala*). На невесту надели две белые рубахи, белые шаровары, золотошвейные туфли, золотошвейную бухарскую тюбетейку, белую паранджу и белый крепдешинный платок. В заключение лицо невесты густо попудрили, надушили и кусочки ваты, смоченные духами, роздали окружающим. Перед тем как вести невесту к свадебной занавеске, к ней подошли прощаться сначала мать и сестры, потом отец, мужа сестер, их дети.

Затем началась торжественная церемония водворения невесты за чимилдык. Впереди шла одетая во все белое *саломномахон* 'женщина, читающая молитвенные благопожелания' (в роли саломномахон выступает *биби-хальфа* 'грамотная женщина'). По бокам — женщины, несшие по две зажженные свечи. Над головой невесты держали две лепешки. Саломномахон продвигалась очень медленно, шаг за шагом, нарастав произносимый текст благопожелания. Конец свитка с текстом благопожелания постепенно сворачивала женщина, продвигавшаяся спиной и шедшая впереди саломномахон.

Конец каждого куплета подхватывался сопровождающими громким возгласом — *хазор алейк* 'тысяча раз пусть будет так'. При входе торжественной процессии в комнату сидевшие справа от свадебной занавески мать и сестра жениха (*кудо* 'близкие родственницы') встретили невесту стоя. Невеста осталась стоять, занавеска не опускалась. Одна из сестер продолжала держать над ее головой две лепешки, а вторая под крепдешинным платком поддерживала ее голову у висков. Нам это объяснили тем, что прежде невесте надевали тяжелые налобные украшения. Затем та же церемония происходила при введении жениха за чимилдык. До дверей помещения, где сидели женщины, его вел саломномахон — мужчина, также одетый во все белое. У входа в дом жениха приняла саломномахон — женщина, которая до этого вела невесту, и проводила его до свадебной занавески.

Тут жених стремился первым наступить на ногу невесте и обнять ее, что якобы обеспечивает его будущее главенство в доме. Затем чимилдык опустили. Родственницы невесты обычно предлагают им сесть, жених при этом должен подарить невесте что-нибудь ценное (чаще всего золотые часы). Перед молодыми поставили зеркало. Вакила внесла за чимилдык приготовленные подносы с белыми вареными яйцами, гранатами, яблоками, *доношурак* — солеными ядрышками, миндалем и прочими плодами, а также *самбусаи варраки*, *самбусаи соли навин* 'слоеные пирожки' и две чашки с *ширбат* — сладким напитком. Перед молодыми стараются поставить всего как можно больше (не меньше чем на 10 подносах). Когда

⁸⁶ Кайвоны — общественное лицо в гузаре, выбираемое из пожилых удачливых женщин. На туге их одаривают новой материей на платье. Старая одежда невесты в данном случае связана с контагиозной магией.

гости стали расходиться, то им раздали *улуш* 'подарки' (букв. 'доля') с подносов, которые стояли за чимилдыком, что также, вероятно, связано с контагиозной магией. К этой же группе представлений следует, видимо, отнести обычай, по которому ширбат дают отпить сначала молодым, а потом присутствующим.

Около 2 час. ночи жених уходит домой. В 4—5 час. утра за невестой приезжает вакил со стороны жениха. Вместе с невестой едут близкие родственницы (но не мать). Жених выходит навстречу, трижды обводит лошадь вокруг костра и на руках несет невесту в дом. От дверей дома до чимилдыка невеста идет за саломномахон.

В настоящее время этот порядок часто не соблюдается. Как нам пришлось наблюдать, жених, приехавший из Касана, оставался в доме невесты до утра и уехал вместе с ней. Перед отъездом к ней подошли попрощаться сестры, братья, близкие родные и, наконец, родители. При прощании отец осыпал стоявших рядом жениха и невесту конфетами, а затем повязал дочери вокруг талии платок, в который были завернуты две лепешки с положенными между ними двумя ложками. Ложки, по разъяснению невесты, означали разрешение есть в доме мужа с первого дня жидкую пищу. По правилам же полагается, чтобы вакила готовила невесте в первый день молочную рисовую кашу, а остальную еду в этот день и последующие два ей должны были принести из дома родителей.

Ехали жених с невестой на легковой машине, а сопровождающие невесту ее родные и родственники жениха на автобусе. За ними следовала грузовая машина со всем, что было торжественно приготовлено на рахтанон, и свадебными подарками (среди них были и книжный шкаф, и раздвижное кресло, подаренные сотрудниками отца).

Костер не раскладывали ни при встрече жениха, ни у его дома. Выйдя из машины, жених под руку подвел невесту к воротам своего дома, и, сказав *салом гъед хонатон* 'приветствуйте свой дом', перешагнул с ней через порог.

Невесту ввели в помещение, в левом углу которого была повешена занавеска. Стоя за откинутым чимилдыком, невеста приветствовала входивших в комнату низкими поклонами, прикрывая рот платком. Сразу по приезде ее сестра и одна из родственниц принялись за дело: под потолком вдоль стен был устроен *тор* 'натянута веревка' и развешаны вещи молодой, как те, что подарил жених, так и из приданого. На *тор* сначала полагалось повесить белую одежду, а затем остальную. Когда эта работа была закончена, принялись за приготовление *тахт* 'постель'. Тахт также готовили самые близкие родственницы. Большую часть привезенных курпа и курпача сложили на кровати, так как ее некуда было отодвинуть. Сверху покрыли *джойнуши патдуси* — вышитым покрывалом. На полу у сложенной таким образом тахт устроили *таи пой* 'постель для новобрачных' (букв. 'подножье'), покрыв ее сверху простыней. Старшая сестра засунула в тахт мешочек с белым платком, который должен быть возвращен матери невесты с доказательством невинности. Угощение было традиционное: утром по приезде — разные сласти и чай, затем кабоб, а перед отъездом около 2 час. дня — плов.

После первой свадебной ночи вакила показывает свидетельство невинности новобрачной родителям ее мужа, потом кладет его в туфлю невесты и относит ее родителям. Мать оставляет этот кусок материи себе, а чистую кладет обратно. Вакиле при этом дарят материю на платье и сласти, а в дом молодых посылают яичницу из сорока яиц и кабоб.

Обычно через три дня после туи никох устраивается церемония *домод салом* 'визит зятя'. Зять приходит в дом родителей жены с отцом и близкими родственниками (от 4 до 8 человек). Старшему мужчине в доме

(отцу или брату) приносят подарок. При уходе они получают ответные дары.

Первый визит матери новобрачной в ее новый дом называется *саршуён* 'мытьё головы'. Саршуён устраивают через неделю после туи ников. Мать несет с собой *лаганча* 'таз', *афтова* или *кўза* 'кувшин', *оина* 'зеркало', чакка 'кислое молоко', шона 'расческа', а также подносы с лепешками и сладостями, на которых лежат подарки для новобрачной.⁸⁷ Вместе с матерью на саршуён отправляются близкие родственницы, каждая из которых несет в дом молодых подарок. Нам пришлось наблюдать, как саршуён в настоящее время все больше принимает условный характер. Например, вместо традиционного афтова мать невесты привезла изящной формы декоративные индийские сосуды из белого металла. Самой церемонии мытья головы не было, предполагается, что невеста должна это сделать до приезда гостей. На угощение были поданы традиционные в данном случае *тушбера* 'пельмени' как пожелание плодородия. *Домод у келин талбон* 'совместное посещение молодыми родителей новобрачной' происходит на десятый день и сопровождается, как и все предыдущие обряды, взаимным обменом подарками.

* * *

Перейдем теперь к описанию свадебного обряда в Зирободе, значительно отличающемуся, как было указано выше, от бухарского. Отличия эти прослеживаются как в терминологии, где преобладают таджикско-персидские названия, так и в отдельных моментах обряда, аналогии которым нами пока не найдены. Прежде всего следует отметить, что в зирободской терминологии невеста и свадьба в отличие от Бухары называются соответственно не *келин* и *шаби никоф* (*тӯи никоф*), а иранскими терминами, широко распространенными, кстати, на юге Таджикистана, *арус* и *шаби аруйа* (*тӯи арусӣ*). Мать жениха и близкие родственницы жениха идут в дом намечаемой невесты и разглядывают ее. Если она им понравится, то вначале посылают в качестве сватов женщин, и после получения ими согласия на официальное сватовство идут мужчины — *хосгор мардон*. Через 2—3 дня отец жениха в сопровождении *миёнарау* 'посредники' (обычно почтенные старики) идут к отцу невесты, взяв с собой 1—2 кг сахара. После получения от него в присутствии *миёнарау* согласия сахар кладут на дастархон, раскалывают и едят — *Аз барои иҷоза қанд меҳуранд, ин — даҳанширинӣ* 'В знак получения согласия сахар едят, это подслащивание рта'. Еще через некоторое время назначается *қанд-шиканон*⁸⁸ 'разбивание сахара'. В доме жениха собираются 40—50 мужчин и идут в дом невесты, неся с собой около 20 кг *қанд* 'сахар'. На дастархон сначала подают только *нон* 'лепешки' и *конфет* 'конфеты'. Но никто из присутствующих к этому не притрагивается. Тогда старший (прежде это был *осақол*), обращаясь к отцу невесты, говорит: *Ин ҷамъи бузург у кучик дар манзили шумо омаданд аз барои чури бачаатон. Барои псари фалонча, ба чури бочатон ғуломи ба қабул мекунад мӣ?* 'Это общество большое и маленькое собралось в Вашем доме, чтобы

⁸⁷ Среди них, помимо традиционных отрезков на платье, все большее распространение получают такие предметы домашнего обихода, как стиральная машина, холодильник и пр.

⁸⁸ Кандшиканон записан нами на таджикском языке в Зирободe от Мулло Эдгора, а затем, по его же приглашению, мы присутствовали на кандшиканоне в доме Хайри (работает завхозом в больнице в Кагане). Этот же термин для официальной помолвки известен нам по описанию свадьбы жителей Кучана в Хорасане в работе Реза Хонари 'Свадьба у крестьян и кочевников Кучана'. Р. А. Галунов и С. М. Марр дают термин 'ширинихоран'.

спросить, согласны ли Вы отдать Вашу дочь за сына такого-то'. Отец невесты отвечает: *Омин диҳед*. 'Можете делать омин (т. е. заканчивать)'. Отец жениха все это слушает стоя. Мулла произносит молитву, которая заканчивается словами: *Худо илои бағи сафед тият, ҳар дуяшон пир у кампир шаванд. Сербача, серкача шаванд*. 'Пусть Аллах даст им светлое счастье, пусть они вместе состарятся, будут многодетными'. Все произносят *муборақ* 'благословение', отец жениха, сложив руки на груди, кланяется — *Ҳулуғ мекунад*. Тогда платки с принесенным сахаром развязывают, сахар разбивают и *суфа*⁸⁹ раздает его всем присутствующим. На следующий день среди женщин устраивается *нонишканон* 'разламывание хлеба'. Хлеб приносят из дома жениха. Обычно готовят штук 20 *фатир* 'сдобные лепешки' и на 4 подносах раскладывают фатир, канд, конфет, халво, белую материя на платье и *чорқати сафед* 'белый платок'.

Кайвоны раскрывает все принесенное. Оставшиеся лепешки делят каждую на 4 части, на которые кладут по 2 кусочка сахара и 4 конфеты и посылают всем соседям как знак того, что их дочь засватана. О хариди домод договариваются еще на даханширини. Руихат не составляют, купить все необходимое является как бы *обрӯ* 'дело чести' жениха. Фотиагри и парчабурон в настоящее время объединены вместе. Шаби аруси часто в настоящее время предшествует кызылтуей.⁹⁰

На наблюдавшейся нами свадьбе приглашены были главным образом работники железнодорожной поликлиники в Кагане, где работал жених (врач-хирург), студенты фельдшерской школы, где училась невеста, а из родственников — дядя, преподаватель истории в Педагогическом институте в Самарканде, и несколько человек, живущих и работающих в Бухаре. На столах, покрытых однотонной бумагой, наряду с салатами, покупными пирогами с повидло стояли самбусаи варраки и самбусаи соли нави. До появления молодых никто не ел. Жених и невеста вошли вместе, он в темном костюме городского покроя, невеста в белом платье и накинутом на голову белом платке. За столом она сидела, низко опустив голову.

Вечером следующего дня в доме невесты собирались на шаби аруси. Двор был разделен брезентом на две части: прилегающую к дому и наружную. Во внутренней половине, так же как и в самом доме, были постланы ватные одеяла для гостей. Среди женщин сидели три созанда, под звуки бубна которых несколько человек, известных своим искусством, по своему желанию или по просьбе присутствующих выходили танцевать, исполняя при этом куплеты с пожеланиями счастья и благополучия.

В соседнем доме, у бабушки по матери, происходило переодевание невесты. Во время хнабандон вакила смазывает невесте ладони рук, ногти и подошвы ног хной, а волосы заплетает во множество косичек, на щеки спускает по длинному локону *зульф*.⁹¹ Переодевала невесту вакила, эту обязанность может исполнять в данном случае любая удачливая многодетная женщина.

На невесту надели белую шелковую куртаи бахт (рубашу счастья), ворот которой и разрез на груди обшиты *карпара* 'рюш'. Под нее наде-

⁸⁹ *Суфӣ* 'распорядитель на всех туях'.

⁹⁰ Описание кызылтуя и шаби аруси в Зирободе дается нами как по личным наблюдениям на одной из свадеб, так и по сведениям, полученным от целого ряда старожил (Мулло Едгор, Марьям Касымова, Шамсия Мардонова, Рахима Шералиева и др.).

⁹¹ Аналогичная прическа отмечена М. С. Андреевым у панджишпирских таджиков. Только там волосы переплетают из двух кос в одну, с висков спускают зульфы (По этнологии Афганистана, стр. 47).

вается *куртача* 'короткая (до пояса) рубаха без рукавов'; она распахная, без застежек, со стоячим воротником, верх которого также обшит рюшем. У курта длинные, отгибающиеся почти до локтя рукава, с вышивкой, закрываемой марлевыми нарукавниками. Поверх куртача и курта полагается шелковая рубаха любого цвета, темно-красное плюшевое платье без воротника с разрезом на груди, из-под которого виден белый рюш от курта и куртача. Платье закрывает почти всю фигуру невесты. На ногах у нее *пойчома* 'шаровары' и лаковые туфли. Прежде носили *кауш* 'кожаные туфли'. На голове — бухарская золотошвейная тюбетейка и *нешонабанди зардузи* 'налобное украшение', к которому пришит *рўмол* 'шелковый розовый с лиловым оттенком платок'. Поверх набрасывают белый крепдешиновый платок.⁹² Всех присутствующих при одевании невесты окуривают испандом, перед выводом ее к гостям ей пудрят лицо, поправляют локоны, обрызгивают духами ее и присутствующих.

Оставшаяся после переодевания невесты одежда отдается *дугона* 'подруге невесты'. Затем невесту вывели к женщинам, поставили на суфа, вакила приподняла перед всеми платок, и невеста с зажмуренными глазами делала *қуллуқ* 'поклоны'. Это стояние перед всеми называется *хумор*.⁹³ Жених в отличие от бухарской свадьбы на шаби аруси не появляется.

Приехавших от жениха за невестой встречают *падари арўс* 'отец невесты', *тоғо* 'дядя по матери' и *каси аз хишовандонаш* 'кто-нибудь из родственников'. На невесту поверх белого шелкового платка набросили большой зеленый платок и под звуки бубна повели к машине. Жених выбежал ей навстречу, бросил горсть сахара, гранаты и бегом возвратился назад. Перед входом в усадьбу жениха развели костер, жених трижды обнес невесту на руках вокруг костра. От ворот невесту должна вести саломномахон, но сейчас часто обходятся без нее. Невесту провели в угол двора, где к стене дома был прикреплен ковер, и рядом с ней встала другая невестка (которая живет в этом доме меньше года). Прежде полагалось невесту поставить на что-нибудь высокое (деревянную кровать, сундук), рядом с ней стоял кто-нибудь из близких ей женщин (они поправляли невесте локоны, вытирали пот на лице и т. д.). Затем вслед за саломномахон на возвышение рядом с невестой был приведен жених, который стоял, низко опустив голову. Невеста время от времени отшивала поклоны. Родители жениха подошли к ним, поздравили. Затем жених ушел на *хаули берун* — мужскую половину, невеста на *дарун* — женскую половину.

Там продолжались танцы, пение. После плова все расходятся, а новобрачным готовят тахт из большого числа одеял, положенных одно на другое. Сверху стелят белое покрывало, цветное сузани. Рядом с тахт расстилают *поинтаг* '1—2 ватных одеяла, покрытые белой простыней'. Молодых ставят на тахт, они стоят, низко опустив головы, невеста руками платья закрывает лицо. Вакила приносит поднос, на котором — зеркало и 2 *коса* — чашки: в одной *ширбат* 'сладкий напиток', а в другой *шер* 'молоко', и соединяет руки молодых — *обу оина* (букв. 'вода и зеркало'), чтобы чисто и дружно жили. Жених обмакивает мизинец в молоко, потом в ширбат и смазывает этим губы невесты. Вакила дает им по очереди отпить из каждой чашки, остальное допивают присутствующие. После ухода всех молодые ложатся спать на поинтахт.

⁹² Некоторые принадлежности свадебного наряда невесты привезены нами из Зиробода и переданы в Музей антропологии и этнографии АН СССР.

⁹³ *Хумор* 'состояние экстаза' (букв. 'опьянение от любви').

Следующие церемонии, связанные с визитом новобрачного — домосалом⁹⁴ и первым посещением матери дома молодых — саршуён, происходят так же, как мы это описали выше в бухарской свадьбе.

Через 2—3 недели совершают обряд *тахтҷамъкунон* 'убирание постели'. Мать невесты приносит все необходимое для *тушбера* 'пельмени'⁹⁵, которые готовят из 4—5 кг мяса. Тахт разбирают, сушат на солнце и складывают в *бугҷома*.⁹⁶ *Келин талбон*⁹⁷ 'визит молодой в дом родителей' прежде устраивали через довольно продолжительное время, иногда после рождения первого ребенка, сейчас через 4—5 месяцев.

Таким образом, при сравнении бухарской свадьбы с зирободской можно проследить различия, характерные для коренного бухарского населения и проии. Если в Бухаре, как и во многих других районах Средней Азии с преобладавшим в древности ираноязычным населением, в процессе ассимиляции с тюркскими народами прочно вошли в быт, и в частности в свадебный ритуал, ряд тюркских обычаев и отдельные термины («чимилдык», «келин»), то в Зирободе, где также шел процесс ассимиляции различных этнических компонентов, преобладающими оказались иранские, которые в силу некоторой обособленности группы в прошлом сохранились в ряде обычаев и обрядов, в том числе и свадебном. Кроме приведенной нами таджикско-персидской терминологии, наиболее характерной особенностью зирободского свадебного ритуала является отсутствие широко распространенного почти во всей Средней Азии, в том числе и в Бухаре, обряда, связанного с чимилдыком. Для других мест Средней Азии отсутствие чимилдыка отмечено Н. А. Кисляковым также в глухих горных районах Таджикистана, где невесту и жениха сажали на *декун* 'глинобитное возвышение', расположенное в одном из задних углов дома и носившее специальное название *шахшин* 'сидение шаха'.⁹⁸ В известных нам описаниях свадьбы в различных районах Ирана такого обряда со свадебной занавеской нет. Жениха и невесту чаще всего ставят или сажают на тахт. В ряде селений северо-западной части Иранского нагорья,⁹⁹ например, невесту до прихода жениха ставят на тахт и дают в руку свечу. Женщины образуют вокруг нее круг, хлопают в ладоши. Потом туда же приводят жениха. После полудня все расходятся, и жених с невестой остаются одни. Аналогичные обряды отмечены Джихангиром Микрбанпуром у зороастрийцев окрестностей Иезда¹⁰⁰ и Хасаном Дарахшаном в горных районах юго-восточной части Ирана — Джебалбарезе.¹⁰¹ Все указанные районы, по замечанию самих авторов, привлекли их внимание своей отдаленностью и сохранением там древнеиранских обычаев и представлений.

Однако точно локализовать некоторые особенности свадебного обряда в Зирободе, в частности хумор, нам пока не удалось. Мы склонны ду-

⁹⁴ Зять приходит с отцом, близкими родственниками и приятелями. Существует обычай, по которому один из его приятелей утаскивает из дома новобрачной какую-нибудь незначительную вещь (например, пилалу). К молодым посылают обратно 2 *коса* 'чашка', 2 *пиёла* 'пшала', 2 *тавокча* 'тарелка', 1 чайник, 1 *лаъли*, 'поднос', *куртаи шои* 'шелковая рубаша'.

⁹⁵ Пельмени — символ плодородия.

⁹⁶ Большие квадратные куски материи для складывания в них одеял, одежды и т. д.

⁹⁷ Становится привычным употребление некоторых принятых в Бухаре терминов («келин» вместо «арӯс»). *Келин* 'невеста'.

⁹⁸ Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 102.

⁹⁹ Джалал Али Ахмад. 1) Оуразан; 2) Татнишинх-йе булук-е Зухра.

¹⁰⁰ Джихангир Микрбанпур. Свадебные обряды у зороастрийцев в окрестностях Иезда. Маджалее мардомшенаси, 1956, № 1 (на перс. яз.).

¹⁰¹ Хасан Дарахшан. Племена Джебалбареза. Маджалее мардомшенаси, 1958, № 1—3 (на перс. яз.).

мать, что целый ряд явлений и обычаев в Зирободе может быть результатом синтеза, отражающего историю сложения группы в данном месте. Среди других особенностей свадебного обряда в Зирободе следует назвать отличный от Бухары костюм невесты, а также прическу со спущенными на щеки локонами, которую молодые женщины носят в течение нескольких лет после свадьбы.

* * *

Касаясь свадебного обряда в настоящее время, необходимо отметить, что новое, постепенно проникавшее в сознание людей за последние десятилетия, сейчас стремительно вытесняет старое. Постоянно при выяснении отдельных деталей того или иного обряда можно слышать: *Ҳозыр нест, вақти қадим буд*. 'Теперь нет, в старое время было'. На примере свадебного обряда это наступление нового на старое проявляется наиболее ярко, так как здесь выступают две силы — молодое поколение и старшее.

Как уже отмечалось, порядок сватовства все более упрощается, а порой просто принимает формальный характер, так как все чаще молодые сами заявляют о своем выборе. Это в свою очередь открывает большие возможности для смешанных браков, и не только между формально еще осознающими себя шиитами (ирони) и суннитами, но и между таджиками и узбеками и представителями других национальностей. Случаев смешанных браков по Бухаре, Зирободу и окрестным кшлакам отмечено нами очень много. В основном это, конечно, браки между ирони и суннитами. Случаи женитьбы на русских, армянках, татарках встречаются гораздо реже и являются, как правило, результатом продолжительного пребывания в отдалении от родных мест, часто вследствие службы в Советской Армии. Иногда нам приходилось слышать, что женятся на женщинах другой национальности малоимущие люди или вдовцы с детьми, которым не под силу большие расходы для женитьбы на своих. Следует еще подчеркнуть, что если случаи женитьбы ирони на представительницах других этнических групп встречались и раньше, то замуж дочерей за других, как правило, не выдавали, старики говорили: *Мегириш, вале наметиш* 'Берем, но не отдаем'. Сейчас и эта сторона былой брачной замкнутости постепенно исчезает. Так, если в описываемом нами выше свадебном обряде девушки ирони и юноши суннита родители явно сначала возражали, то в известном нам по Зирободу случае, где девушка ирони вышла замуж за самаркандского узбека (сунни), возражений со стороны родителей не было.

Новое мы наблюдаем не только в схематизации старого обряда, но и, что, пожалуй, не менее важно, в отношении к тем обрядам, которые еще проводятся. Так, в дополнение к описанной нами свадьбе в Зирободе нам была рассказана история сватовства этих молодых людей. Сначала юноша сватался к младшей сестре своей будущей невесты. Та отвергла это предложение, так как любила другого и собиралась вскоре выйти за него замуж.¹⁰² Тогда молодой человек посватался к старшей сестре. Отец девушки при этом заявил, что даст согласие только в том случае, если дочь сама познакомится со своим будущим мужем и одобрит его. Правда, возможность «познакомиться» была решена довольно примитивно — отец предложил юноше в течение нескольких вечеров заходить за девушкой и ходить с ней в кино, но, с точки зрения старых представлений, и это было довольно смело. При этом, как уже отмечалось,

¹⁰² Через неделю после свадьбы старшей сестры был кандшиканон этой девушки.

жених — зирободец, врач областной больницы в Кагане, ему был 31 год, т. е. партия, которая в прежние времена не вызвала бы у родителей никаких сомнений. Однако сейчас все большее внимание обращается на личные симпатии молодых. И в данном случае право окончательно решить этот вопрос было предоставлено самой девушке.

На самой свадьбе, когда выполнялся обычай хумор, невеста, как и положено, плакала. Стоявшие вокруг молодые женщины и девушки сочувствовали ей и говорили, что она плачет потому, что не хочет «стоять на хумор», а ее младшая сестра ужасалась при мысли, что скоро эта церемония предстоит и ей.

Вместе с тем исполнение целого ряда обычаев и обрядов является как бы данью особо почтительного отношения к старшим. В качестве примера можно привести изменение в современной одежде. Так, например, старики очень неодобрительно относятся к принятому сейчас среди молодых женщин и девушек ношению одежды городского типа (короткие узкие платья, платья без рукавов, хождение с непокрытой головой и т. д.). Поэтому очень часто появляется компромиссное решение — девушки и молодые женщины, уходя на работу или занятия, надевают одежду городского типа, а придя домой, переодеваются снова в местный костюм.

Новое неизменно проникает и во взгляды представителей среднего и даже старшего поколения. Так, отец невесты в описанной нами выше свадьбе во время прощания с ней перед отъездом в дом жениха в качестве последнего наставления под общий смех присутствующих сказал, чтобы немедленно возвращалась домой, если ей там не понравится или ее кто обидит.

Все более схематизируются и обряды, связанные с рождением и первыми днями жизни ребенка, и если исполняются, то как дань традиции. Так, при сообщении о беременности родные молодой приносят ей из своего дома *оши гудоиши* 'еду, которую она попросит'. В первый день после рождения ребенка родные молодой матери готовят *кабоби зани зоида* 'жаркое для роженицы', характерной особенностью которого является положенный сверху *зиё зиёзи* 'омлет'.

Тозазоида — новорожденного смазывают соскобленной со стены дома, в той части, где устроен сток с крыши, глиной, а потом обмывают чистой водой. В течение 40 дней, считающихся наиболее опасными для ребенка и роженицы, в комнате постоянно горит свет, под подушку кладут хлеб и нож. Накануне пятого и седьмого дня — *беги панч ва беги хафт* мать или близкие родственницы роженицы ночуют с ней. В течение всех первых 40 дней молодую мать кормят *отала* 'похлебка', приготовляемую из поджаренной на курдючном сале муки, завариваемой затем в кипятке. Помещение постоянно окуривается зернами испанда, который по поверью защищает от сглаза. На сороковой день отмечается *чиллабуруён* 'снятие сорокодневия', когда мать и ребенка первый раз ведут в баню. Через 10—15 дней после рождения устраивают туй гаворабандон. В отношении этого обряда, который нам удалось наблюдать дважды (в том числе один раз у ирони), мы можем отметить, что разница была только в масштабе проведения туйа. Первый туй, кстати, посвященный рождению первенца, был устроен очень торжественно, с музыкантами и *пойбоз* 'танцоры на ходулях', а во втором случае, когда в доме родился шестой ребенок, в качестве гостей пришло всего человек 15 самых близких родственников и соседей по гузару. Самым существенным в обряде укладывания ребенка в колыбель является то, что он устраивался родителями матери.

Интересно отметить, что ирони любят про себя говорить и при случае подчеркивать, что они гораздо менее фанатичны в исполнении рели-

гнозных обрядов, чем сунниты. Так, по словам зирободских ирони, сунниты совершают намаз в точно положенное время, где бы это время их ни застало и что бы они не делали. А шииты, хотя и совершали обязательно пятикратную молитву, но если в положенное время приступить к молитве неудобно, откладывали. И вообще шииты проповедуют, что тайно молиться лучше, чем явно: *Гуноҳи пинҳон, беҳ аз савобе ошкор*. 'Тайно совершенный грех лучше показного благочестия'.

За последнее время рост атеизма является одним из существенных моментов для ликвидации прежней обособленности ирони-шиитов. Большая часть представителей изучаемой нами группы в настоящее время не видит ни в чем своего отличия от окружающего населения и все чаще называет себя «таджик» или «узбек».

И. М. ДЖАББАРОВ

РЕМЕСЛО УЗБЕКОВ ЮЖНОГО ХОРЕЗМА В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX в.

(Историко-этнографический очерк)

Ремесло наряду с земледелием и скотоводством играло главную роль в развитии докапиталистических типов производственных отношений. Однако в области исследования истории народов Средней Азии вопросы ремесла, несмотря на их высокую значимость, до настоящего времени остаются наименее изученными.

После присоединения Средней Азии к России благодаря плодотворной деятельности русских ученых появляется множество работ по экономике, истории и этнографии Средней Азии. Но в них далеко не достаточно освещались вопросы ремесленного производства, особенно социальной организации ремесленников. Кроме того, эти работы касались главным образом тех областей, которые находились во владении Туркестанского генерал-губернаторства. Ханства, в особенности Хивинское, почти или вовсе не являлись объектом исследований. Правда, и вопросы ремесла и вообще история среднеазиатских ханств дореволюционного периода, как отмечал в свое время В. В. Бартольд, менее всего разработаны. «Не говоря уже о новейшей истории Средней Азии, — писал он, — нередко вся историческая жизнь современных среднеазиатских народов представлялась не заслуживающей внимания».¹

Ремесло Хорезма по отдельным отраслям производства впервые, хотя и бегло, рассматривается в небольшом компилятивном труде М. И. Иванова «Хива и река Амударья», изданном в 1874 г. Некоторые скудные сведения по местному судостроению содержатся в книге Гиршфельда и Галкина,² о ткацком ремесле — у В. И. Масальского,³ о кожевенном производстве — в труде И. Авдакушина,⁴ об отдельных ремеслах — в статьях А. Д. Калмыкова,⁵ А. Михайлова⁶ и др.

¹ В. В. Бартольд. События перед хивинским походом 1873 года, по рассказам хивинского историка. Кауфманский сборник, М., 1910, стр. 1.

² Гиршфельд, Галкин. Военно-статистическое описание Хивинского ханства, ч. I—II. Ташкент, 1902—1903.

³ В. И. Масальский. Хлопковое дело в Средней Азии (Туркмения, Закаспийская область, Бухара, Хива) и его будущее. СПб., 1892.

⁴ И. Авдакушин. Санитарный обзор Амударьинского отдела с 1887 по 1891 г. Материалы для статистики Сырдарьинской области, т. II, отд. I, 1892.

⁵ А. Д. Калмыков. Хива. Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, 1908.

⁶ А. Михайлов. Каючный промысел на Амударье. ТВ, 1908, №№ 212, 213, 219—221.

Однако по этим отрывочным сведениям невозможно составить полного представления о состоянии ремесленного производства Хорезма дореволюционного периода. Это касается, между прочим, не только ремесла, но и других сторон жизни населения Хивинского ханства в конце XIX—начала XX в. «Хивинское же ханство, — отмечали еще современники, — его население, быт, нравы населения известны нам все еще в самых общих, весьма неопределенных чертах, и то больше со слов предшественников до и около 1873 г. (до периода завоевания ханства, — И. Д.)».⁷ Таковым осталось оно вплоть до 20-х годов XX в.

Значительное оживление изучение ремесла Средней Азии, в том числе и Хорезма, получило в советское время. Экспедиции Комиссии по районированию Средней Азии, организованные в 1923 г. Среднеазиатским бюро ЦК ВКП(б), собрали ценные статистико-этнографические материалы, опубликованные впоследствии, хотя и далеко не полно, в соответствующих изданиях.⁸ В них содержались некоторые сведения и по ремеслам рассматриваемого нами района. На основе этих материалов и других источников появляются первые марксистские работы,⁹ в которых делаются попытки проанализировать состояние ремесленного производства Узбекистана до революции и в первые годы после установления Советской власти. Однако они содержат беглое, порой даже поверхностное описание техники, орудий и изделий ремесла, социальной организации ремесленников, и бывшим ханствам в них уделено недостаточно внимания.

Ценным источником по истории ремесленного производства Хорезма, как и всей истории народов Средней Азии, являются подготовленные и изданные АН СССР в 30-х годах сборники исторических документов, хранящихся в различных архивах нашей страны.¹⁰

Кроме того, появляются монографии, посвященные вопросам ремесла, и отдельные статьи, в той или иной мере касающиеся ремесленного производства.¹¹ Но авторы этих работ подходили к интересующему вопросу с узкоэкономической или историко-археологической точек зрения.

Однако ни по этим источникам, ни по имеющейся литературе по Хорезму невозможно было нарисовать цельную картину состояния ремесла и особенно социальной организации ремесленников данного района в рассматриваемый период. Пробел этот мог быть восполнен лишь при широком этнографическом изучении народов Хорезмского оазиса.

⁷ Н. А. Аристов. *Англо-индийский Кавказ. Живая старина*, 1900, вып. 1, стр. 122.

⁸ Материалы по районированию Средней Азии, вып. 1, ч. 2, Самарканд. Ташкент, 1926; Современный кишлак Средней Азии. Социально-экономический очерк, вып. I—IX. Ташкент, 1926—1927 (вып. II, Хорезм, Ханкинская волость. Ташкент, 1926).

⁹ В. Балков. *Кустарно-ремесленная промышленность Средней Азии*. Ташкент, 1927.

¹⁰ Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Тр. ТИАИ и ИВАН, вып. 3, ч. I, Л., 1932; Материалы по истории каракалпаков. ТИВ, т. VII, М.—Л., 1935; Материалы по истории туркмен и Туркмени, тт. I—II. ТИВ, т. XXI, М.—Л., 1938; П. П. Иванов. *Архив хивинских ханов XIX в. Исследование и описание документов с историческим введением*. Л., 1940.

¹¹ П. П. Иванов. К истории развития горного промысла в Средней Азии. Краткий исторический очерк. М.—Л., 1932; А. П. Лазевич. *Мелкая кустарная промышленность и кооперация Средней Азии*. М.—Ташкент, 1933; Б. А. Десятчиков, А. М. Пономарев. *Социалистическая реконструкция ремесленно-кустарной промышленности УзССР*. Ташкент, 1940; С. П. Толстов. 1) *Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования*. М., 1948; 2) *По следам древнехорезмийской цивилизации*. М., 1948; М. Е. Массон. К истории горного дела на территории Узбекистана. Ташкент, 1953, и др.

За выполнение этой важной задачи взялась Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция под руководством С. П. Толстова.¹²

Отдельным отраслям ремесленного производства Хорезма античного и средневекового периодов, в частности Гончарному производству, посвящены работы М. Г. Воробьевой, Н. Н. Вактурской.¹³ Эти археологические исследования написаны главным образом на материалах раскопок Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР.

Автор данной статьи неоднократно принимал участие в работе Хорезмской экспедиции. Во время поездок 1952 и 1953 гг. им был собран большой полевой материал, который лег в основу настоящей статьи.¹⁴ Задача ее — дать историко-этнографический обзор ремесла южного Хорезма конца XIX—начала XX в. Экспедиция охватила города Ургенч, Хиву, Ханки, Хазарасп, Ташауз и прилегающие к ним сельские районы. Основным объектом исследования была Хива — административный и главный ремесленный центр бывшего Хивинского ханства. Необходимый полевой материал был получен путем опроса старых мастеров-ремесленников, при непосредственном наблюдении за процессом производства сохранившихся еще в то время отдельных отраслей ремесла, сопровождавшихся объяснением мастеров. Данные одного информатора сопоставлялись с данными других мастеров одной и той же профессии. Исключительное совпадение сведений информаторов, даже живущих в разных городах, особенно по вопросам социальной организации, позволило использовать их как вполне достоверный источник. Автор сам производил фотографирование и зарисовки отдельных моментов производственного процесса, орудий и изделий производства. Им также были сделаны чертежи некоторых орудий производства и планы помещений мастерских.

1. СОСТОЯНИЕ РЕМЕСЛЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА В ЮЖНОМ ХОРЕЗМЕ В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX в.

Ко времени присоединения Хорезма к России (1873 г.) весь культурный оазис и часть прилегающих к нему степей находились во владении хивинского хана, составляя территорию Хивинского ханства.

Население ханства, как показывает Архив хивинских ханов, составляло в середине прошлого столетия 800 тыс. человек, подавляющее большинство которых были жителями кышлаков.¹⁵ Несмотря на незначительный процент городского населения, в городах была сосредоточена почти вся промышленность ханства.

Ханство по своему общественному строю было типичным феодальным государством во главе с ханом-деспотом. В руках крупных феодалов, в том числе у хана и его сановников, находилось более $\frac{9}{10}$ всей пахотной земли, пастбища, водоемы и оросительные системы. Самым крупным

¹² См.: ТХАЭЭ, т. I, М., 1952; тт. II—III, 1958; т. IV, 1959; т. V, 1967; МХЭ, вып. 1—8, М., 1959—1968.

¹³ М. Г. Воробьева. Керамика Хорезма античного периода. ТХАЭЭ, т. IV, М., 1959, стр. 63—220; Н. Н. Вактурская. Хронологическая классификация средневековой керамики Хорезма (IX—XVII вв.). Там же, стр. 261—342.

¹⁴ Помимо лично собранных автором полевых материалов, в работе использованы рукописные материалы Л. П. Потапова, полученные им во время его поездки в Хорезм в 1930 г. и любезно предоставленные в наше распоряжение, за что автор выражает ему глубокую признательность; этнографические материалы Хорезмской экспедиции и отдельные работы по археологии; архивный фонд и экспонаты Хивинского музея.

¹⁵ М. Ю. Юлдашев. Землевладение и государственное устройство феодальной Хивы XIX в. в свете материалов архива хивинских ханов. Автореф. докт. дисс. Л., 1953, стр. 17.

землевладельцем в стране был хан, в казну которого шли все многочисленные пошлины, взимаемые с крестьян, ремесленников и мелких торговцев.

Такое положение оставалось и после присоединения ханства к России. Производство в сельских и в некоторых прилегающих к городу местностях носило преимущественно натуральный характер. В отдельных, незначительных в экономическом отношении городах, не связанных с широким рынком, как свидетельствуют источники и данные информаторов, ремесленники работали в основном не на рынок, а на заказ, получая плату за свою работу деньгами или натурой; наряду с ремеслом они занимались также и земледелием.

Тем не менее дальнейшее развитие производительных сил и товарно-денежных отношений, замена натуральной ренты денежной приводили к разложению натурального хозяйства, способствуя упадку феодализма. О развитии товарно-денежных отношений в ханстве свидетельствуют многочисленные базары как в городах, так и сельских местностях, где происходил обмен продуктами между земледельцами и ремесленниками, а также между местным населением и полукочевыми соседними с ханством народами.¹⁶

Торговля была развита не только внутри страны. Хивинское ханство поддерживало торговые отношения и с сопредельными странами, особенно с Россией. Внешняя торговля в основном находилась в руках хивинских купцов, которые, как и бухарские, были в это время весьма резкими конкурентами русским купцам и промышленникам в казахских степях, куда шла значительная часть хивинского экспорта. «С каждым годом мы видим в начале второй половины XIX в., как торговля азиатцев (имеются в виду бухарцы и хивинцы, — И. Д.) развивается по киргизским (казахским, — И. Д.) степям и как русским купцам и фабрикантам, приготавлиющим товары, по их выражению, на киргизскую руку, грозит банкротством».¹⁷

Товары из ханства вывозились преимущественно караванами на верблюдах, которых из всех городов оазиса с наступлением весны выходило до 2 тыс. «Важнейшее количество их товаров идет к Оренбургу», — писал В. Григорьев в 1861 г.¹⁸ Купцы, торговавшие с Россией, назывались *калachi*, а с Бухарой, Персией и Афганистаном, — *бухарчи*.¹⁹

Указанные обстоятельства содействовали развитию промышленности в ханстве, появлению предприятий мануфактурного типа. Однако в силу экономической и политической обособленности ханства господствующей формой промышленного производства здесь оставалось ремесло.

Застойные патриархально-феодалные производственные отношения и обилие патриархально-общинных пережитков тормозили рост производительных сил и препятствовали появлению капиталистических элементов, выраставших из простого товарного хозяйства. В силу этих обстоятельств Хивинское ханство середины XIX в. сохраняет крайнюю отсталость в экономическом и культурном развитии. «Застойный характер этой части Азии (имеется в виду Передняя и Центральная, включая

¹⁶ Г. И. Данилевский. Описание Хивинского ханства. ЗРГО, кн. V, 1851, стр. 102; А. Д. Калмыков. Хива, стр. 55; В. И. Масальский. Туркестанский край. В сб.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества, т. 19, СПб., 1913, стр. 750.

¹⁷ И. Сорокин. Заметка о среднеазиатской торговле в настоящее время. Тобольские губерские ведомости, 1867, № 48. — То же самое отмечает и И. Венюков в «Кратком обзоре внешней торговли через Западную Сибирь в 1851—1861 гг.» (ЗРГО, кн. III, 1861).

¹⁸ В. Григорьев. Описание Хивинского ханства, кн. II. ЗРГО, 1861, стр. 132.

¹⁹ М. Ю. Юлдашев. Новые архивные источники по истории Средней Азии. КСИВ, вып. 1, 1951, стр. 43.

Среднюю, Азия, — И. Д.), несмотря на все бесплодные движения, происходящие на политической поверхности, — писал Маркс, — вполне объясняется двумя взаимно усиливающими друг друга обстоятельствами: 1) общественные работы — дело центрального правительства; 2) наряду с тем, что существует это правительство, все государства, если не считать немногих крупных городов, состоят из множества *сельских общин*, каждая из которых имеет свою совершенно самостоятельную организацию и представляет собой особый замкнутый мирок».²⁰

Хивинское ханство ко времени присоединения его к России было именно таким государством. Лишь два города ханства — Ургенч и Хива — имели связь с внешним миром. В результате присоединения к России ханство оказалось связанным с колоссальным российским рынком. В ханство стал проникать русский капитал, что положило начало развитию производственных отношений капиталистического типа.

Еще в начале 90-х годов XIX в. В. И. Масальский писал: «С увеличением спроса на среднеазиатский хлопок и с проведением Закаспийской железной дороги ... производство хлопка увеличилось почти втрое; пути, по которому он следовал, изменились, а в Хиве и других центрах оазиса открылись хлопкоочистительные заводы, были поставлены усовершенствованные прессы, появились русские фирмы, занимающиеся специально покупкой хлопка...».²¹ Из торговых фирм на первом месте по размеру оборотов и своему значению стояло Товарищество Ярославской большой мануфактуры. Главная контора его находилась в Ургенче, отделения же — в Гурлене, Ханках, Шаббазе, Ташаузе и Петро-Александровске. Кроме того, в крупных центрах хлопководства по кишлакам разъезжало множество хивинцев-комиссионеров, на обязанности которых лежала закупка хлопка за наличные деньги, выдача надежным лицам авансов под хлопок и доставка товара в конторы.

Помимо Ярославской большой мануфактуры братьев Корзинкиных торговой деятельностью в ханстве в конце XIX в. занимались еще фирмы «Кудрина и К^о», а также несколько крупных торговцев из казанских и казалинских татар и оренбургских купцов, например Пеньков, Дюков, Ибрагимов, Салимджанов, Валитов и др.²²

Первый паровой хлопкоочистительный завод с механическими двигателями был построен в Ургенче в 1889 г. фирмой Ярославской большой мануфактуры.²³ Таких заводов, открытых отдельными фирмами и крупными купцами, к началу первой мировой войны уже насчитывалось свыше десяти. Заводов меньшего размера, работающих с механическими приводами при помощи керосиновых и других двигателей, было в это время около 40.²⁴

Конечно, все это не могло не отразиться на состоянии производительных сил и производственных отношений в Хивинском ханстве. Прежде всего это сказалось на положении самих производителей, которые все больше и больше разорялись и становились нищими, попадая под влияние торгово-ростовщического капитала. Здесь, в Хорезме, находящемся вдали от железной дороги и промышленных центров, это влияние было более сильным и могущественным, чем в других районах Узбекистана. «Чем захолустнее деревня, — писал В. И. Ленин, — чем дальше она стоит от влияния новых капиталистических порядков, железных дорог, крупных фабрик, крупного капиталистического земледе-

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 28, стр. 228.

²¹ В. И. Масальский. Хлопковое дело в Средней Азии..., стр. 154.

²² Там же, стр. 155.

²³ Там же, стр. 154.

²⁴ С. И. Гулишамбаров. Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого Среднеазиатской железной дорогой, ч. 1—3. Ашхабад, 1913, стр. 167.

ля, — тем сильнее монополия местных торговцев и ростовщиков, тем сильнее подчинение им окрестных крестьян и тем более грубые формы принимает это подчинение».²⁵ Эти слова в полной мере можно отнести и к большинству городов Хорезма, потому что экономические отношения мелких производителей города, как и мелких земледельцев, являются типично мелкобуржуазными.

Крупными центрами ремесленного производства в рассматриваемый период были Хива и Новый Ургенч,²⁶ значительную часть населения которых составляли ремесленники.

Владельцы мастерских — *уста* 'мастера'²⁷ являлись высшим слоем ремесленников. Им принадлежали орудия производства, в их руках находилась организация ремесленного хозяйства, основанного главным образом на личном труде и труде *халпа* — подмастерьев и *шагирт* — учеников. Все это давало им возможность получать излишек продуктов, которые они могли реализовать на рынке. Полные данные о числе таких владельцев во всем ханстве у нас отсутствуют; мы располагаем сведениями, относящимися к Хиве.

Среди документов Архива хивинских ханов есть список ремесленников, плативших *тейджай*, или *тегиджай*, 'пошлины за место на базаре'. Перечисляется 27 видов ремесла города Хивы 60-х годов XIX в.; в общей сложности 556 мастеров имели на базарах свои *дюкан* 'лавки-мастерские'.²⁸ Сюда не включены ремесленники-строители, гончары, набоечники и др., которые не были непосредственно связаны с рынком, а реализовывали свои товары через скупщиков. Следует отметить, что в упомянутое число хивинских ремесленников вошли только владельцы мастерских. Поэтому надо полагать, что число ремесленников города Хивы значительно превышало указанную нами цифру. Наше предположение подтвердится, если мы обратимся к документу более позднего времени. В материалах по районированию Средней Азии приводится таблица социального состава населения хорезмских городов, согласно которой в одной только Хиве в начале 80-х годов XIX в. насчитывалось 2528 хозяев предприятий, работавших с членами семьи и в товариществе, а также хозяев-одиночек.²⁹ В это число также не вошли наемные рабочие и ученики, которые по данной переписке включены были в список членов семьи.

В Новом Ургенче, который считался «после Хивы самым главным торговым городом» и где «сосредоточивается и главная ремесленная промышленность»,³⁰ по словам Г. И. Данилевского, еще в середине прошлого столетия насчитывалось до 320 лавок.³¹ Предприятия ремесленников были мелкими, и наемный труд применялся в ограниченных размерах, что соответствовало феодальному типу производственных отношений.

Среди множества отраслей ремесленного производства значительное место принадлежало производству металлических изделий, снабжавшему все ханство необходимыми предметами быта и хозяйственным инвентарем.

²⁵ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 3, стр. 383.

²⁶ Е. Я. Килевейн. Отрывок из путешествия в Хиву. ЗРГО, кн. 1, 1861, стр. 97; Н. Г. Залесов. Письмо из Хивы. Военный сборник, 1859, № 1, стр. 288.

²⁷ В данной статье все термины даются в русском написании, с приближением к произношению на хорезмском диалекте узбекского языка.

²⁸ Архив хивинских ханов. ГПБ, рук. ф., тетр. № 70-и; П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 138.

²⁹ Материал по районированию Средней Азии, кн. 2, ч. 2, Хорезм. Ташкент, 1926, стр. 82.

³⁰ Е. Я. Килевейн. Отрывок из путешествия в Хиву, стр. 100.

³¹ Г. И. Данилевский. Описание Хивинского ханства, стр. 109.

Производство металлических изделий

Первое упоминание о литейном производстве в Хорезме с кратким описанием техники производства мы встречаем в «Горном журнале» за 1838 г.³² Почти в таком виде, в каком это ремесло представлено в данном источнике, оно сохранилось до последнего времени.

Хорезмских литейщиков называют *пазачи* 'человек, изготавливающий паза' (*паза* 'сопшик'). Этот термин был распространен и в Бухаре. В других районах Узбекистана литейное производство именовалось *дикриз*, или *дигриз*, 'котельщик'.³³

В отличие от центральных районов Средней Азии, где помимо сельскохозяйственного инвентаря производились *казан* 'чугунные котлы', *майкалдон* 'жаровни для обогрева жилых помещений', колосники для печей и каминов, башмаки для пестов крупорушек, русские кухонные плиты, части для джинов (хлопкоочистительных машин), чайники и т. д.,³⁴ литейщики Хорезма занимались главным образом изготовлением изделий, необходимых для сельского хозяйства. Кроме сопшиков, они отливали *марганак* 'чугунные втулки для колес арб'. Иногда по особому заказу изготавливали *елим каса* 'сосуды для варки плотничьего клея', *настамоки* 'ступки для размельчения табака' и другие изделия.

Данная отрасль ремесла упоминается в документах Архива хивинских ханов под названием *пазачи-дукан* 'мастерская литейщика'³⁵ (возможно, и лавка торговца литейными изделиями). Литейное производство было наиболее развито в Хиве, где *пазачи-дукан*, по словам хивинского литейщика Абдушерипа Артыкова, к началу хорезмской революции 1920 г. насчитывалось не менее шести.³⁶ В Ургенче находилась только одна мастерская, в Багате — две. Багатские литейщики с давних пор, как говорит упомянутый мастер, отличались искусством выделки чугунных изделий.

Мастерские находились при жилом помещении. В каждой из них, возглавляемой ее владельцем, работали 4—5 учеников и наемных рабочих. В настоящее время в Хиве есть литейная мастерская, которая, по дословному выражению ее владельца Маткарима-пазачи, построена так, как их строили в дедовские времена.³⁷

Мастерская Маткарима-пазачи представляет собой отдельное крытое помещение, примыкающее к жилому дому, перед которым имеется небольшой двор с навесом. Во дворе расположена *хумба* 'печь для сушки литейных форм зимой'. Внутри крытого помещения — печь *дастгаз* для плавки чугуна, которая выстроена из жженого кирпича и имеет форму четырехугольника у основания и усеченного конуса в верхней части. Горн-котел для плавки чугуна находится внутри печи, тогда как в других районах Узбекистана его устраивали на открытой поверхности печи, отличающейся и по своему внешнему виду: она имела в плане квад-

³² Выписка из описания Хивинского ханства. Горный журнал, 1838, ч. IV, кн. XI.

³³ А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента. ТВ, 1901, № 33.

³⁴ Н. А. Кирпичников. Краткий очерк некоторых туземных промыслов в Самаркандской области. Справочная книжка Самаркандской области в 1897 г., вып. V. Самарканд, 1897, стр. 124.

³⁵ Архив хивинских ханов. ГПБ, рук. ф., тетр. 70, лл. 5—17.

³⁶ Полевая запись № 9, 1953 г. — По списку ремесленников, вошедших в организованный в Хиве в августе 1920 г. профсоюз, цифра эта в 4 раза превышает данные информатора (Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева).

³⁷ Полевая запись № 13, 1953 г.

ратную³⁸ или круглую³⁹ форму. Горном в мастерской Маткарима-пазачи служило небольшое углубление вроде котла, покрытое слоем особой, считавшейся огнеупорной глины. С правой стороны печи, где находился горн, проделывалась фурма, в которую через глиняное (огнеупорное) сопло с двумя каналами, идущими от мехов, вдувался на расплавляемый в горне чугун воздух. Между прочим, в других районах Узбекистана фурма эта была расположена в задней стенке печи.

Меха были сделаны из козлиных шкур, большей частью не очищенных от шерсти, которые плотно прикреплялись к деревянной стенке,

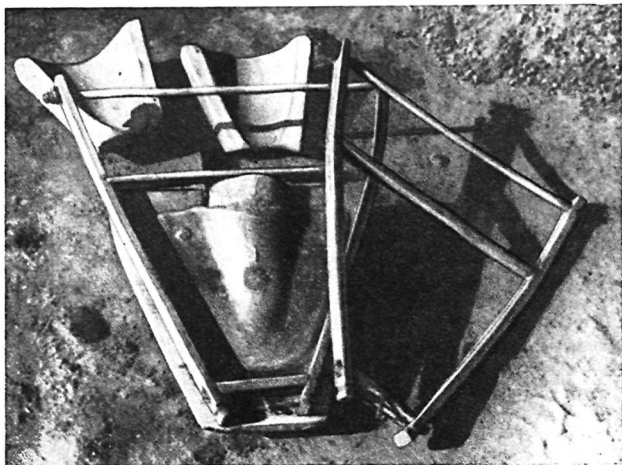


Рис. 1. Изложница для отливки сошника.

приставленной к печи и лопастям, имеющим два клапана для набирания воздуха и две ручки, чтобы держать меха во время работы.

Плавка и литье производились примитивным способом. Чтобы отлить необходимое изделие, требовалось изготовить его форму. Формы как сошника, так и втулки для колес арб изготовлялись при помощи специальных инструментов, называемых для первого *паза-калпы* (рис. 1), для второй — *чарх*, из сырого песка с прибавлением пшеничной муки (размол низкого качества или брак) и сапожного клея *срыш*.

На мехах поочередно работали двое или трое в течение 3—3.5 час., не останавливаясь ни на минуту. Работа эта считалась самой тяжелой; она производилась наемными рабочими и учениками, каждый из которых работал без передышки в продолжение 1 часа и затем сменялся. Один из учеников временами подбрасывал уголь в печь совком *хакандаз*, а мастер в это время подготовлял ковш *кашикча*, которым черпали плав-

³⁸ Современный кишлак Средней Азии, вып. IV. Вабкентская волость (Зеравшанская область УзССР). Ташкент, 1924, стр. 145.

³⁹ Н. А. Кирпичников. Краткий очерк..., стр. 122.

ленный чугун и производили литье. Подготовка ковша заключалась в том, что он обмазывался глиной с саманом и ставился на огонь, где глина подвергалась обжигу. Это делалось для того, чтобы железо, из которого изготовлен ковш, не расплавлялось во время черпания. Кроме того, мастер время от времени специальным орудием *дасткапча* регулировал огонь в печи, а другим орудием *адилхан* делал проходы в раскаленном угле для пропуска воздуха, идущего из каналов сопла. Орудиями разной величины вроде железных шестов с черенком поправляли время от времени не только уголь, но и чугунный лом.

Интересно отметить, что в Хиве сошники отливали из чугуна без примеси, тогда как в г. Кунграде, по сообщению М. Иванина, к чугуну примешивали небольшое количество меди «для уменьшения его хрупкости».⁴⁰

Все необходимые орудия производства литейщиков изготавливали по их заказу местные ремесленники, а сырьем служили разбитые чугунные предметы, которыми снабжали всю Среднюю Азию уральские заводы России, преимущественно Костинский завод Расторгуева: «Чугун в виде котлов, кумганов и пр. вывозится в Среднюю Азию через города Оренбург и Троицк в количестве около 100 т. пудов... Чугунные вещи, пришедшие в негодность, чинятся и переплавляются на туземных заводах».⁴¹

Чугунный лом и до последнего времени служил основным сырьем для чугунолитейного производства. Продукты хорезмских литейщиков находили сбыт лишь на местных рынках. В настоящее время в связи с распространением изделий промышленного производства и снабжением сельского хозяйства машинами надобность в изделиях литейщиков отпала.

К литейному производству непосредственно примыкает и изготовление пушек. О нем мы можем судить лишь на основе отдельных упоминаний, имеющихсся в работах дореволюционных исследователей.

Производству пушек предшествовало изготовление огнестрельного оружия вообще, первое упоминание о котором относится к XVII в. В сыскном деле 1697 г. о дороге в Хиву говорится: «Ружье и зелье делают сами, а пушек де у них не видали...».⁴² Пушек еще не было и позже. Другой документ, относящийся к первой четверти XVIII в., также отрицает существование в Хиве пушек: «А ружье у них было пищали и сайдаки, и копыя, а пушек не было».⁴³ И даже в конце XVIII в. хивинцы еще не имели артиллерии; впрочем, «огнестрельное оружие у них без замков с фитилями... и в вооружении не более двух тысяч, остальные вооружены луками и стрелами, пиками и саблями».⁴⁴ Первое упоминание о пушках — описание их устройства и несколько слов о пушечном литье находим у Н. Муравьева.⁴⁵ А в середине XIX в. пушек уже было «достаточное количество».⁴⁶

Как видно из надписи, сделанной на одной из трофейных пушек, взятых во время похода 1873 г. кавказским отрядом, отливали их местные мастера. На ней была следующая надпись (пер. с узб.): «Хорезм, Саид Магомед Бахарадин. Хорезм — цветущая столица от владетелей

⁴⁰ М. И в а н и н. Хива и река Амударья. СПб., 1873, стр. 49.

⁴¹ А. Д. Чугунолитейное производство. В сб.: Русский Туркестан, вып. II, М., 1872, стр. 225, 226.

⁴² Русский архив, М., 1867, стр. 401.

⁴³ Материалы военно-ученого архива Главного штаба, СПб., 1871, стр. 322.

⁴⁴ Бланкеннагель. Путевые заметки о Хиве в 1793—1794 гг. Вестн. РГО, 1958, т. XXII, отд. 2, стр. 95.

⁴⁵ Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 гг. ч. II. М., 1822, стр. 111.

⁴⁶ Н. Н. Небольсин. Очерки торговли России со Средней Азией. ЗРГО, кн. X, 1855, стр. 8.

до владетелей, от ханов до ханов. Высокопочтенный Абдулла Мюшник совершил. По распоряжению Худайбергена сделал мастер Магомед Пана. Хорезм, 1260 (1843) года». ⁴⁷ (Последнее имя распространено среди хорезмских узбеков и звучит в простонародье как Матпана, что характерно для хорезмского диалекта.) Пушечные ядра делали из ковального железа и свинца, привозимых из России. ⁴⁸

Изготовление огнестрельного и холодного оружия после присоединения ханства к России резко сократилось, как и в других районах Средней Азии. Все же побывавший в Хиве в 1908 г. А. Н. Самойлович пишет в отчете, что он посетил там лучшего придворного каллиграфа, резчика печатей, отливателя пушек и часового мастера Худайберген-дивана. ⁴⁹ Этот факт свидетельствует о том, что в Хиве еще в начале XX в. были мастера по отливке пушек. А. А. Семенов считает, что оружейников во всех пяти областях Туркестана, а равно в Бухаре и Хиве, можно перечесть по пальцам. ⁵⁰

Как сообщил народный мастер Атаджан Мадримов, известный своим искусством по выделке орнаментированных ножей, при Мадрим-хане в Хиве были только два мастера по изготовлению оружия и клинков — уста Хударган (видимо, тот, о котором упоминает А. Н. Самойлович) и уста Матчан. Они работали при дворе хана, но занимались и кузнечным делом. ⁵¹ Согласно данным мастера Мадримова, в Хорезме наряду с производством огнестрельного оружия изготовлялись клинки, ножи и другие виды холодного оружия. Помимо дворцовых оружейников хана, производством этого оружия в рассматриваемый период особенно славился кишлак Бегават (в окрестностях Ургенча), ⁵² хивинские же оружейные мастера отличались искусством нанесения орнамента на холодное оружие, прежде всего на ножи, сохранившимися до последнего времени. Они даже производили насечку на золоте и серебре. «Золотая насечка, насколько нам известно, кроме Хивы, ныне нигде в Средней Азии не делается», — писал А. А. Семенов. ⁵³

Потребность в изделиях оружейных мастеров в начале XX в. была очень незначительной. Выделка какого-нибудь оружия производилась лишь в исключительных случаях, по заказу, а в остальное время оружейники занимались изготовлением ножей, бритв, столярных и плотничьих инструментов, удил, стремян и прочих металлических изделий, одним словом, кузнечным ремеслом.

Необходимо отметить, что выделка холодного оружия, как и вообще кузнечное ремесло, является одной из древнейших отраслей ремесленного производства Хорезма. Появление кузнечного производства как самостоятельной отрасли относится ко времени не позже середины I тыс. до н. э. Археологические раскопки городища Кюзели-гыр (VI—V вв. до н. э.), произведенные в последнее время, показывают, что обработка металлов в ту эпоху достигла высокого уровня развития. Об этом свидетельствуют обнаруженные в большом количестве на территории городища шлак, фрагменты сельскохозяйственных орудий, в частности серпа, разнообразные формы трехгранных втульчатых наконечников стрел скиф-

⁴⁷ Н. И. Гродеков. Хивинский поход 1873 г. Изд. 2. СПб., 1888, стр. 317.

⁴⁸ Г. Гельмерсен. Хива в нынешнем ее состоянии. Отечественные записки, т. VIII, отд. II, 1840, стр. 114.

⁴⁹ Изв. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношениях, № 9, СПб., 1909, стр. 31.

⁵⁰ А. А. Семенов. Два слова о ковке среднеазиатского оружия. Живая старина, вып. II, 1909, стр. 155.

⁵¹ Полевая запись № 8, 1953 г.

⁵² В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 533.

⁵³ А. А. Семенов. Два слова о ковке среднеазиатского оружия, стр. 155.

ского типа, детали упряжи и другие предметы, сделанные из железа.⁵⁴ Подобные же изделия хорезмских мастеров, обнаруженные на территории городища Джанбас-Кала, относящегося к более позднему, кангюйскому периоду, говорят о значительном развитии этого ремесла в античном Хорезме.⁵⁵

В рассматриваемое время кузнечное дело оставалось самым распространенным из ремесел, производящих металлические изделия; оно не только снабжало население оазиса сельскохозяйственными орудиями и предметами быта, но и обеспечивало необходимыми инструментами другие многочисленные отрасли ремесла.

Кузнецы в Хорезме назывались *дамирчи* (узб. *темир*, на хорезмском диалекте *дамир* 'железо'). К ним относились и подковщики, и гвоздильщики, и ножевщики, ремесло которых в таких крупных городах, как Ташкент, давно уже успело стать самостоятельным.⁵⁶ Кузнецы Самарканда в конце XIX в. также делились на три самостоятельные группы: 1) вырабатывавшие мелкие изделия — дверные цепи, подковы, удила, гвозди, скребки, втулки для колес арб и пр.; 2) выделявшие инструменты для каменщиков, плотников, а также наковальни (между прочим, последние в Хорезме совершенно не производились и являлись предметом импорта), серпы и т. д.; 3) иготовлявшие ножи, ножницы, бритвы, подпильники, пилы и пр.⁵⁷

По словам старых кузнецов Хивы и других городов, подобная производственная специализация наблюдалась в начале XX в. и в Хорезме, хотя все ремесленники этой специальности выступали под одним названием *дамирчи*. Одна группа кузнецов, как передают информаторы, изготовляла хорезмские лопаты *бел* и *капча* и кетмени, другая — универсальное орудие плотников *теша*, имеющее форму мотыги, и топоры *балта*, третья — подковы для лошадей, ослов и обуви, а также гвозди различной формы и величины, в том числе и *арвамих* 'гвозди для колес арб'.⁵⁸ Вместе с мастерами по производству ножен работали *пчакчи* 'ножевщики', которые, как видно из Архива хивинских ханов, представляли самостоятельную группу еще в середине XIX в.⁵⁹ В Ханки часть кузнецов занималась изготовлением только серпов *урак*.⁶⁰ Ташаузские кузнецы делились на мастеров, производящих лопаты и топоры, и на тех, которые делали подковы и гвозди.⁶¹ Как говорят информаторы, если кто производил лопату и кетмень, тот не занимался производством подков, и наоборот.⁶²

Помимо разделения труда внутри данной отрасли ремесла, в это время наблюдается и специализация отдельных районов на производстве кузнечных изделий, что было прогрессивным явлением, свидетельствующим о дальнейшем развитии кузнечного ремесла. Подтверждением этому служит топонимика: местность «Пчакчи» (Ножевщик) и кишлак «Дамирчи дбас» (Селение кузнецов) в Хазараспском районе, где большинство жителей, как сообщают информаторы, составляли кузнецы.⁶³

⁵⁴ Д. Дурдыев. Античные памятники Ташаузской области Туркменской ССР. Автореф. канд. дисс., М., 1954, стр. 6; С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, стр. 96—99.

⁵⁵ С. П. Толстов. 1) Древний Хорезм, стр. 89; 2) Новые материалы по истории Хорезма. ВДИ, 1946, № 1, стр. 96.

⁵⁶ А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

⁵⁷ Н. А. Кирпичников. Краткий очерк..., стр. 126.

⁵⁸ Полевая запись № 8, 1953.

⁵⁹ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

⁶⁰ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 90.

⁶¹ Полевая запись № 14, 1953 г.

⁶² Полевая запись № 24, 1953 г.

⁶³ Полевая запись № 28, 1953 г.

Главным центром кузнечного ремесла как производства всех металлических изделий был город Хива, где ко времени революции насчитывалось 86 кузнецов.⁶⁴

Техника производства оставалась ручной, хотя, как утверждает старый хивинский кузнец Алланазар Рузметов, со стороны отдельных мастеров были сделаны попытки внести усовершенствования. Сам А. Рузметов, например, по его словам, изготовил инструмент для нарезки винтов, что не было еще известно при последнем хане Мадрраиме.⁶⁵

Мастерские городских кузнецов чаще всего находились на базаре в соответствующем ремесленном ряду. В каждой мастерской работало

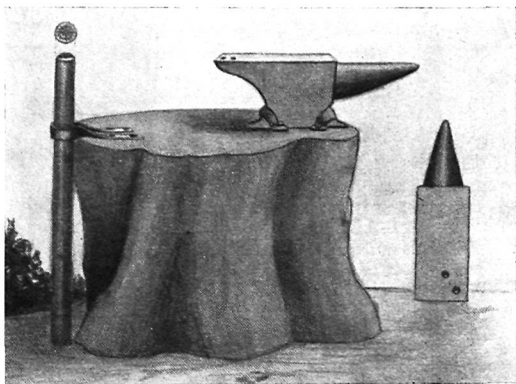


Рис. 2. Наковальня дляковки кузнечных изделий и форма для выделки арбяных гвоздей.

не менее 3—4 человек. Но в Хиве были мастерские, где число работающих достигало 13 человек.⁶⁶ Видимо, в них труд уже был разделен. Если учесть, что отдельные группы кузнецов изготавливали определенный предмет, то можно утверждать, что в большой мастерской, где работало около десятка человек, процессы изготовления данного предмета были распределены между отдельными мастерами. Это напоминает производство мануфактурного типа.

Оборудование предприятия состояло из одного кузнечного горна (редко двух), который был выложен из сырцового кирпича и имел высоту не более 1 м от земли. С одной стороны горна находилась стенка, у основания которой было проделано отверстие, куда входили трубки из воздуховдных мехов, имеющих такое же устройство, как и меха при чугунолитейном производстве. Единственное отличие состояло в том, что для удобства работы ручки обоих кузнечных мехов соединялись веревкой.

Посредине мастерской располагались срубы из дерева породы карагаей, на которых укреплены были *сандал* 'наковальни' разных размеров, служившие для первоначальной грубойковки железа и окончатель-

⁶⁴ Архивный фонд хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

⁶⁵ Полевая запись № 2, 1953 г.

⁶⁶ Полевая запись № 1, 1953 г.

ной выправки изделий, а также колода, вернее форма, для выделки арбанных гвоздей (рис. 2).

Здесь же изготовляли большие, наподобие арбанных, *гульмих* 'гвозди для дверей и ворот'. Во многих мастерских рядом с горном находился казан с водой для закалки отдельных предметов: *урак* 'серп', *пайки* 'бритва' *пчак* 'нож', *балга* 'топор' и пр.

Орудиями производства служили также несколько молотов разных размеров: *чокч* 'кувалда', 4—5 пар различных щипцов и клещей, несколько штук кернеров (рис. 3, а—в) и т. д. *Чарх* 'примитивные ручные точила', изготовленные местными токарями, имелись почти во всех кузницах. Не-

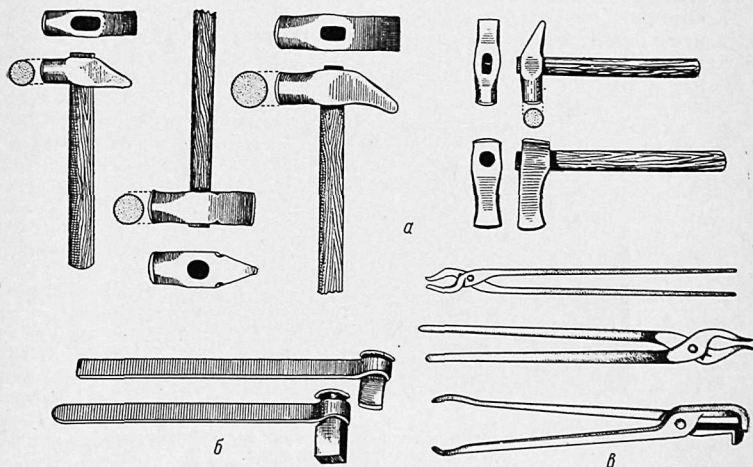


Рис. 3. Инструменты кузнеца.

а — набор молотков; б — кернеры; в — комплект щипцов.

большой набор инструментов находился в распоряжении подковщиков (рис. 4, а—е).

Все инструменты, кроме наковален, изготовляли сами кузнецы; они же делали, если это требовалось, к ним ручки. Наковальни, по словам одних информаторов, привозили из Индии, по словам других, — из Оренбурга, а может быть, из Ташкента. Некоторые говорят, что их привозили из Баку.⁶⁷ Вероятнее всего, наковальни вывозили из Бухарского ханства и Туркестана, где кузнецы выделывали их наряду с другими изделиями,⁶⁸ или же из России, являвшейся в то время главным поставщиком металло сырья и металлических изделий в Среднюю Азию. «Металлы в необработанном виде, а главное в изделиях, — писал М. Венюков, — составляют постоянную и довольно важную статью нашей отпускной торговли на Западно-Сибирской таможенной линии».⁶⁹

⁶⁷ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XVII. Этнографические материалы по Хорезму. Записи Л. П. Потапова, 1930 г.

⁶⁸ Н. А. Кирпичников. Краткий очерк..., стр. 126.

⁶⁹ М. Венюков. Краткий обзор внешней торговли через Западную Сибирь. 1851—1860 гг. ЗРГО, кн. III, 1861, стр. 178.

Работали кузнецы круглый год. Некоторые предметы производились в определенный сезон в большем количестве, чем другие.

Ассортимент изделий хорезмских кузнецов был очень широк, и наиболее ходкими товарами, изготовлявшимися на широкий рынок, являлись предметы быта и сельскохозяйственный инвентарь, которые мало отличались от изделий кузнецов других районов Узбекистана; своеобразными были лишь хорезмские лопаты капча, очень легкие, с прямым и овальным лезвием, с дужкой, используемые в строительстве распространенных в Хорезме пахсовых зданий, на работах по орошению и мелкой очистке

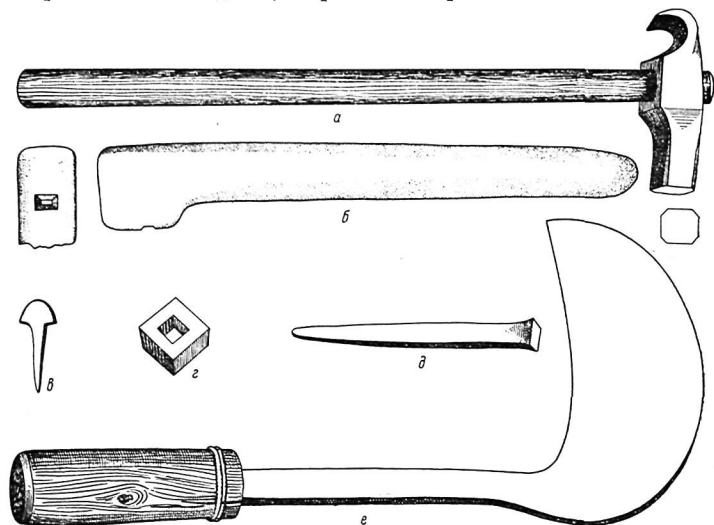


Рис. 4. Инструменты кузнеца-подковщика.

а — молоток; б — форма для изготовления гвоздей; в — образец гвоздя; г, д — инструмент для пробивания отверстий в подковах; е — ножик для подрезания копыт у лошадей при подковке.

иригационной сети,⁷⁰ а также бел, более массивные и тяжелые, чем туркестанские, с двумя ушками для упора ноги при копании; лопаты эти использовались главным образом на сельскохозяйственных работах. Кузнецы занимались также подковкой лошадей.

В Ташаузе кузнецы изготовляли *сапа чот* — орудие, напоминающее по своей форме обыкновенную мотыгу; производство его не было известно в других городах Хорезма.⁷¹

Свои изделия хорезмские кузнецы реализовывали главным образом на местном рынке. Кузнецы, жившие в пригороде, не только открывали свои дюканы на базаре, но и выезжали по приглашению аксакалов близлежащих к городу селений и за работу получали плату натурой. Им отводили помещение, а иногда, если нужно было работать длительное время, оборудовали предприятие. Содержание и оплата этих кузнецов, как и сельских, производилась на общинных началах после уборки

⁷⁰ М. В. Сазонова. К этнографии узбеков южного Хорезма. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 257.

⁷¹ Полевая запись № 14, 1953 г.

урожая. Они обязаны были чинить и нередко выделывать новый инвентарь для дехкан всего нанявшего их селения из материала заказчика. Размер обложения отдельных хозяйств для уплаты кузнецам устанавливался аксакалом и имамом кишлака.⁷²

Другой не менее популярной отраслью ремесла по обработке металлов было производство изделий из меди; называлась она, как и в других районах Узбекистана и вообще Средней Азии, *мисгарлик* (от слова *мисгар* 'медник').

Мисгаров можно было встретить во всех городах Хорезма. «Раньше, — вспоминает старый мисгар Матякуб Палванов, — не было города, где бы ни встречали мисгар, но больше всего их было в Хиве».⁷³

По его словам, в одной только Хиве мисгаров было так много, что во время *пирави* — цехового собрания на приготовление плова уходило 6 батманов, т. е. 120 кг риса; число одних только мастеров здесь достигало 200 человек. Правда, согласно архивным документам, было 38 медников, плавивших тейджай,⁷⁴ а ко времени хорезмской революции их было 91.⁷⁵ Несмотря на такое расхождение в цифрах, ясно, что в Хиве мисгаров было значительно больше, чем указывают письменные источники. Вторым центром развития этой отрасли был район Ханки.

Изделия мисгаров ценны как художественные предметы, ибо нередко они покрывались хорошей чеканкой и были широко распространены в Хорезме. А. Д. Калмыков пишет, что медная посуда Хивы очень старой формы и представляет большой интерес.⁷⁶

Мисгары производили главным образом *кумган* и *тунг* 'сосуды для воды', *мотар* и *тунча* 'чайники для кипячения воды', широко распространенные среди бедных слоев населения, а также местные самовары (рис. 5, а—в).

По словам А. Д. Калмыкова, хивинские медники изготавливали «медные кувшины с ручкой для холодной воды (вероятно, имеется в виду тунг, — И. Д.), чайники (тунча) для кипячения, кувшины с длинным горлом, но без ручки (офтобе) для умывания (видимо, это кумган, который он определяет термином, применяемым в центральных районах Узбекистана, — И. Д.), и, наконец, какое-то подобие кувшинов-самоваров, оригинальных, но не знаю, насколько старых».⁷⁷ Последнее изделие было новым для мисгаров, появившимся, вероятно, после присоединения ханства к России, о чем можно судить по одному лишь названию (он на местном языке также называется *самовар*). По форме своей самовар сильно напоминает большой кофейник, с той разницей, что в него вставлена труба для угля.

Производство тунча и самоваров было монополией в основном хивинских мисгаров, которые, помимо упомянутых изделий, по заказу изготавливали медные тазы, различные сосуды и черпалки для мытья риса во время больших пиров, а также производственные сосуды для *ширапаз* — кондитерского производства, что не было известно в других городах Хорезма.

В Хиве улица, где жили медники, была расположена, как пишет А. Н. Самойлович, на краю города, так как, по его выражению, производство это «издавало много шума».⁷⁸

⁷² Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 89.

⁷³ Полевая запись № 10, 1952 г.

⁷⁴ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 128.

⁷⁵ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

⁷⁶ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 60.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Изв. Русского комитета..., стр. 80.

Техническое оборудование мастерской состояло из маленького горна, раздуваемого мехами, малой и большой наковальни, различных размеров ножниц и молотков, нескольких щипцов и различных напильников, своеобразных орудий для изготовления отдельных частей кумгана, тунчи и самоваров (рис. 6, а—е). Все эти предметы, кроме наковальни, выделялись местными кузнецами. В качестве сырья употреблялась листовая медь разных сортов, а также нашатырь, цинк, кислота и олово, привозимые из России.

Ремесло медников в годы первой мировой войны переживало сильный упадок ввиду сокращения ввоза сырья из России. Процесс



Рис. 5. Изделия медников.
а — тунча; б — мотар; в — кумган.

деградации производства медных изделий начался еще раньше, когда русские фабриканты стали ввозить дешевые чугунные тунчи, чайники и самовары. В середине первой четверти XX в. В. И. Масальский, говоря о медной чеканке Туркестана (что относится и непосредственно к Хорезму), писал: «К сожалению, этот промысел, как и все отрасли металлического производства, вследствие ввоза из внутренних губерний массы фабричных изделий и сокращения спроса на туземные чеканные работы, постепенно падает».⁷⁹

Хива славилась также производством ювелирных изделий, которое в других городах ханства встречалось очень редко. Золотых и серебряных дел мастера по всей Средней Азии назывались *заргар* 'ювелир' (корень *зар* 'золото'). В Хиве к началу 60-х годов XIX в. насчитывалось 12 заргаров,⁸⁰ а, согласно архивным материалам Хивинского музея, к 1919—1920 гг. число их увеличилось до 51.

Мастерская каждого ювелира находилась дома, но он имел место и на базаре. Были ювелирные мастерские и в ведомстве хана, где про-

⁷⁹ В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 533.

⁸⁰ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139. — О существовании в 1909 г. мастерской ювелиров в Хиве говорит и А. Н. Самойлович (Изв. Русского комитета..., стр. 20).

изводились главным образом ножи и сабли с чеканкой и украшениями из драгоценных металлов.

Оборудование мастерской состояло из сандала, нескольких *чокч куш-бурун* и *чиптах* — специальных ювелирных инструментов, *кайчи* — ножиц, *амбир* — клещей, мехов, *самдам* — трубочек для раздувания огня

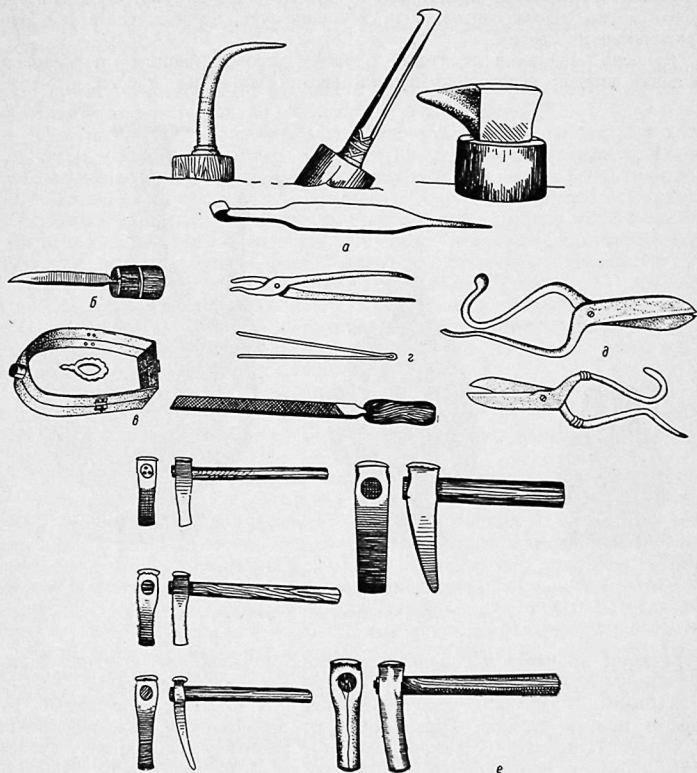


Рис. 6. Инструменты медников.

а — специальные наковальни дляковки отдельных частей кумганов, тунча, самоваров и других сосудов; *б* — инструмент для нанесения орнамента; *в* — изложница для отливки головок кумганов; *з* — щипцы и напильник; *д* — ножницы; *е* — набор молотков.

ртом, *чиря* — прибора, с помощью которого волочили проволоку, *калам* — инструмента для нанесения орнамента, и др.⁸¹ Кроме наковальни, все орудия производства изготовлялись в самой Хиве.

Наиболее распространенными изделиями заргаров были различные женские украшения из серебра и золота с цветными камнями: *дузуг* 'головное украшение', *шавкаладузуг* 'нагрудное украшение', *тахя-дузуг* 'украшение для тюбетеек', *клит-баги* 'цепочки с ключами для прикрепления к косам', *тумар* 'футляр для талисмана, сделанный из серебра и

⁸¹ Полевая запись № 10, 1953 г.

цветных камней', *зира* 'серьги', *аравак* 'украшение, продаваемое в поздрю', *блазик* 'браслет', *юзик* 'кольцо', *марджан* 'ожерелье' и др.⁸²

Кроме того, в домах богатых людей встречались золотые вещи, сделанные хивинскими ювелирами: украшения, вырезанные из листового сусального золота в виде кумганов, самоваров и цветков, прикрепленных к стенам; такие украшения находились и в доме хана.⁸³ Золото и серебро привозили купцы из России, Персии, Коканда и Бухары.⁸⁴

Ювелирное ремесло, как и производство предметов из меди, не выдержав конкуренции фабричных изделий, ввозимых из России в начале XX в., начинает переживать упадок. Еще в 1901 г. газета «Туркестанские ведомости» писала об искусстве мастеров ювелирных дел края, что «ныне этот промысел падает, так как многие туземные изделия начинают вытесняться нашими».⁸⁵

Производство замков *кульфгар* также было монополией Хивы в рассматриваемое время; замочников ко времени прихода русских насчитывалось 22 человека.⁸⁶ В отличие от предыдущих отраслей производства металлических изделий замочники имели свои дюканы при жилом доме или же на базаре.⁸⁷ Они реализовывали свои изделия главным образом через скупщиков, которые вывозили их в отдаленные уголки Хорезма, иногда и за его пределы.

Орудия производства замочников многочисленны, и все они, за исключением наковален, изготовлялись хивинскими мастерами. Из новых орудий производства у замочников, как и у ножевщиков, были маленькие тиски, сделанные местными кузнецами.

Замочники делали замки различных размеров, действовавшие при помощи винта, и чинили испорченные.

Наконец, последней самостоятельной, но совершенно новой, появившейся только после присоединения ханства к России отраслью металлического производства было жестяное дело.

Туникачи — жестянщики (от *туника* 'листовое железо') мы не встречаем в именном списке ремесленников Хивы, находящемся в Архиве хивинских ханов. Нет о них упоминания и в других известных нам источниках второй половины XIX в. Между прочим, это касается не только Хорезма, но и остальных районов Узбекистана. Впервые название туникачи приводится Диваевым в статье о промыслах Ташкента.⁸⁸ Это свидетельствует о том, что жестяное дело было новым не только для Хорезма, но и для всего Узбекистана. О числе жестянщиков мы можем судить по списку, относящемуся к более позднему периоду — ко времени революции в Хорезме. Согласно этому документу, в Хиве в профсоюз ремесленников города сразу же после революции 1920 г. вошел 41 мастер-жестянщик.⁸⁹ До революции несколько жестянщиков проживало в Ургенче, а в других городах, по словам хивинского мастера Хаджи Маткаримова, их вообще не было. Он говорит, что «туника является новым

⁸² Интересно заметить, что кольца и другие украшения со спиральными завитками, производимые хивинскими мастерами, удивительно сходны с украшениями, найденными в античных городищах Джанбас-Кала (см.: С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 89, рис. 26), и особенно Топрак-Кала, где обнаружен фрагмент золотого перстня с круглым гранатом, окруженным ложной зернью, который почти ничем не отличается от изделий современных ювелиров (С. А. Трудновская. Украшения позднеантичного Хорезма. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 128).

⁸³ Мирское слово, 1873, № 36.

⁸⁴ М. И в а н и н. Хива и река Амударья, стр. 28.

⁸⁵ ТВ, 1901, № 33.

⁸⁶ П. П. И в а н о в. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

⁸⁷ Полевая запись № 7, 1953 г.

⁸⁸ А. Д и в а е в. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

⁸⁹ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

ремеслом, потому что до появления русских в Хорезме не было листового железа и керосина (жестяные баки, в которых привозили керосин купцы, являлись главным сырьем для жестянщиков, — И. Д.), считавшихся редкостью. Ведрами до этого служила сувкади 'тыква-горлянка', а кружками — керамические пиалы. Светильники изготавливали гончары,⁹⁰ а жестянщики — в основном ведра, кружки, лампы и коптилки. Последние занимались обивкой деревянных сундуков жестью в виде геометрических орнаментов.⁹¹ Поэтому их еще называли *арджачи* 'сундучник'.

По словам другого старого жестянщика Маткарима Матназарова, *туникачилик* 'жестяное дело' было заимствовано в Турткуле (б. Петро-Александровске) от уральских казаков, поселившихся там постоянно после присоединения Хивинского ханства к России.⁹²

Жестяное дело начало расти быстро, потому что спрос на изделия жестянщиков, как сообщают информаторы, был очень высок.⁹³

Орудиями производства жестянщиков служили большие и малые ножницы, несколько различных молотков — *токмак* 'деревянный молот', *калам* 'инструменты для срубания проволок', стальной гвоздь для пробивания дыр в жести, сандал и др. Кроме сандала, все орудия изготавливались местными кузнецами. Работали круглый год. Мастерские находились дома, а готовые изделия продавали в торговом ряду сами же мастера.

Вся техника упомянутых отраслей производства металлических изделий, как мы видим по орудиям производства, носила примитивный характер и стояла на низком уровне, несмотря на то что было сделано несколько попыток усовершенствовать отдельные орудия (орудия для нарезки винта, местные тиски, заимствованные от русских, и т. д.). Производство было мелкораздробленным, но внутри некоторых отраслей, например в кузнечном деле, прослеживается разделение труда.

Влияние России на развитие производительных сил в Хивинском ханстве чувствовалось сравнительно меньше, чем в других районах Узбекистана (бывшего Туркестана). Об этом свидетельствует тот факт, что разделение труда в металлообрабатывающих отраслях ремесла в центральных районах Туркестана пошло дальше, чем в Хивинском ханстве. По данным А. Диваева, в начале XX в. в Ташкенте, например, насчитывалось восемь самостоятельных специальностей по металлическому производству,⁹⁴ тогда как в Хиве их было пять. Видимо, это объясняется тем, что Хорезм находился далеко от железной дороги — основной экономической артерии, которая сыграла большую роль в развитии производительных сил всей Средней Азии.

Деревообделочное производство. Резьба по ганчу и камню

Огромное значение в народном хозяйстве Хорезма имело в рассматриваемое время деревообделочное производство, которое являлось неотделимой частью феодального натурального хозяйства. Это производство было широко распространено по всей стране, особенно в кишлаках.

⁹⁰ Полевая запись № 5, 1953 г.

⁹¹ И. И. Гейер. Туркестан. Изд. 2. Ташкент, 1909, стр. 94. — Автор отмечает, что производство сундуков, обитых крашеной жестью, является также новой отраслью ремесла. Он пишет, что после появления данной отрасли в начале XX в. «железная дорога получила новый вид груза в виде раскрашенной жести, в тысячах пудов теперь развивой по тем городам края, где сосредоточиваются туземные мастера столярного цеха».

⁹² Полевая запись № 6, 1953 г.

⁹³ Полевая запись № 5, 1953 г.

⁹⁴ А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

Деревообделочники как в кишлаках, так и в городе назывались *ѣнигчи* 'плотник' (от корня узб. *иунмок* 'стругать'). К ним относились ремесленники, изготавливавшие сельскохозяйственные орудия, мастера по производству арб, лодок, деревянных остовов каркасных зданий, дверей и подпорных столбов. Столяры и резчики по дереву также назывались *ѣнигчи*. Самостоятельными считалось токарное дело и производство сит.

К сожалению, у нас нет цифровых данных о числе деревообделочников по городам Хорезма конца XIX—начала XX в. В архивных документах хивинских ханов приводится только число токарей, плативших налоги за места на базаре. Согласно документу из фонда Хивинского музея, к 1920 г. их насчитывалось в Хиве 143 человека,⁹⁵ а позднее, т. е. к середине 20-х годов, эта цифра едва достигала 60.⁹⁶ В это время в Новом Ургенче деревообделочников было около двух десятков,⁹⁷ тогда как в Ханки, гораздо меньшем по населенности, число их было почти вдвое больше.⁹⁸ Такая путаница в цифрах лишает нас возможности сделать какие-либо общие выводы о числе деревообделочников в хорезмских городах. Несомненно только, что данная отрасль ремесла была широко распространена во всем Хорезме, как в кишлаке, так и в городе. Об этом свидетельствуют сообщения информаторов.⁹⁹

По словам старых плотников пригородных кишлаков Хазараспа, *ѣнигчи* изготавливали арбы (по-хорезмски *арва*), чигири, *мала* 'бороны', *кунда* 'сохи', *боюнгирик* 'ярма', *буват* 'перегородки для регулирования воды в арыках', *нава* 'желоба', *джуваз* 'маслобойки', рисорухки, каюки разных размеров, *соки* и *сокысан* 'большие деревянные ступы с пестом для толчения шалы и неочищенного зерна', различные подпорные столбы, *ѣшик* 'двери' и *дарваза* 'деревянные ворота', черенки для лопат, кетменей и топоров, седла, хомуты, деревянные кровати, игрушки для детей вроде детских арб и т. д.¹⁰⁰

Небольшая часть этих изделий производилась городскими ремесленниками, в частности арбы, лодки, джувазы, двери и подпорные столбы, рамы, различные черенки и другие столярные изделия. В таких городах, как Хива, где строили каркасные дома, плотники занимались также возведением деревянных остовов каркасных зданий. Здесь уже наблюдалось разделение труда среди плотников. Они получали за свою работу деньгами, а не натурой, как в кишлаке.

Наиболее интересным видом продукции деревообделочников как в городе, так и в кишлаке является арба. Местная арба известна под названием хивинской. Она сохраняет, как свидетельствуют исторические источники, древнейшие формы этого вида транспорта, распространенного в Средней Азии.¹⁰¹

О существовании транспорта, напоминающего арбу, в древнем хорезмском городе Юеянъ (Ургенч), принадлежащего малому кангюйскому владельцу, сообщает нам Н. Я. Бичурин по источникам, относящимся еще к VIII в.¹⁰² Источники отмечают, что «из всех тюркских владений

⁹⁵ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

⁹⁶ Материалы по районированию Средней Азии, кн. 2, ч. 2, Хорезм, стр. 82.

⁹⁷ Там же, стр. 85—86.

⁹⁸ Там же, стр. 87.

⁹⁹ Полевые записи №№ 13—15, 1952 г.; № 12, 15, 1953 г.

¹⁰⁰ Полевые записи №№ 13—15, 1952 г.

¹⁰¹ В. В. Бартольд. О колесном и верховом движении в Средней Азии. ЗИВАН, т. VI, Л., 1937, стр. 5.

¹⁰² Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 315.

только здесь есть воли с телегами. Торговые употребляют их в своих путешествиях по разным владениям». ¹⁰³

Хорезмская арба XIX в., которая почти без изменения дошла до нас, отличается от арб других районов Узбекистана по форме и по технике изготовления отдельных ее частей. Она значительно меньших размеров, чем, например, кокандская или ташкентская арба, ¹⁰⁴ при этом меньше не только диаметр колес, но и та часть, которая составляет основу арбы, называемую *кокрак* 'грудь'. Ободья хорезмской арбы делаются не из гнутого дерева, как в Ташкенте, ¹⁰⁵ а склеиваются и сбиваются гвоздями с широкими шляпками из 9 подогнанных друг к другу частей, ¹⁰⁶ причем эти гвозди служат своего рода шинами. *Арвакеш* хивинский 'возчик' располагается на передке, называемом *бусага* 'порог' или *занги* 'лестница', и рядом с ним иногда устраиваются 2—3 седека, тогда как в других районах Узбекистана возчики сидят в седле на спине лошади, впряженной в арбу, поставив ноги на оглобли.

Отличие хивинской арбы от других среднеазиатских арб отмечал еще А. Д. Калмыков: «Она меньше, уже, тяжелее, имеет более первобытный вид. Диаметр колес меньше, а обод и спицы шире; человек, который правит ею, сидит не на холке лошади, как в Туркестане, а на самой арбе, поставив ноги на оглобли». . . ¹⁰⁷ Кстати, первое описание этой арбы было сделано еще в 40-х годах прошлого столетия. ¹⁰⁸ Оно было целиком использовано М. Иваниным: «Колеса арб вышиною в сажень, обод шириною вершка в $1\frac{1}{2}$, а толщиной вершков 6. Спиц в колесе обыкновенно делается 18; толщина их с вершок; ступица толщиной в $\frac{1}{2}$ аршина; размер оси сходен с нашим». ¹⁰⁹ Если сопоставить хивинскую арбу, описанную в данном источнике, с современной, то можно увидеть, что она уже в течение более столетия не подвергается почти никаким изменениям.

Хорезмская арба отличалась от среднеазиатских еще тем, что на ее передок наносили резной орнамент, аналогичный по форме и названию верхней части деревянной колонны хорезмского дома и резным концом балок над воротами *хаули* — усадьбы. ¹¹⁰ «У всех этих частей, — пишет М. В. Сазонова, — общее название *боша*. Резьбой покрываются также четыре столбика, служащие для укрепления кладки на арбе». ¹¹¹

Как отмечает она, резной орнамент передка арбы различен для разных районов. При этом занги составляет комплекс с хомутом-дугой: поверхность занги и поверхность внешней части хомута покрываются резьбой одного и того же рисунка. ¹¹²

Техника изготовления арбы была примитивна. Мастера не имели специальных мастерских. Они работали преимущественно на заказ, и работа производилась в доме заказчика, который обеспечивал мастера необходимым сырьем и питанием. ¹¹³

¹⁰³ Там же, стр. 315—316.

¹⁰⁴ См.: Н. И. Габбин. Кустарные промыслы, т. II. Производство арб. Сб. матер. для статистики Сырдарьинской обл., т. VIII, Ташкент, 1900, стр. 223—247.

¹⁰⁵ Там же, стр. 228—229.

¹⁰⁶ М. В. Сазонова. К этнографии узбеков южного Хорезма, стр. 263.

¹⁰⁷ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 52.

¹⁰⁸ Журнал мануфактур и торговли, 1843, ч. II, кн. 1.

¹⁰⁹ М. Иванин. Хива и река Амударья, стр. 46 (примечание).

¹¹⁰ М. В. Сазонова. К этнографии узбеков южного Хорезма, стр. 263.

¹¹¹ Там же, стр. 263—266; на стр. 264—265 даны рисунки орнаментированных занги и хомута.

¹¹² Там же, стр. 266.

¹¹³ Полевые записи №№ 13, 14, 1952 г., см. также: Материалы по обследованию кочового и оседлого туземного хозяйства и землепользования в Амударьинском отделе Сырдарьинской области, вып. I. Ташкент, 1915, стр. 328.

Различные части арбы изготовляли из определенной породы дерева. Так *кипчак* 'ступицы', *тагта* 'ободья'¹¹⁴ делали из дерева караман (разновидность *Ulmus campestris*); передок и основу арбы с оглоблями и ось — из пирамидального тополя *бой-дарак*; *кийа*, или *кегей*, 'спицы' — из тополя *кийа-дарак*.¹¹⁵

Для изготовления одной арбы требовалось 30—35 рабочих дней.¹¹⁶ Инструментом, как и для всех енигчи, служила *яргы* 'большая пила', отличающаяся от русской столярной пилы тем, что ее зубья идут от середины в разные стороны, причем от краев к середине величина их постепенно уменьшается. Изготавливали пилы местные кузнецы из тонкого закаленного железа, насаживая ее перпендикулярно к плоскости ручек так, что во время работы она находилась в горизонтальном положении, а самое лезвие — в вертикальном. Подобная пила была известна и в других районах Узбекистана.¹¹⁷ Работали на ней 2 человека. Яргы употребляли при первоначальном распиливании дерева, а в мелких работах по распилке использовали *бчы* 'ножовки'. Другим своеобразным инструментом, распространенным до сих пор не только в Узбекистане, но и во всей Средней Азии, была *теша*, заменявшая в течение столетия ряд столярных и плотничьих инструментов, завезенных впоследствии из России (столярный топор, стамеска, рубанок и т. д.). *Теша* была инструментом универсальным. Она представляла собой особый род топора в виде мотыги, лезвие которого насажено перпендикулярно к ручке.¹¹⁸ *Теши* бывают различных размеров в зависимости от применения.

Работа *катта-теша* производится следующим образом: мастер кладет подготовленную для обработки балку или доску на землю на ровном месте, и затем, стоя, придерживая доску ногой, начинает срубить горизонтальную стружку, отодвигаясь по мере обтески назад вдоль обделываемого предмета. Стружки бывают толстые и длинные, а плоскость обработки получается ровная и гладкая, что зависит прежде всего от искусства мастера.

Интересно отметить, что об универсальности *теши* и ее преимуществах перед русским столярным топором писали исследователи, изучавшие ремесла Ташкента еще в конце XIX в. Например, Н. Габбин, говоря о производстве седел, пишет: «Работа тишой несравненно выгоднее работы топором как в отношении более экономного расхода силы, так и в отношении лучшей отделки поверхности». И дальше: «При отсутствии полного набора столярных и плотничьих инструментов вследствие дороговизны их *тиша* является незаменимым инструментом».¹¹⁹

Кроме этих инструментов, в деревообделочном производстве использовали *балта*, *амбир*, *токмак*, различные *кача* 'стамески', *ранда* 'рубанок', который, как и *фуганок*, был заимствован у русских плотников лишь после присоединения Хорезма к России.¹²⁰ Эти же инструменты употреблялись в производстве лодок и других изделий из дерева.

В начале XX в., по словам информаторов, появляется производство *пайтун* (от слова «фаэтон») легкой открытой коляски на рессорах, с двумя колесами, в которую впрягали одну лошадь. Мастера по изго-

¹¹⁴ В работе М. В. Сазоновой «К этнографии узбеков южного Хорезма» *ступца* называется *кунча*, а ободья *каснак* (стр. 267).

¹¹⁵ Полевая запись № 13, 1952 г.

¹¹⁶ Материалы по обследованию..., стр. 328.

¹¹⁷ Н. А. Кирпичников. Краткий очерк..., стр. 139; Н. И. Габбин. Кустарные промыслы, т. II, стр. 224.

¹¹⁸ Н. И. Габбин. Кустарные промыслы, т. I. Производство седел (ленчиков). Сб. матер. для статистики Сырдарьинской области, т. VII, Ташкент, 1899, стр. 5.

¹¹⁹ Там же, стр. 8, 9.

¹²⁰ Полевая запись № 15, 1952 г.

товлению пайтунов не включались в число арвачи-уста.¹²¹ Ввиду отсутствия материалов по данному производству приходится, к сожалению, ограничиться одним лишь упоминанием о нем.

Особенное место в деревообделочном ремесле XIX—начала XX в. занимает изготовление транспортных лодок (рис. 7) различных размеров, которое было известно даже в глубокой древности. Судя по археологическим данным, хорезмийцы занимались судостроительством еще в бронзовом веке. Об этом свидетельствует изображение парусного судна с двумя схематичными человеческими фигурами на нем, обнаруженное на буграх Беш-тубе, примерно в 20 км к югу от Нукуса.¹²² Правда, это «судно, своим профилем резко отличаюсь от современных ему амударьинских каюков (которые, впрочем, также чрезвычайно архаичны), скорее ассоциируется с изображением судов на памятниках архаического Египта».¹²³ Тем не менее несомненно, что производство каюков известно в Хорезме с древнейших времен.

В рассматриваемый период, особенно ко времени присоединения ханства к России, каючное производство играло исключительную роль в хозяйственной жизни страны; после же появления на Амударье русских судов оно постепенно сокращается. Вплоть до установления Советской власти в Хорезме в руках хорезмских мастеров находилась не только монополия на производство каюков, но и почти все каючное хозяйство Амударьи,¹²⁴ по которой в конце прошлого столетия плавало около 330 больших и средних и несколько сот малых каюков.¹²⁵ Уже в середине первой четверти XX в. это число почти вдвое уменьшилось, что связано, видимо, с появлением на Амударье русской флотилии. «Всех каюков насчитывается на реке (Амударье, — *И. Д.*) около 250», — писал И. С. Гулишамбаров в 1913 г.¹²⁶ Насколько было развито производство каюков в Хорезме, можно судить хотя бы по тому, что срок службы каюков дальнего плавания был 4—5 лет,¹²⁷ по истечение же этого срока необходимо было пополнять их число новыми.

Постройкой каюков занимались главным образом ремесленники родов Питняк, Ханки и Гурлен.¹²⁸ По грузоподъемности каюки делились на три разряда: большие — от 500 до 2000 пудов, средние — от 100 до 500, и малые — по 100 пудов.¹²⁹ Лодку длиной около пяти сажен и шириной около двух изготовляли за 40 дней.

Производство каюков в настоящее время совершенно прекратилось, и мы можем судить о технике их изготовления лишь по отдельным источникам, которые дают нам сравнительно более полный материал по данному вопросу, чем по другим отраслям ремесла.

Каюки изготовляли вручную и теми же примитивными орудиями, которыми пользовались енигчи. «Он (каюк, — *И. Д.*) построен, — пишет А. Михайлов, — не на основе данных физики, механики и строительного искусства, а по первобытному способу, выработанному опытом местных жителей...».¹³⁰

¹²¹ Полевая запись № 13, 1952 г.

¹²² С. П. Голстов. Древний Хорезм, стр. 75, рис. 14.

¹²³ Там же, стр. 76.

¹²⁴ А. Михайлов. Каючный промысел на Амударье. ТВ, 1908, № 212.

¹²⁵ П. Кузнецов. О Хивинском ханстве. С.-Петербургские ведомости, 1896, № 128.

¹²⁶ С. И. Гулишамбаров. Экономический обзор..., ч. 1—3, стр. 168.

¹²⁷ Гиршфельд, Галкин. Военно-статистическое описание Хивинского ханства, ч. I (приложение).

¹²⁸ А. Михайлов. Каючный промысел на Амударье. — Автор сообщает, что совершенно новый каюк работает на воде без ремонта два года.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же.

Следует отметить, что, несмотря на сокращение производства каюков в Хорезме после появления на Амударье русской флотилии, в каючном ремесле вводились некоторые усовершенствования. Ко времени присоединения ханства к России, как пишет М. Иванин, «руля и парусов не употребляли».¹³¹ Только в начале нашего столетия, согласно источникам, появляются большие четырехугольные паруса, руль и даже «гребки (весла, — И. Д.) с широкими лопастями и длинной жердью».¹³²

В состав енигчи входили также и резчики по дереву, искусство которых было не менее своеобразным, чем мастеров по изготовлению арб и каюков. Резьба по дереву как самостоятельная отрасль деревообделочного производства носила в себе художественные традиции многих поколений



Рис. 7. Хивинская лодка (рисунок начала XX в.).

искусных мастеров-резчиков. В археологических материалах, относящихся к эпохе древнего и средневекового Хорезма,¹³³ находим деревянные изделия с орнаментом.

Побывавший в Хиве в начале нашего столетия А. Д. Калмыков пишет, что «в одной отрасли промышленности сохранились и живы до сих пор традиции высокого и своеобразного искусства. Это — резьба по дереву и камню».¹³⁴ Число резчиков в Хорезме в это время было незначительным, все они жили в Хиве. По словам старого резчика, народного мастера Ата Палванова, в Хиве было всего три дюкана, которые находились в доме мастера.¹³⁵ Резчики работали только на заказ. Заказы делали преимущественно богатые люди за несколько месяцев до постройки какого-нибудь здания. Если имелась работа во дворце хана или у его приближенных, то резчики со всеми своими инструментами пере-

¹³¹ М. Иванин. Хива и река Амударья, стр. 50.

¹³² А. Михайлов. Каючный промысел на Амударье. См. также рецензию А. Н. Самойловича на статью А. Д. Калмыкова о Хиве, где Самойлович пишет, что хивинцы, «помимо парусов, пользуются для передвижения шестами, лямкой и веслами» (Живая старина, вып. 1, 1909, стр. 115); ТВ, 1908, № 219.

¹³³ С. П. Толстов. 1) Древний Хорезм, стр. 163, рис. 99; 2) Новые материалы по истории Хорезма, стр. 83; 3) Археологические работы Хорезмской экспедиции АН СССР в 1952 г. ВДИ, 1953, № 2, стр. 176—179, рис. 21—24; Н. В. Черкасова. Памятники резьбы по дереву в Хиве. КСИИМК, вып. XXVIII, 1949, стр. 115.

¹³⁴ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 58.

¹³⁵ Полевая запись № 11, 1953 г.

бিরались к ним и работали у них. Глубокой, иногда многоплановой резьбой они покрывали створки дверей и массивных ворот, подпорные столбы (колонны), стоящие на деревянных или мраморных базисах, с подбалками вверху колонн, поддерживающими карнизы айванов. Все они покрывались тонким растительным и геометрическим узором, образуя сложные и разнообразные композиции.¹³⁶ Сырьем для резчиков служили карагач и пирамидальный тополь. Калмыков сообщает также, что «в каждом хивинском доме, будь то частный дом или мечеть, есть непременно айван (балкон), поддерживаемый деревянными колоннами... Под ним деревянный, а по возможности каменный базис. Как колонна, так и базис покрыты удивительнейшей резьбой, превосходной по технике и замыслу. Такой же резьбой покрыты и двери. Орнамент этой резьбы напоминает отчасти плетение из ивовых прутьев. Попадаются и круглые розетки».¹³⁷

Некоторые буржуазные исследователи, например А. Л. Кун, отрицали самобытность этого искусства и приписывали его Ирану, умаляя роль хорезмийцев. Выдающийся русский художественный критик В. В. Стасов выступил в защиту богатого наследия народов Хорезма со статьей «Трон хивинских ханов», опровергнув попытки паниранистов приписывать искусство одного народа другому.¹³⁸ Он вспоминает о трех персидских тронах, находящихся в Оружейной палате и преподнесенных русским царям в разные времена: «Все три трона не имеют ничего общего с вашими хивинским треном, ни в общей форме, ни в деталях. Одно из главных отличий состоит в том, что означенные три трона русских царей не имеют никаких орнаментов и только украшены драгоценными камнями и эмалью, а хивинский трон сплошь покрыт великолепнейшей орнаментацией, воспроизводящей цветы и растения, преимущественно из свойственных Средней Азии».¹³⁹ В. В. Стасов подчеркивает, что более пристальное изучение местных памятников приводит к открытию в них разнообразных элементов собственно среднеазиатских, очень оригинальных и характерных; это особенно «ясно в орнаментистике, а затем и в очень многих архитектурных частях и подробностях — колоннах и капителях, и базах и т. д... И теперь я считаю возможным заявить о самобытности и оригинальности среднеазиатского искусства».¹⁴⁰

У резчиков по дереву, кроме упомянутых инструментов, имевшихся у енигчи, было еще около 10 видов инструментов, называемых калам и служивших для вырезывания различных узоров. Их изготовляли, по словам резчика Ата Палванова, местные кузнецы по заказу деревообделочников.¹⁴¹

* * *

Необходимо кратко остановиться и на других видах художественного производства. Это — резьба по ганчу и мрамору, искусством которой отличались хивинские мастера.¹⁴² Изделиями резчиков по ганчу украшались прежде всего дома богатых людей. Поэтому «албастровая от-

¹³⁶ См.: Б. В. Веймарн. Изучение орнамента Хивы XIV—XIX вв. КСИИМК, вып. XXVIII, 1949, стр. 110—114.

¹³⁷ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 58—59.

¹³⁸ В. В. Стасов. Трон хивинских ханов. Собр. соч., т. 1, отд. 1, СПб., 1894, стр. 81.

¹³⁹ Там же, стр. 865—866.

¹⁴⁰ Там же, стр. 861; см. также: Б. В. Веймарн. Изучение орнамента Хивы XIV—XIX вв., стр. 114.

¹⁴¹ Полевая запись № 11, 1953 г.

¹⁴² См.: Б. А. Денике. Архитектурный орнамент Средней Азии. М.—Л., 1939.

делка, равно как и разноцветные, иллюминированные потолки и узорчатые ниши встречаются в хивинских домах весьма редко».¹⁴³

Особенно богато резными украшениями отделывались ханские дворцы, построенные в XIX—начале XX в. и сохранившиеся до наших дней, например Таш-хаули, Куня-арк и дворцовые здания на Нурлавае, некоторые медресе и мечети.

«В Хиве из извести (гипса, — И. Д.) изготовляют разные вещи: известь бывает так крепка и прочна, что из нее изготовляют целые доски, полки, футляры для часов и многие другие разные вещи. Известь называется *аж*а (вернее, *хаджа*, — И. Д.). В богатых домах и у хана пол заливают ажой, и он делается крепок и гладок, его поливают летом водой, и он не боится ни сырости, ни жары».¹⁴⁴

Орнамент у гипсовых изделий был почти такой же, как и на деревянных резных предметах. Инструментами служили специальные ножки разной формы и размеров — *шутиргадан*, *мункар*, *марфеш* и т. д., изготовленные местными кузнецами. Ганч добывали в самом Хорезме, в частности в 30 км юго-западнее Хивы.¹⁴⁵ Этим делом занимались *хаджачи*.

Наиболее сложной и трудоемкой работой, требующей большого терпения и высокого искусства, была резьба по мрамору,¹⁴⁶ мастера которой составляли один цех с резчиками по дереву. Они занимались главным образом изготовлением орнаментированных базисов или колонн, но делали также из мрамора орнаментированные плоские блюда, иногда с надписью по краям, маленькие ступы с пестом для размельчения табака, чайники, казан, *шакаша* 'кувшины для приготовления кислого молока' и др. К сожалению, у нас нет ни прямых, ни косвенных данных об орудиях и технике производства, об условиях работы хивинских камнерезов. О недавнем существовании их свидетельствуют лишь изделия, хранящиеся в фонде Хивинского музея.

Следует отметить, что все эти отрасли декоративного художественного ремесла непосредственно были связаны со строителями каркасных зданий — *дилкар* (от искаженного слова *гилькор*, тадж. 'кладчик кирпича').

Дилкары жили во всех городах ханства, но особенно много их было в Хиве, где производились большие строительные работы. Здесь, по словам информаторов и по архивным данным, дилкаров насчитывалось свыше 100 человек.¹⁴⁷ В это число входили только мастера.

В отличие от других отраслей ремесла в строительном деле широко применялся наемный труд. В Хиве был рынок наемных рабочих *гулликчи-базар* 'базар поденщиков', который особенно оживлялся во время строительного сезона. С этого базара нанимали рабочих также и на полевые работы.

Дилкары работали по найму на строительстве, предпринимаемом государством. Они воздвигали минареты, дворцовые и общественные здания, но чаще всего строили жилые дома с замечательными айванами.

Во всем Хорезме в рассматриваемое время существовало два вида построек: *нигирик* 'каркасные' и *пахса* 'глинобитные'. «Первым родом построек, — пишет А. Кун, — изобилуют большие торговые центры,

¹⁴³ А. Л. Кун. Культура оазиса низовьев Амударьи. Материалы для статистики Туркестанского края, т. IV, 1876, стр. 243.

¹⁴⁴ Мирское слово, 1873, № 36.

¹⁴⁵ Г. М. И в а н и н. Хива и река Амударья, стр. 27; см. также: Г. Гельмерсен. Хива в нынешнем ее состоянии, стр. 115.

¹⁴⁶ А. Д. К а л ы к о в. Хива, стр. 58—59.

¹⁴⁷ Полевая запись № 39, 1953 г.; Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

как-то: Хива, Ханки и Ургенч, последними же — каждый уголок ханства».¹⁴⁸ В других городах из *чуб-кари* строили только навесы на базаре, лавки, айваны в домах и мечетях. В это время в архитектурном строительстве, в общем продолжавшем старые традиции, создается своеобразный «хивинский стиль». Основу его составляют упрощенные кирпичные формы и получившая широкое распространение «хивинская» расписная майолика.¹⁴⁹ Под влиянием передовой русской культуры появляется в архитектуре и новый стиль. Некоторые здания строятся с большими стеклянными окнами, выходящими на улицу, деревянным полом, с каминном или голландской печью, чего никогда не было до присоединения ханства к России. Новые виды строительства вызвали появление новых ремесел — жестяного и столярного дела. При этом сохранялись и старые архитектурные элементы в виде айванов навесов с резными колоннами, например постройки Нурлава и гарем Исфандияр-хана, а также здания городской больницы, аптеки, почты и телеграфа, построенные в начале XX столетия.

Сравнительно распространенным ремеслом в Хорезме было токарное дело *харрат*, снабжавшее ткачей необходимыми инструментами и удовлетворявшее потребности населения оазиса в предметах быта. Данная отрасль ремесла сосредоточивалась главным образом в городах и отдельных кишлаках, которые (как, например, кишлак Дургадик нынешнего Янгиарыкского района) начали специализироваться на ткачестве шелковых изделий.

Основными орудиями токарного производства были примитивный токарный станок, топор, рубанок, различные буравчики, лучковая пила, ножовка, теша, стамески.

Харрат преимущественно изготавливал *ийк* 'веретена', *чарх* 'прялки', *джик* 'ручные хлопкоочистители', *бешик* 'колыбели' и *чуклик* 'принадлежности к колыбели', *чили* 'курильные трубки', *оклав* 'скалки', ручки для бритв и молотков, отдельные части ткацкого станка, деревянные части точила, различные деревянные блюда и т. д.¹⁵⁰

Дерево для этих изделий приобретали на рынке. Колыбели делали из ивы, хлопкоочистители — из урючного и тутового (шелковичного) дерева, веретена — из прутьев. Все эти деревья росли в самом оазисе.¹⁵¹

Производство сит (мастера по изготовлению сит назывались *алакчи*) являлось также городским ремеслом. Сита разных размеров делали из ивового дерева и конского волоса. Из рук алакчи выходила также *тир* или *загама* — деревянная посуда вроде решета с деревянным дном для провеивания очищенного риса и других хозяйственных целей.¹⁵² Главными орудиями производства были типа, молоток, лучковая пила или ножовка, специальная машина для сгибания деревянных пластинок и др.

Центром производства сит в рассматриваемое время был город Хива, где этим ремеслом занималась целая улица, называвшаяся *алакчи ко-часи* 'улица мастеров сит'; название сохранилось и до наших дней.

В Хорезме было несколько мастерских по изготовлению гребенок. К сожалению, у нас нет ни письменных, ни полевых материалов по данной отрасли деревообделочного производства. Тем не менее археологи-

¹⁴⁸ А. Л. Кун. Культура оазиса..., стр. 241.

¹⁴⁹ См.: Б. Н. Засыпкина. Архитектура Средней Азии. М., 1948, стр. 134.

¹⁵⁰ Изображение и описание колыбели *бешик* и приспособлений к ней, деревянной посуды и домашней утвари см.: К. Л. Задыкина. Узбеки дельты Амударьи (ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 370—377, рис. 16, 18, 19).

¹⁵¹ Полевая запись № 6, 1952 г.

¹⁵² К. Л. Задыкина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 375, рис. 19.

ческие раскопки свидетельствуют, что гребенщики в Хорезме были даже в древнейшие времена.¹⁵³

Как мы видели, деревообделочное производство играло значительную роль в хозяйственной жизни Хорезма. Все отрасли его в городах носили мелкоотварный характер. Но здесь еще не было такого глубокого разделения труда внутри данного производства и выделения новых отраслей ремесла, как это наблюдалось в начале XX в., например, в Ташкенте, что свидетельствует о сравнительной отсталости деревообделочного производства Хорезма по сравнению с другими районами Узбекистана. По списку ремесел, который дает А. Диваев, в Ташкенте насчитывалось около 10 специальностей только по одному деревообделочному производству,¹⁵⁴ представлявших самостоятельные отрасли ремесла, тогда как в Хорезме такого разделения труда деревообделочников не наблюдается.

Однако развитие производительных сил под влиянием роста товарно-денежных отношений после присоединения ханства к России требовало дальнейшего разделения труда среди мастеров-деревообделочников, усовершенствования техники и орудий производства. Процесс этот происходил медленно, но закономерно.

Гончарное дело, производство тандыров и облицовочных строительных материалов

Традиция гончарного производства в Хорезме уходит своими корнями в глубокую древность. Гончарное ремесло там не только было широко распространено с древнейших времен, но и созданные хорезмскими гончарами изделия отличались большим мастерством изготовления. Удовлетворение потребностей широких слоев населения в предметах быта и развитие производительных сил еще на заре античной эпохи требовали отделения гончарного ремесла от земледелия, о чем свидетельствует массовый керамический материал, относящийся к античному периоду Хорезма.¹⁵⁵

Гончары в Хорезме конца XIX—начала XX в. назывались, как и в центральных районах Узбекистана, *кулал* или *хумбузчи*, а в Ташкенте еще — *хумданчи* (*хумдан* 'обжигательная печь').¹⁵⁶

Центрами производства гончарных изделий в Хорезме были кишлаки Каттаваг, Мадир и Багат, находящиеся на территории Янги-Арыкского района Хорезмской области. По словам мастера Артыка Якубова, с давних времен производством *бадия* — блюд славился также кишлак Хтай (Кипчакский район Каракалпакской АССР), лучшие блюда назывались *хтай бадияси* 'хтайское блюдо'. За ними следовало известное по красоте отделки *мадир бадияси* 'мадирское блюдо'.¹⁵⁷

Хотя гончарные мастерские можно было встретить в это время почти в каждом городе, все же имелись кишлаки, которые специализировались на производстве гончарных изделий, славившихся своим высоким качеством.

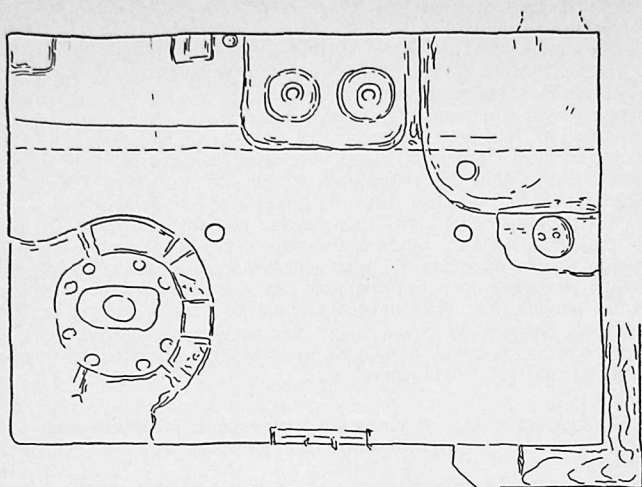
¹⁵³ См.: С. П. Толстов. Древний Хорезм, табл. 56.

¹⁵⁴ См.: А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

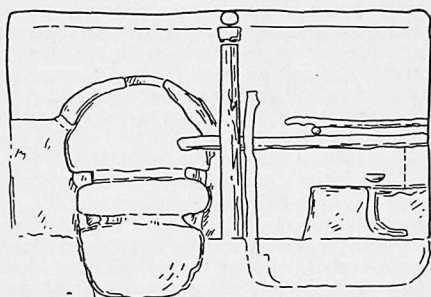
¹⁵⁵ С. П. Толстов. По следам древнехорезмийской цивилизации, стр. 118; см. также: М. Г. Воробьева. Керамика Хорезма античного периода; Н. Н. Вактурская. Хронологическая классификация средневековой керамики Хорезма.

¹⁵⁶ ТВ, 1901, № 33.

¹⁵⁷ Полевая запись № 4, 1953. — Об этом писал и Г. Гельмерсен: «В нескольких верстах от Ханки (видимо, имеется в виду кишлак Мадир, — И. Д.) находят очень хорошую красную глину, из которой готовится превосходная посуда...» (Хива в нынешнем ее состоянии, стр. 115).



а



б

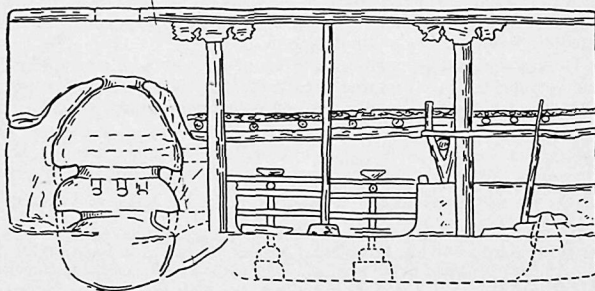


Рис. 8. Гончарная мастерская промкомбината «Учкун» в Хиве.

а — план; б — разрез.

В рассматриваемое время происходит разделение труда и внутри самого гончарного производства. Кишлаки Мадир и Каттаваг изготавливали главным образом блюда, причем первый отличался тем, что на блюда наносили тонкий растительный орнамент, переплетенный с геометрическим. Изделия гончаров Мадира и Каттавага не только реализовывали в самом ханстве, но и вывозили в Амударьинский отдел. Искусство орнаментации мадирских мастеров было настолько высоко, что хан при постройке больших зданий вызывал их в Хиву для украшения глазированным орнаментом строящихся памятников.



Рис. 9. Гончарные печи. На первом плане — сушка керамических изделий перед обжигом.

Производством больших сосудов занимались исключительно богатские гончары, снабжавшие своими изделиями окружающие районы.

Мастерская гончаров находилась в одной из построек хаули или возле нее во дворе. Гончарные печи, которых обычно было 2—3, располагались почти всегда вне жилого здания. Так как гончары большую часть своих изделий производили в теплое время года, то они трудились преимущественно на открытом воздухе. Так, в кишлаке Мадир, где гончарных мастерских было очень много, работали возле жилых помещений, во дворе; здесь же находились печи для обжига изготовленных изделий.¹⁵⁸

В настоящее время мастера работают в промкомбинате «Учкун» в Хиве. Мастерская их находится в одном из старых зданий медресе в специально выстроенном помещении (рис. 8), на описании которого мы и остановимся. По словам информаторов, эта мастерская такой же конструкции, как их строили лет 50 тому назад, и технология, т. е. процесс изготовления гончарных изделий, остался также без изменения.¹⁵⁹

Внутри мастерской имеются два гончарных круга, одна гончарная печь для обжига гончарных изделий зимой, а также примитивно сделан-

¹⁵⁸ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 90.

¹⁵⁹ Полевая запись № 3, 1953 г.

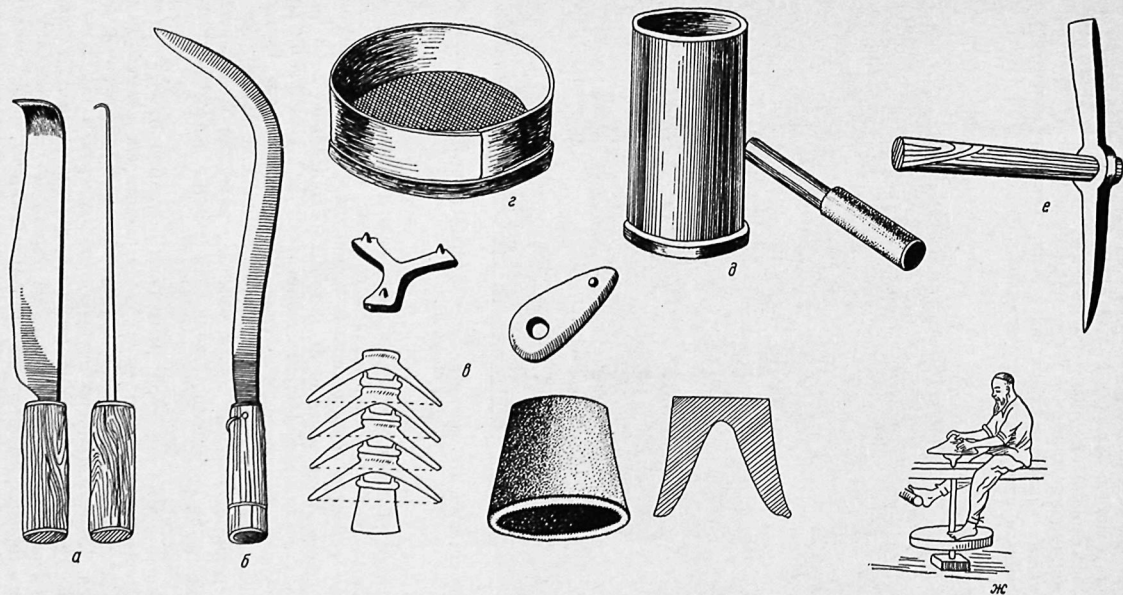


Рис. 10. Инструменты гончара.

а — эйди; б — серп для обработки нижней части больших сосудов; в — приспособления для установки блюд в печи при обжиге; г — сито; д — ступа с пестиком для размельчения глазури; е — кирка; ж — схематическое изображение работы гончара на кругу.

ная из бревен и хвороста *галак* 'полка' во всю длину помещения мастерской, обмазанная сверху глиной. На ней сушат гончарную посуду в холодное время года.

Во дворе мастерской находятся еще две печи, одна из которых имеет у основания вид куба и куполообразный верх, а другая форму (рис. 9) полушария. Топка и лаз для нагрузки проделаны в нижней передней

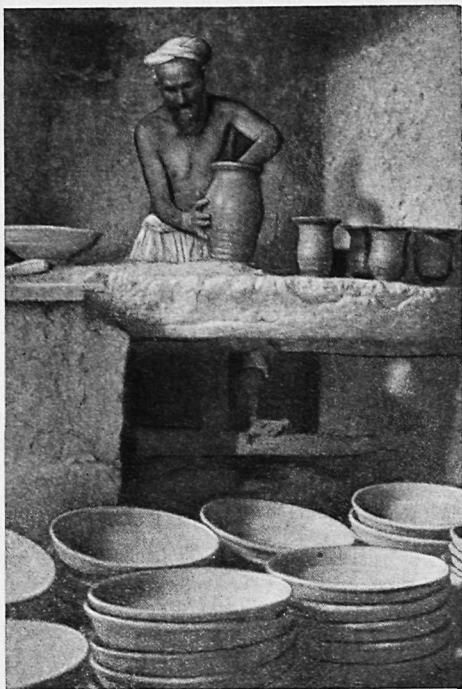


Рис. 11. Мастер за изготовлением кувшина на гончарном кругу.

части печи, где имеются два круглых больших отверстия, нижнее и верхнее, вокруг которых располагается концентрично (а иногда и беспорядочно вдоль стенки на выступах) несколько мелких отверстий для идущего от топки огня. Печи неодинаковы по размеру. В большой обжигают крупные изделия — *куви-купи* 'сосуды для сбивания масла' и *тагара* 'посуду для приготовления теста', в меньшей — мелкие.

Основным оборудованием мастерской является гончарный круг. Он состоит из двух досчатых кругов — нижнего большого *улы-кумач* (диаметр 90 см) и малого *кичи-кумач* (диаметр 26 см), соединенных наглухо вертикальным стержнем, нижняя часть которого покоится на каменной плите или бревне, а верхняя проходит под малым кругом через горизонтально положенную доску.

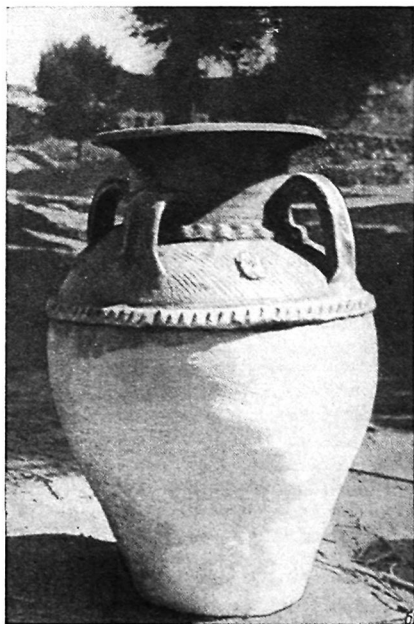
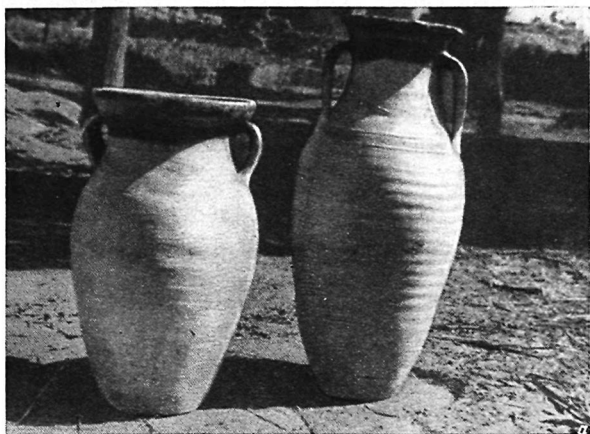


Рис. 12. Образцы изделий гончаров.
а — куза и шакаша; б — хум;

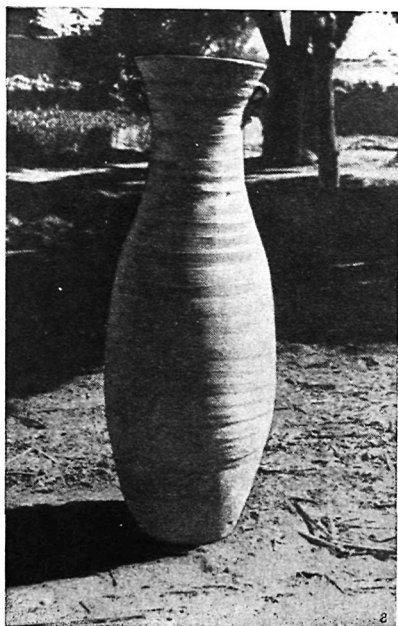
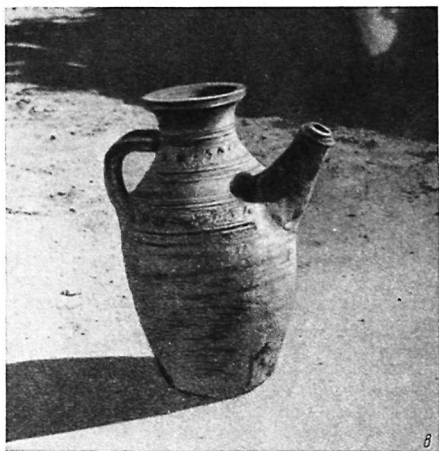


Рис. 12 (продолжение).
 « — ибрик; 2 — купи.

Кроме того, в мастерской имеются (рис. 10, а—ж) три различных по размеру чугунных котла, в которых готовят глазурь и краску, *дигирман* 'ручная мельница', урак для выскабливания нижней части кувшинов, купи и хумов, *эйди* 'специальный ножичек с согнутым кончиком для срезания на круг донышек блюд и чашек', *нассокы* 'маленькая ступа с пестиком', *капча* — 'маленькая хорезмская лопата', *сусах* 'деревянная ложка', *злак* 'сито' и кисточки для нанесения орнамента на блюда. Железные инструменты (ножик и серп) изготовляли местные кузнецы, а гончарный круг — енигчи по заказу гончаров. Жернова для дигирмана привозили с Султанбава (Султан-Уиздаг).¹⁶⁰

В одной мастерской, по словам информаторов, работали 4—5 человек: мастер, один или два ученика и два халпа¹⁶¹ (рис. 11).

Основным сырьем для производства гончарных изделий служит *ак-лай* 'белая глина', которую добывают поблизости. Сырье для поливы привозили с Султан-Уиздага, а также из песков Каракум.

Хорезмские гончары до 20-х годов XX в. изготовляли бадьи, хумы различной величины, сосуды для сбивания масла, сосуды для молока, огромные миски для приготовления теста, *даш-чра* 'светильники' и *гулям* 'горшки для цветов', *ибрик* 'кувшины для омовения', *дувак* 'горшки для детской колыбели', иногда детские игрушки и другие изделия. Часть из них продолжают делать и поныне (рис. 12, а—г).

По заказу богатых людей, которые устраивали по какому-нибудь торжественному случаю *той* 'большой пир', изготовлялись специальные плоскodonные, напоминающие большую тарелку чашки *той-таваги* или *потчайи*, количество которых достигало нескольких тысяч. Делали также чашки-пиалы, плоские и без ручек, о которых упоминает Калмыков.¹⁶² Почти все изделия покрывались поливой.

О производстве гончарных изделий в Хивинском ханстве к началу присоединения оазиса к России сообщает М. Иванов: в Хиве делают посуду большой величины и очень хорошую, прочнее нашей, и умеют наводить на нее поливу разных цветов.¹⁶³

Помимо медной окиси, для нанесения разноцветного орнамента использовали сурьму и *магил*;¹⁶⁴ из первой делали красную краску, из второй — черную. Голубую и темно-синюю получали из горной породы *лаживард* 'кобальта'. Мастера говорят, что она считалась самой лучшей, не имеющей примеси. Привозили ее из Оренбурга или Ташкента.¹⁶⁵ Но по источникам известно, что самаркандские гончары *лаживард* получали из Мешхеда.¹⁶⁶

Полива широко применялась в Хорезме также для облицовок больших дворцовых зданий, мечетей и медресе, которых в Хиве было очень много. О существовании этой отрасли ремесла в начале нашего столетия сообщают нам письма информаторов и Калмыков: «Другая изящная вещь, делаемая в Хиве, — это глазированные кирпичи... Они превосходны. Правда, постройки с такими кирпичами очень дороги и строятся редко, но искусство глазировки поддерживается производством глиняных кувшинов для воды».¹⁶⁷

¹⁶⁰ Полевая запись № 19, 1953 г.

¹⁶¹ Полевые записи №№ 3, 19, 1953 г.

¹⁶² А. Д. Калмыков. Хива, стр. 59.

¹⁶³ М. Иванов. Хива и река Амударья, стр. 49.

¹⁶⁴ Это горная порода, добываемая в районе Султан-Уиздаг.

¹⁶⁵ Полевые записи №№ 4, 19, 1953 г.

¹⁶⁶ См.: В. Развадовский. Опыт исследования гончарных и некоторых других кустарных промыслов в Туркестанском крае. Туркестанское сельское хозяйство, 1916, № 7, стр. 634.

¹⁶⁷ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 59.

Мастеров по изготовлению глазированных кирпичей называли *кашинчи*. Они входили в состав ремесленников-строителей. Кашинчи принимали участие прежде всего в строительстве общественных зданий — медресе, мечетей, дворцов. Если подобное мероприятие предпринималось самим ханом, то последний собирал лучших кашинчи со всего ханства.

Техника и орудия производства кашинчи были почти такие же, как и у гончаров. В отличие от последних кашинчи наносили орнамент не на одно изделие, например на какую-нибудь посуду, а на сотни облицовочных кирпичей, искусно связанных между собой нумерацией. Кроме того, кашинчи не нуждались в гончарном круге, но печь им была необходима.



Рис. 13. Изготовление тандыров.

Цвета красок и сырье для них у кашинчи и гончаров были одни и те же. Любимым цветом кашинчи, как говорит Калмыков, были «синий и белый; зеленого, желтого или совсем нет, или так немного, что на известном расстоянии сливается в общий синий или голубой фон».¹⁶⁸

Расписными глазированными облицовочными кирпичами хивинских кашинчи наиболее богато были украшены большой минарет около медресе Ислам-Ходжа (Ходжа-минар), построенный в 1910 г., громадный по размерам минарет у медресе Мадамин-хана¹⁶⁹ (строительство его началось в первой половине XIX в.), айваны и стены комнат и дворов Ташхаули, приемной Исфандияр-хана (ныне здания музея), построенной в 1906 г., и др. Ими исполнены также тимпаны арок и отдельные панно на стенах многих медресе. Изразцы имеют, как и резные изделия, специфический и довольно разнообразный узор, состоящий из крупного геометрического плетения, заполненного растительным орнаментом, или же из довольно сложных композиций мелкого растительного орнамента. Сырьем для полива облицовочных кирпичей служили те же составы, о которых мы говорили выше.

Следует, наконец, сказать, несколько слов о выделке *тандыр* 'печи для хлеба'. Они изготавливаются из гончарной глины способом налеха, на-

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ См.: Я. Г. Гулямов. Памятники города Хивы. Тр. УФАН СССР, сер. ист., археол., вып. 3, Ташкент, 1941, стр. 34—35.

поминающим способ возведения пахсовых стен зданий (рис. 13). Тандыры состоят из трех частей, каждую из которых, немного просушив, осторожно накладывают на другую. При этом мастер одной рукой прикладывает ко шву инструмент вроде круглой выпуклой наковальни, сделанный из обожженной глины, а другой рукой забивает шов с наружной стороны рифленой деревянной лопаточкой. Готовые тандыры просушивают на той же площадке, где их изготовляют, в течение 3—4 дней. Затем они уже считаются готовыми. Тандыры реализовывались на местном рынке и не являлись предметом вывоза. Каждый, кто покупал, устанавливал тандыр сам.

Ткачество, портняжничество, изготовление шуб и головных уборов

Ткачество по характеру сырья можно разделить на два вида: производство хлопчатобумажных тканей и шелковых. Первое в рассматриваемый период оставалось домашним ремеслом, обеспечивая прежде всего потребности семьи и заказчиков, а второе было связано непосредственно с рынком. Имеется еще характерное отличие: хлопчатобумажные ткани и изделия изготовляли только женщины, а шелковые — мужчины.

Несомненно в эпоху производственных отношений феодального типа сравнительно больше распространено и развито примитивное домашнее ремесло. Поэтому в конце XIX—начале XX в. в Хорезме широко было известно домашнее ткачество. Как свидетельствуют информаторы, и в кишлаке и в городе не было ни одного хозяйства без ткацкого станка, на котором выделявали бязь и алачу. Город отличался от кишлака только тем, что там работали главным образом на заказчиков-скупщиков, которых называли в Хорезме *чапан-фуруш* 'торговцы халатами'.¹⁷⁰

В домашнем ткацком ремесле не только изготовляли ткани, но и шили халаты из алачи, — производство, в котором также были заняты женщины, в отличие от центральных районов Узбекистана, где шитьем занимались мужчины и женщины. Спрос на хивинские халаты был очень высок. Ими снабжалось не только население ханства, но и соседние полуоседлые и полукочевые народы.¹⁷¹ Вот почему Хива считалась одним из наиболее крупных центров производства халатов во всей Средней Азии.¹⁷²

В домашнем ремесле пряжу изготовляли на *чарх*; затем сами ткачи красили пряжу в нужный цвет или отдавали в окраску *буйджи* — специальным красильщикам. Для придания хлопку очищали на ручном хлопкоочистителе. Изготовляли бязь и алачу на примитивном ткацком станке. Бязь шла на белье и подкладку, а из алачи шили халаты.¹⁷³

Нередко на гладкую бязь наносили цветной орнамент; этим занимались *читкар*ы 'набойщики'. Их инструментами были штампы, изготовленные резчиками по дереву. Этим производством славился город Ханки. Но *читкарчилик* 'набоечное дело' было известно также в Хиве, Ургенче, Хазараспе и Ташаузе.¹⁷⁴

¹⁷⁰ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

¹⁷¹ См.: А. Левшин. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832, стр. 43; Ф. А. Михайлов. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Ашхабад, 1900, стр. 74.

¹⁷² В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 531.

¹⁷³ В. Григорьев. Описание Хивинского ханства, стр. 131.

¹⁷⁴ Полевая запись № 2, 1952 г. — О набоечном производстве см.: М. В. Сазонова. К этнографии узбеков южного Хорезма, стр. 273—277.

Читкары работали дома в своей мастерской и были связаны с рынком только через скупщиков. Большинство читкаров в Хиве, по словам старого хивинского набойщика Рамана Машарипова, не имело мастерских и орудий производства и работало у богатого мастера. Так, в мастерской Нурла-читкара в Хиве при последнем хане работало 30—40 человек.¹⁷⁵ Нет сомнения, что эта уже не мастерская одного ремесленника, а более расширенное мануфактурного типа предприятие будущего капиталиста.

До набивки бязь красили в желтый цвет растительным веществом, называемым *бузгунч* 'фисташковые галлы, богатые танином'. После этого на желтый фон последовательно различными штампами наносили путем набивки необходимый орнамент.

Шелкомотальное производство и шелкоткачество были сосредоточены в основном в Хиве и Ханки.¹⁷⁶ Особенно славился производством шелковых изделий кишлак Дургадик (нынешний Ханкинский район), ставший специализированным центром данной отрасли ткацкого ремесла. В одном этом кишлаке производством шелковой пряжи и ткани ко времени революции занималось около 20 хозяйств.¹⁷⁷ По сведениям же информаторов, эта цифра вдвое больше. Старые мастера-ткачи из кишлака Дургадик Нурам Рузметов и Таджикибай Абдурасулов говорят, что в ханское время здесь насчитывалось около 100 домов; из среды владельцев этих домов свыше 50% были мастерами, а остальные работали у них подмастерьями.¹⁷⁸

Коконы приобретали в окружающих кишлаках, а иногда их привозили богатые купцы из Бухары, Ферганы, Коканда и Маргелана.¹⁷⁹ Производство шелка в Хорезме в 70-х годах XIX в. вследствие болезни шелкопичных червей сильно сокращается и только к 80-м годам начинает постепенно оживать.¹⁸⁰ В этом немалую роль сыграла учрежденная в Петро-Александровске (Турткуль) гренажная станция, откуда раздавали населению грену. К концу прошлого столетия в ханстве вырабатывалось в год до 300 пудов шелка, а к середине первой четверти XX в. — до 350 пудов.¹⁸¹

Внутри шелкового производства наблюдается разделение труда. Например, в Хиве среди ремесленников, изготавливающих шелковые нити и ткани, имелось несколько специалистов: *пиллакаш*, или *чарханчи* 'мастера, работающие по размотке коконов'; *нейчавар* 'мастер, вертящий колесо чарханы и регулирующий наматывание нити на большие нейча' (эта специальность — подсобная к первой и нейчавар — ученик пиллакаша); *чартаб* 'мастера, работающие на приспособлении для кручения шелка', называемом *чархбеца* и *таучарха*; *джаммаб* 'ткач'.¹⁸²

Среди джаммабов также встречались отдельные специалисты, считавшиеся самостоятельными, например *бабчи* (в ткачестве шелковых изделий) 'мастер, занимавшийся только перематыванием шелка'.

Мастерские как пиллакашов, так и джаммабов находились дома. В каждой из них работало в среднем 7—8 человек.¹⁸³ В Дургадике у отдельных мастеров было несколько ткацких станков, на которых труди-

¹⁷⁵ Полевая запись № 2, 1952 г.

¹⁷⁶ В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 532.

¹⁷⁷ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 92.

¹⁷⁸ Полевые записи №№ 20—21, 1953 г.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ П. Кузнецов. О Хивинском ханстве.

¹⁸¹ С. И. Гулишамбаров. Экономический обзор..., стр. 170.

¹⁸² Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, этнографические материалы по Хорезму, запись Л. Потапова, 1930, тетр. V.

¹⁸³ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 93.

лись наемные мастера. Как сообщают информаторы, в шелкоткацком производстве больше, чем в какой-либо другой отрасли ремесла, применялся наемный труд квалифицированных мастеров. Рабочий день последних длился 12 часов, труд их оплачивался сдельно.¹⁸⁴

Оборудование мастерских было небогатым. В шелкомотальной мастерской находилось несколько казанов, вмазанных в специальные очаги, и колеса со шпульками для наматывания шелковой нити. Имелись также сосуды для крашения.

Для шелка употребляли растительные краски, но к началу нашего столетия в Хорезме проникли анилиновые краски, гораздо более низкого качества, но более дешевые. Видимо, их привозили из центральных районов Узбекистана, где они в первом десятилетии XX в. стали широко применяться в производстве шелковых изделий.¹⁸⁵

Шелковые изделия окрашивались и орнаментировались самими джаммабами. Изготавливали они *турма* 'шелковые ткани', *мадалибелваг* 'кушаки', платки и шали. Из шелковой ткани, как и из алачи, шили халаты и белье.

Портняжничеством, как указывалось выше, занимались женщины. Оно входило в домашнее ремесло. Шили вручную. Швейные машины фирмы «Зингер» впервые появляются в Хорезме в 1907—1910 гг. Портных до появления швейной машины называли *тикучи*, а затем в оборот входит выражение *машинчи*. Впервые шитье халатов *чапан* на швейной машине началось в Ургенче, и изделия ургенчских портных быстро распространились по оазису. В Хиве это нововведение встретило протест со стороны религиозных деятелей. По словам старого хивинского машинчи Исмаила Ваисова, при Мадраим-хане те, которые работали на швейной машине, преследовались, их считали «неверными».¹⁸⁶ Однако, несмотря ни на какие препятствия духовенства, в первой четверти XX в. портняжничество на швейных машинах распространилось во всем ханстве и стало новой самостоятельной отраслью ремесла. Забегая немного вперед, скажем, что машинчи даже образовали особый цех во главе со своим патроном.

В Хорезме занимались также производством шуб и мужских головных уборов. Изделия хорезмских *постындоз* — мастеров по изготовлению шуб мало отличались от продукции других районов Узбекистана,¹⁸⁷ но изделия *тельпакдоз* — шапочников были весьма своеобразными. В начале нашего столетия меняется и название шапочников. Если их в прошлом веке называли тельпакдоз,¹⁸⁸ то в XX в. они именуются *чугурмадоз*.¹⁸⁹ Особенности данной отрасли ремесла отмечал еще В. В. Бартольд.¹⁹⁰

Шапочников и мастеров по изготовлению шуб было много в Хиве: встречались они и в других городах. Их мастерские находились дома; в них работало по несколько человек. По словам старого постындоза Абдуллы Куязова, было немало дюканов, где 5—7 человек работали у одного богатого мастера.¹⁹¹

¹⁸⁴ Полевая запись № 20, 1953 г.

¹⁸⁵ См.: В. Развадовский. Опыт исследования..., стр. 256.

¹⁸⁶ Полевая запись № 44, 1953 г.

¹⁸⁷ См.: А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

¹⁸⁸ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

¹⁸⁹ См.: Живая старина, вып. 1, 1909, стр. 113; Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 91.

¹⁹⁰ См.: В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927, стр. 34. — О самобытности производства шуб и шапок в некоторой мере свидетельствует еще и то, что покровителем тех и других считался Палваншир, могила которого находится в Хиве.

¹⁹¹ Полевая запись № 43, 1953 г.

Орудия производства как у шапошников, так и постындозов были весьма несложными. Постындоз имел *ям* 'специальное приспособление с пестом для обработки шкур', *чаяз* — выкройку из кожи, *гараи* 'черпак' иголки и ножницы.¹⁹² У шапочников было почти то же самое, за исключением *ям*; кроме того, они имели деревянную болванку для сушки изготовленных шапок.¹⁹³

Необходимое сырье (шкуры, соль, муку, дратву и т. д.) мастера приобретали на месте. В производстве шапок за время после присоединения ханства к России в Хорезме произошли некоторые изменения. Если раньше узбеки носили высокие шапки, расширяющиеся кверху, то спустя 35—40 лет, как пишет Самойлович, форма их меняется и напоминает придавленную сверху *чоурма* — шапку туркмен-помудов'.¹⁹⁴ Видимо, с этим связано и изменение названия шапочников, о котором говорилось выше.

В Хиве были и тюбетеечники. К сожалению, об этой отрасли ремесла в источниках имеются лишь редкие и несущественные упоминания. Однако известно, что изготовление тюбетеек в рассматриваемое время не только существовало, но и развивалось. Самойлович сообщает, что «вместе с формой шапки переменилась и форма тюбетейки, которая из высокой и остроконечной обратилась в чашкообразную».¹⁹⁵ Хорезмская тюбетейка не покрывалась цветной вышивкой, как в других районах центрального Узбекистана. Украшением служил только помпон, который пришивался с края тюбетейки.

Нет у нас также сведений о хорезмской вышивке, которая если и была, то, по-видимому, принадлежала к числу домашних ремесел и занимались ею женщины.

Кожевники и производство изделий из кожи

Одной из самых крупных отраслей ремесленного производства в Хорезме в рассматриваемое время была кожевенная. Она сосредоточивалась главным образом в Ханках, Ургенче и Хиве. Эта отрасль ремесла перерабатывала в огромном количестве поставлявшееся преимущественно скотоводческим населением сырье. По данным анкетного опроса, произведенного в первые годы после Хорезмской революции (до 1923 г.), во всем южном Хорезме насчитывалось примерно 300 кожевенных дюканов.¹⁹⁶ Почти четвертая часть их находилась в Ханкинском районе.¹⁹⁷

В Хорезме отдельные кишлаки специализировались на производстве изделий из кожи. В кишлаке Сарапаян было около 30 хозяйств, которые занимались исключительно кожевенным делом (и немного земледелием).

Кроме того, в Ханках было большое кожевенное предприятие, организованное в начале XX в., по данным информаторов, русским комиссионером Алешиним.¹⁹⁸ По размеру работ оно, как и некоторые другие, напоминало типичное капиталистическое мануфактурное предприятие. Местное население называло его *талатин-завуд* 'завод по изготовлению

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 91. См.: Живая старина, вып. I, 1909, стр. 113.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 86.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Полевая запись № 25, 1953 г.; Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 87. — Автор пишет, что «работавшие в этот период в Ханках два кожевенных „завода“ по существу отличались от дюканов — мелких мастерских по производству кожи — только большим числом обслуживающих».

кожи, что также подтверждает наше предположение. Как сообщают старые ханкинские ремесленники, за два месяца завод Алешина обрабатывал около 1800 шкур крупного рогатого скота. Здесь одновременно работало около 20 больших (3 м высоты и 2,5 м в диаметре) деревянных чанов-зольников, куда помещалось огромное количество шкур (по 80—100 в каждый).¹⁹⁹

На заводе мастера и подмастерья получали зарплату ежемесячно, но дифференцированную — труд подмастерьев оплачивался ниже, чем труд мастера.

Вторым крупным центром кожевенного производства был Новый Ургенч, где насчитывалось свыше 30 больших и малых предприятий, вырабатывающих *талатин* 'заводскую кожу'.²⁰⁰ Крупнейшим из них был завод Салимджанова. Здесь имелось около 80 больших чанов, в которые помещалось в общей сложности 8—9 тыс. шкур. Предприятие Салимджанова, где работало 80 человек, выпускало в день по 100—180 штук хорошей подошвенной кожи.²⁰¹ Некоторые процессы здесь были механизированы.

По словам ургенчских кожевников, в Ургенче в начале XX в. труд в кожевенном производстве был разделен. Помимо упомянутых предприятий по выделке заводской кожи, были мастерские, где обрабатывали мягкие кожи и *чарм* 'сыромятину'. Кожевники, работающие в них, делились на *сахтлянгар* 'мастера по выделке кожи для ичиг и водоносных мешков'; *чармазар* 'мастера, производившие сыромятную кожу', и *мешигар* 'мастера по изготовлению замши из бараньих и козлиных шкур'. Это были мастерские мелких производителей и в Ургенче их насчитывалось очень много.

В Хиве только два сравнительно больших предприятия вырабатывали талатин; владельцами их были богатые кожевники Абдикаримбай и Маширипбай.²⁰² Остальные дюканы принадлежали мелким производителям. Техника производства в них оставалась в основном примитивной.²⁰³ Главное оборудование мастерской состояло из 2 чанов, 2 коптильных печей и 2—3 скребл.²⁰⁴ Орудия производства изготовлялись на месте. Из материалов, кроме кожевенного сырья, употреблялись соль, известь и дубильные вещества, которые добывали в Хорезме.

Необходимо отметить, что кожевенное производство в начале XX в. переживает сильный упадок, так как из России ввозится большое количество заводских изделий. В годы первой мировой и гражданской войн торговая связь Хорезма с оренбургским рынком порывается. Однако ввиду увеличивающейся потребности в кожаных изделиях местное производство кожи переживает некоторый подъем. И все же на крупных предприятиях путем усовершенствования техники производства делается попытка выпускать изделия, подобные заводским. Поэтому такие предприятия и получают названия талатин-завуд. Но главным изделием большинства из них оставалась чарм, которая изготовлялась трех сортов — из кожи быка, коровы и телянка.²⁰⁵

Наибольшего расцвета кожевенное производство как по числу обслуживающих его лиц, так и по количеству выпускаемой продукции достигает в 1918—1922 гг. Кожевники обеспечили необходимым сырьем ма-

¹⁹⁹ Полевая запись № 25, 1953 г.

²⁰⁰ Полевая запись № 40, 1953 г.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Полевая запись № 9, 1952 г.

²⁰³ См.: И. Авдакушин. Санитарный обзор..., стр. 160.

²⁰⁴ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 8.

²⁰⁵ Фольклорный Архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897,

стеров по производству обуви. Обувщиков можно было встретить во всех городах Хорезма, но преимущественно они были сосредоточены в упомянутых выше центрах кожевенного производства.

Можно выделить 3 специальности: *адикчи* 'сапожник', *массидоз* 'мастер по производству ичигов' и *каушдоз* 'мастер, изготавливавший национальные галоши'. Сапожники шили преимущественно *ак-адик* 'мужские высокие сапоги местного покроя с заостренными и загнутыми вверх носками'.²⁰⁶ Н. Залесов в середине XIX в. писал, что хивинцы носят «особой формы сапоги, сшитые из белой кожи, у которых высокий каблук имеет размеры не больше гроша, а к концу носка пришит узенький ремешок, торчащий наподобие мышиного хвостика».²⁰⁷ Этот фасон считался весьма старым, сохранившимся в Хорезме с давних времен. Особенностью его является то, что *пошивка* производится лицевой стороной кожи внутрь, а снаружи сапог имеет вид необработанной кожи.²⁰⁸

Орудиями производства сапожников были *кава* 'чугунный инструмент вроде песта', *кашкарт* 'серпообразный нож', *газан* 'специальный ножик', *чунгараи* 'ножик, напоминающий стамеску', *улги* 'выкройка', *инна-биш* 'игла, шило' (рис. 14, а—и). В качестве материала употребляли кожу — юфть и чарм, *мих* 'гвозди', *срыш* 'растительный клей', *кара-мум* 'вар' и *нах* 'дратву'.

Мастерская находилась в доме мастера, в ней работало от 5 до 10 человек в зависимости от состоятельности ее владельца, из них 4—5 человек — по найму.²⁰⁹

Следует отметить, что для изготовления обуви широко применялся наемный труд ремесленников, лишенных орудий производства.

Монополия по выделке сапог принадлежала Хиве и Ханкам. Центром производства *кауш* 'галоши' и *масси* 'ичиги' считался Новый Ургенч, где мастер в начале 20-х годов XX в. было больше, чем в Хиве (173 человека).²¹⁰

Производство *кауш* было довольно разнообразным. По данным Архива хивинских ханов, в Хиве были 3 специальности *каушдозов*, изготавливающих татарские *кауши*, *кауши* из русской кожи и цветные *кауши*.²¹¹

Орудия производства *каушдозов* были в основном такие же, как у *адикчи*. Отличие имела лишь колодка. Кроме того, *каушдозы* сами вытачивали из ивового дерева *укча* 'каблуки'. Орудиями для этого служили плотничьи типа, *чункапан* 'специальный ножик для разрезания дерева на отдельные пластинки' и *гулвур* 'острая стамеска для придания правильной формы каблукам'. На готовые изделия мастер горячей стамеской, а также *дарзимал* 'специальный инструмент вроде утюга' наносил *наки* 'узор'. *Кауш*, будучи еще на колодке, окрашивался в черный цвет. Краску эту варили из гранатовой корки и кусочков *зак* — горной породы, привозимой из Мазандарана; ее покупали на базаре.²¹² Вся наружная поверхность *кауша* нередко покрывалась лаком и узором (рис. 15, а—в).

Как указывалось выше, Хорезм, находясь в тесной экономической связи со скотоводческими и полускотоводческими народами, не только перерабатывал получаемое от них сырье, но и снабжал их конской

²⁰⁶ См.: Материалы по районированию Средней Азии, кн. 2, ч. 2, Хорезм, стр. 84.

²⁰⁷ Н. Залесов. Письмо из Хивы. Военный сборник, 1859, № 1, стр. 493.

²⁰⁸ См.: Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 88.

²⁰⁹ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XIV.

²¹⁰ См.: Материалы по районированию Средней Азии, кн. 2, ч. 2, Хорезм, стр. 86.

²¹¹ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

²¹² Фольклорный Архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. I.

упряжью, седлами, уздечками и другими кожаными изделиями. Безусловно было налажено шорное производство. Однако мы не располагаем данными ни литературных источников, ни полевых этнографических материалов о развитии этой отрасли ремесла в южном Хорезме конца XIX—

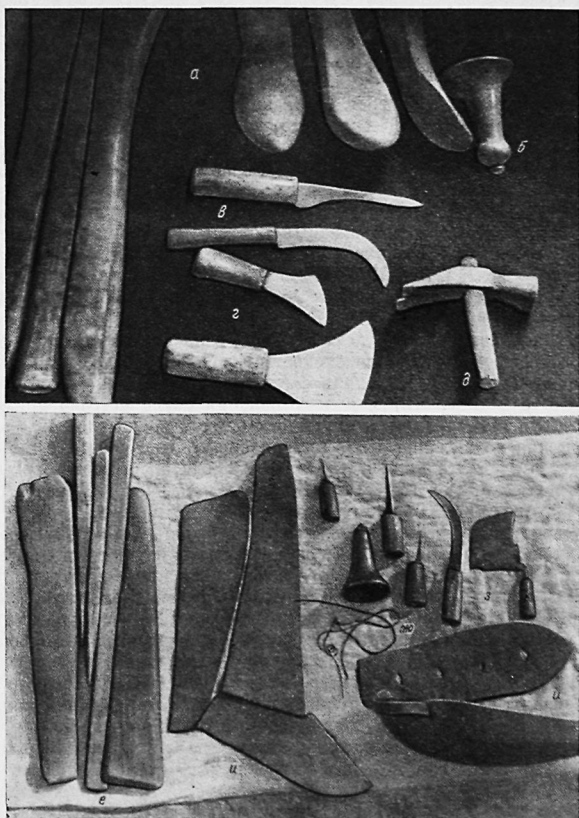


Рис. 14. Инструменты сапожников (экспонаты Хивинского историко-революционного музея).

а — колодки для сапог; б — кава; в — газан и кашкарт; г — чуптараш; д — молоток; е — колодка для ичига; ж — шилья, игла и кава; з — кашкарт и чуптараш; и — выкройки.

начала XX в. В настоящее время в городах Хорезмской области трудно найти старых шорных мастеров, так как область снабжается шорными изделиями заводского производства.

Нам известно, что шорников называли *сарраш* и их было много, особенно в Хиве.²¹³ Здесь же сосредоточивалось значительное число еначи

²¹³ Полевая запись № 37, 1953 г.

и тагдичи, занимавшихся изготовлением *даллик* 'маленькие седелки', *ёна* 'попона для лошадей' и *тагди* 'войлочные потники с вышивкой'. Сырьем для них служили чарм, кошмы, *курна* 'старые одеяла' и дратва. Иголлка, шило и ножицы были единственными орудиями производства еначи и тагдичи.²¹⁴

И все же кожевенное производство в Хорезме было развито слабее, чем в других районах Узбекистана. Это видно в первую очередь из того,



Рис. 15. Образцы изделий сапожников.

а — местный сапог ак-адик; б — маassi; в — кашу.

что в районах, находившихся под непосредственным влиянием русского капитала, в частности в Ташкенте, разделение труда внутри кожевенного ремесла пошло дальше, чем в Хорезме.²¹⁵

Производство кошм, мыла и прочие мелкие ремесла

В быту широких слоев населения Хорезма важную роль играла кошма, заменяя не только мебель в доме, но нередко и постель. Кошмы составляли необходимую принадлежность каждого жилища как в городе, так и в кишлаке. Производством кошм занимались главным образом в городах, и мастеров по их изготовлению называли *кигизчи*, а продавцов кошм — *кигиз-фуруш*.²¹⁶ Мастерские кигизчи находились дома. В них работало, по словам старого ханкинского мастера Худайбергена Якубова, по 5—6 человек.²¹⁷ Некоторые богатые мастера имели даже несколько дюканов.²¹⁸ Кигизчи пользовались чрезвычайно примитивными орудиями и способами производства.

Кошмы бывали белого, серого, черного цветов и разноцветные с орнаментом. Особенно ценили плотные, толстые кошмы белого цвета, которые назывались «кашгарскими».²¹⁹

В Хивинском ханстве в начале XX в. было развито ковровое и паласное производство.²²⁰ Им занималось туркменское население, живущее вне городов.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ А. Диваев. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента.

²¹⁶ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 138.

²¹⁷ Полевая запись № 26, 1953 г.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ В. П. Масальский. Туркестанский край, стр. 528.

²²⁰ См.: А. И. Дмитриев-Мамонтов. Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Среднеазиатской и Ташкентской. Изд. 6. СПб., 1913, стр. 149.

В городах из шерсти и конопли вили ручную *аркан* 'веревка'. Вережка ссучивалась из трех тонких бечевек на *чигырышик* 'специальный крутильный станок', на котором работали 2 человека.²²¹

Немало было в Хорезме мастеров по изготовлению мыла и свеч. Они числились еще в 60-х годах XIX в. в именном списке ремесленников Хивы под названием *сабунчи* и *шамчи*.²²² В одной только Хиве, по данным информаторов, во время правления Мадраим-хана работало 40 мастеров-сабунчи, из которых 32 имело свои дюканы, а 8 занималось продажей изделий.²²³ В одном дюкане работали 2 человека.

Кроме Хивы, сабунчи жили в Ургенче, Ташаузе, Хазараспе. Орудием производства у них служили 3—4 чугунных котла различного размера, лопата, шест и несколько ведер. В качестве материала употребляли *ак* 'известь', *ашкар* 'поташ', жир — внутреннее сало животных и растительное масло, соль и дрова, которые добывались на месте. Мыло сбывали в самом ханстве.²²⁴

Мыловары делали также и салные свечи, производство которых было новым, появившемся только во второй половине XIX в. Г. Гельмерсен в 1840 г. писал, что «свечей в Хиве не знают и вместо их употребляют масло, как в ночниках».²²⁵

В производстве пищевых продуктов особое место занимали кондитерские изделия, называемые *ширапазлик* (от узб. *шира* — 'сладость'). Центрами кондитерского производства Хорезма в конце XIX—начале XX в. были Ургенч и Хива. Но встречалось оно и в других городах, например в Ханках и Ташаузе. *Ширахана* 'мастерские ширапазов' находились дома; в них работало 4—5, иногда 10—12 человек.²²⁶

Оборудование ширахана было не очень богатым. В ней имелись большие, разной формы чугунные котлы, медные тазы, деревянные мешалки, весы и привозимые из России машины для приготовления монпасе.²²⁷ Было несколько сортов кондитерских изделий: *халва* (с кунжутом), разные виды конфет — *печак*, *пешмяк*, *пукул*, к праздникам — *нишала* (взбитые белки с сахаром), *мурабба* (варенье), монпасе, а также *нават* 'леденцы', самый распространенный вид конфет.

Описываемое ремесло было известно в Хорезме с давних времен, и опыт изготовления местных сладостей переходил из поколения в поколение.²²⁸ Изделия сбывались на местном базаре самим же ширапазом с помощью одного из членов его семьи.

Сырьем для производства кондитерских изделий до присоединения ханства к России служил сок винограда, выжимавшийся специальными приспособлениями, а после присоединения — ввозимый из России сахар заводского производства.²²⁹

Из винограда в Хиве еще с древних времен изготавливали *шараб-заиб* 'натуральное вино' и *сирка* 'уксус'.²³⁰

Много было в Хиве *нанвай* 'хлебопеки'. По данным рукописей, хранящихся в фондах Хивинского музея, в Хиве нанваев ко времени хо-

²²¹ Материалы по обследованию... стр. 330.

²²² П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

²²³ Полевая запись № 42, 1953 г.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Г. Гельмерсен. Хива в нынешнем ее состоянии, стр. 109.

²²⁶ Полевая запись № 33, 1953 г.

²²⁷ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 89.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Полевая запись № 33, 1953 г.

²³⁰ С. И. Краузе. О хивинском земледелии. ИРГО, 1874, т. X, вып. 1, стр. 45.

резмской революции насчитывалось свыше 100 человек.²³¹ Они пекли лепешки в тандырах.

В городах Хорезма, как и во всей Средней Азии, было широко распространено употребление наркотических средств и *насвай*, или просто *нас* 'табак', закладываемый под язык. Изготавливали его промышленные им *насвайчи* из *нас тамак* 'местное табачное растение' путем размельчения в специальной ступе и смешивания табачного порошка с золой определенного топлива. *Тирык* и *банг* (наркотики, приготовленные из сушеных и измельченных головок опийного мака и соцветий конопли) употребляли с чаем или для курения.

По всему Хорезму, как в кишлаках, так и в городе, было распространено маслобойное производство. *Джуваз* 'маслобойное предприятие' было особенно много в Хиве и Ташаузе. В период правления последнего хана, как сообщил старый маслобойщик Маткарим Джанибеков, в Хиве насчитывалось около 200 джувазов, в Ташаузе число их достигало 100.²³² Возможно, эти цифры и преувеличены, но они не лишены основания, потому что, согласно именному списку хивинских ремесленников, в Хиве еще в начале второй половины XIX в. одних только владельцев джувазов, которые должны были платить налоги, было 83 человека.²³³ Вероятно, сюда не вошли маслобойщики, по тем или иным причинам освобожденные от податей, а также ученики и наемные рабочие.

Джуваз представляет собой огромную ступу с большим бревном внутри ее (пест), приводимым во вращательное движение силой лошадей или верблюдов; пест своей тяжестью давит на семена и, раздробляя их, выжимает масло.²³⁴

Джуваз как маслобойное орудие изготавливали местные енигчи из карагача, ивы и тутового дерева.²³⁵

Сырьем для производства масла служили семена конопли, льна, кунжута, иногда мака, дынь и арбузов. После присоединения ханства к России, когда стало широко развиваться хлопководство, масло добывали из хлопковых семян.

Распространены были в Хорезме мукомольни и рисорушки. Несмотря на то что мукомольни и ступы для толчения риса имелись почти в каждом обеспеченном доме, в больших городах (Хива, Ургенч) были люди, специально занимавшиеся мукомольным делом. В этих мукомольнях использовалась сила животных в отличие от других районов Узбекистана, где ступы и мельницы приводились в движение силой воды. Мельничные жернова производили в Хорезме камнетесы из камня, привезенного с Султан-Уиздага.

Рис очищали на примитивных толчеях ручным способом. Незначительное место в ремесленном производстве занимало плетение циновок. Их выделяли преимущественно женщины и дети, а мужчины заготавливали материал — камыш по берегам рек, арыков, озер.²³⁶

Все эти виды ремесел носили характер мелкого производства и по сравнению с отраслями, описанными нами в других разделах, играли второстепенную роль в экономической жизни городов Хорезма конца XIX—начала XX в.

²³¹ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

²³² Полевая запись № 12, 1953 г.

²³³ П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 139.

²³⁴ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 92.

²³⁵ Полевая запись № 12, 1953 г.

²³⁶ См.: В. Балков. Кустарно-ремесленная промышленность Средней Азии, стр. 46.

Как указывалось выше, большинство городов Хорезма в рассматриваемое время, будучи центрами ремесленного производства, снабжало окрестное земледельческое население необходимыми предметами через рынок, где сбывали свои изделия как ремесленники, так и земледельцы.²³⁷ Хорезмский базар представлял собой обнесенный стеной участок с крытой улицей и лавками внутри.²³⁸ Лавки принадлежали ремесленникам и отдельным торговцам, которые открывали их 1—2 раза в неделю, в базарные дни. Столичный, т. е. хивинский, базар состоял из двух узких улиц шириной в сажень с лавками и площадками, куда пригоняли скот.²³⁹

Более подробную характеристику хорезмского базара начала XX в. дает нам А. Д. Калмыков. По его словам, базары — это небольшое укрепление с зубчатой стеной, внутри — крытая улица с лавками по обеим сторонам, где, кроме лавочников и ремесленников, других жителей нет.²⁴⁰ Из дальнейшего высказывания видно, что это относится главным образом к сельским местностям или маленьким городам. В больших городах базары представляли собой крытые ряды улиц, и некоторые лавки торговали каждый день. «Базарные дни, — пишет А. Д. Калмыков, — бывают в Хиве по понедельникам и четвергам, в Ханках — по пятницам и вторникам, в Ургенче — по воскресеньям и средам, в Хазараспе — по пятницам».²⁴¹ Это позволяло скупщикам всю неделю производить торговлю то в одном, то в другом городе ханства, что способствовало проникновению торгового капитала во все уголки Хорезма.

Если лавка принадлежала непосредственно мастеру-ремесленнику, то она часто служила и мастерской, и местом торговли. Об этом свидетельствует название лавок. В Хорезме, да и вообще в Узбекистане, лавки на базарах, где производилась торговля различными изделиями, как и мастерские ремесленников, назывались дукан. Конечно, по размеру лавок видно, что они не могли служить мастерскими для ткачей, гончаров, кожевников и т. п. В письме из Хивы в конце 50-х годов XIX в. Н. Залесов сообщает, что «мелочные лавки все глиняные, и правоторные располагаются в них, как дома, едят, пьют тут, шьют и готовят часто разные кушанья и здесь же совершают свои омовения и молитвы».²⁴²

Насколько была развита в Хорезме внутренняя торговля во второй половине XIX в., можно судить по числу лавок, имевшихся в городах. В Хиве насчитывалось 260 лавок, размещавшихся в разных частях города, вдоль внутренней стены и между воротами Дарваза и Ширмухаммет-ата,²⁴³ в Ургенче — свыше 300, расположенных у городской крепости, с южной ее стороны,²⁴⁴ в Кунграде — около 315,²⁴⁵ в Ходжейли — 150, разбросанных в беспорядке. Кроме этих торговых центров, по словам

²³⁷ М. И. Иванн. Хива и река Амударья, стр. 45.

²³⁸ В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 750.

²³⁹ Мирское слово, 1873, № 36. — Хивинский базарный ряд напоминал ряды, обнаруженные в результате раскопок Караван-сарая в Куна-Ургенче, относящегося к позднему средневековью (XVI—XVII вв.), со своими многочисленными лавками и мастерскими ремесленников. См.: С. П. Толстов. Археологические работы Хорезмской экспедиции АН СССР в 1952, стр. 170—171.

²⁴⁰ А. Д. Калмыков. Хива, стр. 55.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Н. Г. Залесов. Письмо из Хивы, стр. 285.

²⁴³ См.: М. И. Иванн. Хива, стр. 34; Г. И. Данилевский. Описание Хивинского ханства, стр. 112.

²⁴⁴ А. Кун. Культура оазиса..., стр. 250; Г. И. Данилевский. Описание Хивинского ханства, стр. 109.

²⁴⁵ Г. И. Данилевский. Описание Хивинского ханства, стр. 102.

А. Л. Куна, было еще до 20 других более или менее важных в торговом отношении пунктов.²⁴⁶

Ремесленники прежде всего сами реализовывали на рынке свои изделия. Для этого мастер арендовал в соответствующем торговом ряду (каждая специальность имела свой ряд) лавку или просто место для продажи продукта и раз в год платил *тейджай* или *тегиджай* за пользование им. Тейджай собирали сборщики податей, называемые *баджмана* (от тадж. *бадж* 'дань, налог, пошлина'). Баджманами были, как правило, богатые люди, которые арендовали у власти через диван-беги (к нему поступала вся зякетная повинность) на год за определенную сумму несколько базаров.²⁴⁷ Они в свою очередь распределяли базары и ремесленные ряды среди мелких баджманов. Диван-беги имел канцелярию, где и принимали сборы от баджманов.

Баджманы не получали от правительства определенного вознаграждения за труд, но каждый из них «удерживал с разрешения диван-беги на свои расходы 10%, иногда и 20% сбора».²⁴⁸ Необходимо отметить, что в обязанности баджманов входил сбор не только тейджай, но и вообще всей зякетной повинности. Конечно, ремесленник как мелкий производитель, особенно в маленьких городах, ограничивался сбытом своих изделий на небольшом местном рынке, иногда даже непосредственно в руки потребителя. Это соответствовало низшей стадии развития товарного производства, едва отделяющегося от ремесла.²⁴⁹

Однако товарно-денежные отношения в рассматриваемое время были настолько развиты, главным образом в торговых центрах, что большое место в деле сбыта ремесленных изделий принадлежало скупщикам. Скупщики, которых в Хорезме называли *вафуруш* (букв. 'оптовый торговец'), оперировали почти во всех отраслях ремесленного производства, но преимущественно в области заготовок халатов, кожи, кожевенных и некоторых металлических изделий, где практиковалась оптовая скупка. В. И. Ленин в классическом труде «Развитие капитализма в России» пишет: «... дальнейшее развитие товарного хозяйства выражается расширением торговли, появлением специалистов торговцев-скупщиков; рынком для сбыта изделий служит не мелкий сельский базар или ярмарка, а целая область, затем вся страна, а иногда даже и другие страны».²⁵⁰

Хорезмские купцы, скупая большое количество ремесленных изделий (или сырье) в одном городе, реализовывали их в другом, иногда вывозили и за пределы ханства.²⁵¹

По словам старых мастеров, каждый вафуруш скупал определенные изделия, т. е. среди скупщиков отмечается специализация. Были, например, скупщики чапан-фуруш, которые занимались скупкой только халатов и скупщики кошем — кигиз-фуруш и др.²⁵²

В скупщиков превращались иногда и отдельные богатые мастера, которые, владея большим капиталом, перепродавали изделия какой-либо отрасли ремесла. Эти мастера, имея постоянные отношения с более бедными мастерами, предоставляли последним краткосрочный кредит или необходимое сырье, ставя их в зависимость от себя.²⁵³ Бедные мастера

²⁴⁶ См.: А. Л. Кун. Поездка по Хивинскому ханству в 1873 г. ИРГО, т. X, вып. 1, 1874, стр. 53.

²⁴⁷ Мирское слово, 1873, № 36.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ См.: В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 3, стр. 359.

²⁵⁰ Там же, стр. 332.

²⁵¹ П. Кузнецов. О Хивинском ханстве; И. Гейер. Туркестан, стр. 166.

²⁵² П. П. Иванов. Архив хивинских ханов XIX в., стр. 138—139.

²⁵³ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 85.

этим же путем оказывались в кабале и у скупщиков, которые имели более сильное влияние на мелких производителей, чем богатые владельцы предприятий. Они играли большую роль не только в экономической, но и в политической жизни страны. «Этот оборотливый класс людей, — писал Н. Залесов, — пользуется весьма значительным влиянием на дела государственных, так как вся промышленность ханства находится в его руках».²⁵⁴

Сильно была развита к концу XIX в. и внешняя торговля. Известно, что в это время Хивинское ханство, как и Бухарское, находилось в сфере таможенного влияния России и фактически во всем, в том числе и в торговом отношении, зависело от последней. Официальная печать правящих кругов русского царизма не скрывала этого. В конце XIX в. она писала: «В результате более чем двадцатилетнего нравственного воздействия России на население и правителей Хивы оказалось, что Хивинское ханство под управлением хана представляет собою ныне почти такую же часть великой Российской империи, как и другие окраины...».²⁵⁵ Поэтому имелась полная возможность держать рынки ханства «в русских руках, не допуская туда иностранной конкуренции».²⁵⁶ Вследствие этого ханство вело внешнюю торговлю только с Россией, а также и с другими областями Средней Азии, в частности с Бухарой и Закаспийским краем. По официальным данным, в 1893 г. из Хивинского ханства через Чарджуй вывезено до 350 тыс. пудов груза, а через Кунград до 375 тыс. пудов. За тот же год ввезено по первому направлению до 235 тыс. пудов.²⁵⁷ Из приведенных цифр видно, что вывоз значительно превышал ввоз. Торговля с Россией производилась караванами через Казалинск или лодками по Амударье до Чарджуя и дальше железной дорогой.²⁵⁸

Наиболее крупными центрами не только внутренней, но и внешней торговли были Хива и Ургенч, куда прибывали товары русских фабрикантов. Осенью в ханство приходили караваны из Оренбурга с нижегородскими товарами, которые обыкновенно складывались в Хиве и Новом Ургенче.²⁵⁹

Ввоз промышленных изделий в ханство и соответственно вывоз товаров оттуда особенно усилился после открытия Закаспийской железной дороги, которая, как говорил В. И. Ленин, «стала „открывать“ для русского капитала Среднюю Азию...».²⁶⁰ В связи с этим появляются новые караванные пути.

Из ханства вывозились халаты, сушеные фрукты, кожа, шерсть, хлопок и пр.; в ханство же ввозилась русская мануфактура, стеклянная, фарфоровая и металлическая посуда, керосин, железо и многие другие товары.²⁶¹

В связи с ростом внешней и внутренней торговли в ханстве начал сильно развиваться торгово-ростовщический капитал. Здесь появляются даже фирмы с многочисленными агентами, торговые склады, русские банки, строятся заводы и предприятия мануфактурного типа, особенно по переработке хлопка-сырца и кожи.²⁶²

Изменения, происшедшие в общественно-хозяйственной жизни Хорезма после присоединения его к России, отразились и в социально-экономиче-

²⁵⁴ Н. Г. Залесов. Письмо из Хивы, стр. 288.

²⁵⁵ П. Кузнецов. О Хивинском ханстве.

²⁵⁶ Там же.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ См.: В. И. Масальский. Туркестанский край, стр. 374.

²⁵⁹ В. И. Масальский. Хлопковое дело в Средней Азии..., стр. 152.

²⁶⁰ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 5, стр. 82.

²⁶¹ История народов Узбекистана, т. II. Ташкент, 1947, стр. 419.

²⁶² См.: В. И. Масальский. Хлопковое дело в Средней Азии..., стр. 154—155; С. И. Гулишамбаров. Экономический обзор..., стр. 167.

ской структуре ремесла. Расширение и развитие ремесленных предприятий в отдельных отраслях происходило, с одной стороны, путем выделения меньшинства мелких собственников — владельцев мануфактурных предприятий, а с другой — большинства наемных рабочих, лишенных орудий производства, или таких «самостоятельных кустарей», которым жилось еще тяжелее, чем наемным рабочим.

Стало быть, в ремесленное производство городов Хорезма проникает капиталистическая тенденция развития, выражающаяся в специализации районов по некоторым видам ремесла и в разделении труда внутри отдельных отраслей, что представляется прогрессивным явлением в развитии ремесленного производства. Авторы «Истории народов Узбекистана», по нашему мнению, допускают ошибку, говоря о том, что переход к капиталистическим отношениям в ремеслах Узбекистана не сопровождался прогрессом в технике, видимо, подразумевая под этим орудия производства.²⁶³ Они, вероятно, упустили из вида марксистское положение о том, что «на базисе ручного производства много прогресса техники, кроме как в форме разделения труда, и быть не могло».²⁶⁴ Нельзя также забывать, что в развитии капиталистических форм промышленности важное значение имеет мануфактура, которая, являясь промежуточным звеном между ремеслом и крупным машинным производством, так же, как и ремесло, базируется на ручном производстве. В существовании капиталистической мануфактуры в рассматриваемый период не только в Хорезме, но и в других районах Узбекистана, особенно в центральных, нельзя сомневаться. Возможно, количество предприятий был незначительным, но «типичным для капиталистической мануфактуры является именно небольшое количество сравнительно крупных заведений наряду со значительным числом мелких».²⁶⁵

Недооценивать этот факт — значит недопонимать процесс зарождения производственных отношений капиталистического типа в Средней Азии, искать какой-то особый путь развития капитализма в Средней Азии, минуя такую важную стадию, как мануфактура.

II. СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ ХОРЕЗМСКИХ РЕМЕСЛЕННИКОВ В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX в.

Цеховая организация

В Хорезме в конце XIX—начале XX в. под влиянием дальнейшего развития товарно-денежных отношений и проникновения русского капитала происходит социальное расслоение среди городских ремесленников. К началу текущего столетия оно зашло настолько далеко, что трудно подвести под категорию собственно средневековых ремесленников всех хозяев мастерских, являющихся непосредственными производителями и собственниками примитивных орудий производства, пользующихся трудом определенного числа подмастерьев и учеников. Некоторое накопление движимого капитала в руках отдельных хозяев мастерских привело к выделению богатого меньшинства ремесленников, с одной стороны, и значительного числа разоренных, лишенных орудий производства мастеров, превратившихся в наемных рабочих, — с другой. Последнее обстоятельство не могло не изменить отношения работодателя к рабочему-подмастерью. Эти отношения сводились в конечном счете к чисто денежным, что нарушало патриархальные устои цехового строя. Конечно, это относится прежде всего к предприятиям типа мануфактуры, которым, как

²⁶³ История народов Узбекистана, т. II, стр. 286.

²⁶⁴ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 3, стр. 428.

²⁶⁵ Там же, стр. 438.

было показано в предыдущей главе, принадлежало незначительное место в рамках господствовавших феодальных отношений и которые не были в состоянии ни охватить общественное производство во всем его объеме, ни преобразовать его до самого корня. Они лишь выделялись, по образному выражению Маркса, «как архитектурное украшение на экономическом здании, широким основанием которого было городское ремесло и сельские побочные промыслы».²⁶⁶ В работе «Немецкая идеология» Маркс и Энгельс, говоря о мануфактурном периоде ремесла, отмечали, что в деревнях или незначительных в экономическом отношении городах, к которым по своему характеру был близок Хорезм рассматриваемого времени, денежные отношения между рабочими и предпринимателями-капиталистами продолжают носить патриархальную окраску.²⁶⁷ Все это не могло не наложить свой отпечаток на социальную организацию ремесла, представлявшую собой цеховые корпорации ремесленников, организованные соответственно феодальному способу производства.

Необходимо отметить, что ремесленные цехи хорезмских городов, имевшие твердые, освященные временем обычаи, имели ту же цель, какой руководствовались цехи западноевропейских и восточных стран, находившихся на стадии феодализма, а именно — защищать интересы ремесленников путем регулирования их деятельности. Но цеховой строй городов Хорезма имел по ряду причин и некоторые особенности, которые отличали его от классических цехов средневекового запада и цехов отдельных стран Востока нового времени, где, как и в Хорезме, они сохранились до 20-х годов XX в. Прежде всего следует сказать, что в силу экономической отсталости страны, раздробленности производства и наличия патриархально-общинных пережитков цеховой строй здесь, как и во всей Средней Азии, оказался необычайно устойчивым, продолжая существовать в эпоху зарождающегося капитализма вплоть до народной революции в Хорезме и даже в первые годы Советской власти.

Главной особенностью ремесленных организаций Хорезма конца XIX — начала XX в. является то, что здесь, как можно судить по данным информаторов, не было уже той строгой регламентации и ограничений в социально-экономической политике цехов, которую мы наблюдаем в цехах средневекового Запада.²⁶⁸ Причина, видимо, кроется в том, что в это время уже отсутствовал широко распространенный в западноевропейских странах и на Востоке институт феодального вассалитета, охватывавший и феодальный город. Этим объясняется также и то, что цехи хорезмских ремесленников не были военными организациями, представляющими собой вооруженные отряды, и не имели своего цехового знамени с гербом, как это было на Западе. Не существовало у них и цеховой касты в отличие не только от средневекового Запада, но и Закавказья XIX в.,²⁶⁹ хотя товарищеская взаимопомощь предусматривалась обычаем и традициями.

Сильно отличались также по своему содержанию цеховые уставы, которые в Хорезме больше всего преследовали религиозные цели и составлялись муллами, тогда как в Западной Европе устав вырабатывался и принимался на общем собрании мастеров. Регламентирование рабочего времени, запрещение сверхурочной работы, ограничение приема учеников и подмастерьев в рассматриваемое время в цехах городов Хорезма почти полностью отсутствовало. Длительность прохождения ученичества не только не регламентировалась, но и была направлена на усиление экс-

²⁶⁶ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 381.

²⁶⁷ Там же, т. 3, стр. 56.

²⁶⁸ Ф. Я. Полянский. Очерки социально-экономической политики цехов в городах Западной Европы XIII—XV вв. М., 1952, гл. II—IV.

²⁶⁹ См.: К. А. Пажиговых. Проблема ремесленных цехов в законодательстве русского абсолютизма. М., 1962, стр. 119.

плуатации труда учеников, тогда как, например в Крыму, где цеховой строй существовал длительное время и мало отличался от цехов Хорезма, срок прохождения ученичества и пребывания в подмастерьях строго ограничивался законами цеха.²⁷⁰

Конечно, все это не означало, что цеховой строй открывал широкую дорогу развитию предприятий капиталистического типа. Цеховой строй препятствовал превращению денежного капитала, создавшегося путем ростовщичества и торговли, в промышленный капитал. Тем не менее в цехах Хорезма сохранялись такие традиции, которые удерживали подмастеров на положении наемных рабочих, что не только находило сочувствие среди хозяев-ремесленников, т. е. мастеров, но и отвечало интересам предпринимателей-капиталистов.

Организации ремесла в Хорезме отличались по своему названию, которое больше соответствовало понятию «цех», чем названиям, применяемым в других районах Узбекистана и вообще в Средней Азии. В Бухаре и Фергане, например, цех именовался *касаба*, члены цеха считали всех своих товарищей *хампира*, т. е. имеющими одного покровителя. Иногда в смысле *касаба* употреблялся термин, означающий отдельную отрасль ремесла.²⁷¹

В Хорезме термином «ульпагар» обозначались ремесленники одной профессии. Слово это происходит от арабского *ульфат* 'дружба', 'симпатия', 'близость' и персидского суффикса *гар*, указывающего на род занятий.²⁷² В общем можно перевести его как «товарищество по профессии», которое вполне соответствует смыслу термина «цех». Интересно заметить, что термин «ульпагар» более близок по этимологии к названию цехов ремесленников Закавказья и Крыма, в некоторой мере Турции. В Закавказье, в частности в Тифлисе, Гори, Сигнахи, Нахичевани, Шуше, Баку, Шемахе и др., в прошлом столетии цехи были широко распространены под названием амкарских организаций.²⁷³ По нашему мнению, *амкар* — искаженное слово *хамкар* 'люди, имеющие одинаковую профессию, специальность'; оно очень напоминает хорезмское ульпагар. На Ближнем и Среднем Востоке цехи были известны как *аснаф* (форма множественного числа от арабского слова *синф* 'цех, сословие') и *ахи*,²⁷⁴ этимология которого нам неизвестна.

Цехов в Хорезме в начале текущего столетия насчитывалось 32. Число это единогласно приводится большинством информаторов. В списке ремесленников, вошедших в организованный в августе 1920 г. в Хиве профсоюз, имеется та же цифра.²⁷⁵ Сюда вошли ремесленники как производственные, так и непроизводственные, т. е. не занятые в непосредственном производстве материальных благ, а объединенные по признакам однородности профессии: 1) кузнецы, 2) жестянщики, 3) замочники, 4) чугунолитейщики, 5) медники, 6) плотники (сюда входят мастера по изготовлению арб), 7) токари, 8) выделывающие сита, 9) шелкомотальщики и ткачи, 10) сапожники, 11) изготавливающие кауш, 12) шубники, 13) ша-

²⁷⁰ См.: В. А. Гордлевский. Организация цехов у крымских татар. Тр. этноархеол. музея, вып. IV, М., 1928, стр. 57—58.

²⁷¹ Г. Андреев. Туземное кустарное производство *кунчилики*. ТВ, 1915, № 219.

²⁷² См.: Б. В. Миллер. Персидско-русский словарь. М., 1953.

²⁷³ См.: С. А. Егизаров. Городские цехи. Организация и внутреннее управление закавказских амкарств. Зап. Кавказск. отд. РГО, кн. XIV, вып. II, 1891, стр. XXIV.

²⁷⁴ В. А. Гордлевский. 1) Из жизни цехов в Турции. Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР, т. II, вып. II, Л., 1927; 2) Дарвиши Ахи Эвраи и цехи в Турции. ИАН, сер. VI, 1927, №№ 15—17; В. С. Гарбузова. Эвлия Челеби о стамбульских ювелирах XVII в. ТГЭ, т. III, Л., 1940.

²⁷⁵ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

почники, 14) кожевники, 15) ювелиры, 16) гончары, 17) строители, 18) мыловары, 19) валяльщики кошм, 20) цирюльники, 21) шорники, 22) портные на швейных машинах (новый цех), 23) маслобойщики, 24) мясники, 25) хлебопеки, 26) рисорубщики, 27) водоносы, 28) мукомольщики, 29) красильщики, 30) набоечники, 31) охотники, 32) изготовляющие седелки, попоны и шерстяные портянки.

Из этого списка видно, что в Хорезме непроизводственных специальностей было очень мало. Интересно, что упоминаемое здесь число 32 совпадает с тем, которое фигурирует в статье М. Гаврилова о ремесленных цехах Средней Азии.²⁷⁶ Автор, приводя эту цифру, пишет, что «число 32, возможно, содержит в себе некоторый легендарный характер, общеизвестный и в Азии, и в Европе».²⁷⁷ Далее М. Гаврилов ссылается на отдельные труды, где неоднократно упоминается это число. По его словам, все 32 вида ремесла являются производственными и у каждого из них есть свой письменный статус — *рисалья*. Но существует еще десять непроизводственных объединений, также имеющих письменные предания. Таким образом, получается 42 цеха, которые являются самостоятельными корпорациями со своими уставами. Вероятно, и в Хорезме цехов было больше, чем 32, и последняя цифра, по-видимому, подогнана под традиционное число.

Все же в Хорезме цеховых корпораций было меньше, чем в других районах Узбекистана, так как эти последние районы были экономически более развитыми, а производство здесь было более раздробленным, что создавало условия для появления новых ремесленных корпораций.

Ввиду отсутствия данных в литературе и источниках трудно судить, к какому столетию относится происхождение цеховых объединений в Хорезме. Нет указаний на это и в письменных цеховых преданиях — *рисалья*. Но известно, что первое по времени упоминание о цехах в Средней Азии относится к XIV в. Это описание Хафизы-Абру встречи в Герате в 1379 г. Кутлуг-Аки, племянницы жены Тимура, которую последний выдавал замуж за Пир-Мухаммеда, сына гератского мелика Гияс-аддина. Из описания Хафизы-Арбу явствует, что ремесленники делились по профессиям или цехам.²⁷⁸ Другое упоминание мы встречаем в «Зафарнаме» Шерефеддина,²⁷⁹ относящемся к тому же времени, и, наконец, в дневнике кастильского посла Клавихо, ездившего в Самарканд к Тимуру в начале XV в.²⁸⁰ Однако заметим, что цехи возникли и гораздо позже. С дальнейшим разделением труда внутри ремесленного производства и появлением новой специальности еще в начале XX в. продолжался процесс образования цеховых корпораций. Таковыми были жестянщики и портные на швейных машинах. Интересно и характерно то обстоятельство, что новый цех находил себе и духовного покровителя — пира, который считался для него святым человеком и поэтому всегда почитался. Автор во время своей поездки в Хорезм летом 1953 г. спросил у одного старого портного, работавшего на швейной машине, кто считается у них пиром. Мастер на этот вопрос ответил: «*Машинчиниги пир* *хазрати Зингин хисобландани*». Покровителем машинчи считается

²⁷⁶ Изв. Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы, вып. III, Ташкент, 1928, стр. 225.

²⁷⁷ Там же. — Между прочим, 32 цеха были и в Турции, о чем пишет В. А. Гордлевский в работе «Дарвиши Ахи Эврана и цехи в Турции».

²⁷⁸ См.: А. М. Беленицкий. Из истории участия ремесленников в городских праздниках в Средней Азии в XIV—XV вв. Тр. отд. истории культуры и искусства Востока. ГЭ, т. II, Л., 1940, стр. 190.

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X—XV вв. Матер. по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР, ч. I, Л., 1932, стр. 51.

святой Зингиль'. Вероятно, это имя связано с появлением в Хорезме в начале XX в. первой швейной машины марки «Зингер».²⁸¹ Так как многие другие машинки не знают своего патрона, то можно сделать вывод, что новый пир не получил широкого признания. Но сам этот факт имеет для нас большое значение, ибо он помогает выяснить происхождение духовных покровителей ремесленников.

В городах Хорезма вплоть до революции и даже в первые годы Советской власти (правда, в гораздо меньшей мере) сохранилась иерархическая лестница цехового строя. Каждый ульпагар имел *калантар* — выборного главу, мастеров, подмастерьев и учеников. Подмастерья носили название *халпа* и в Закавказье, Крыму и Турции.²⁸² Эта система существовала в большинстве городов ханства, а также в сельских местностях, прилегающих к торговым центрам, как Хива и Ургенч, и особенно в кишлаках (в частности, Дургадик и Мадир), где ремесленное производство специализировалось по отдельным отраслям.

В большинстве же кишлаков в отличие от городов не наблюдалось строгой цеховой иерархии: здесь не было ни *калантаров*, ни *халпа*, но *усто* и *шагирт* оставались необходимыми фигурами в каждом ремесле. Если и требовалось одновременное участие нескольких мастеров в обслуживании целого селения, то работа в таком случае носила коллективный, артельный характер, исключая наемный труд, и оплата производилась на равных началах после снятия урожая. Ханкинские кузнецы, например, во время сева или уборки урожая обслуживали несколько мечетей, и труд их оплачивался на общинных началах также после снятия урожая.²⁸³ То же относится и к деревообделочникам, обслуживавшим целые селения. У них не было ни *калантаров*, ни *халпа*.

Интересно, что *калантар*, и особенно *халпа*, не фигурируют в известных нам уставах ремесленников, где постоянно упоминаются только *мастера* и *ученики*. Это объясняется прежде всего характером самого ремесленного производства.

В рассматриваемое время не во всех районах Хорезмского оазиса произошло отделение ремесла от сельского хозяйства. В таких незначительных городах, как Хазарасп, Ханки, Куня-Ургенч, Ильялы, Шават, Мангыт, ремесленники были тесно связаны с земледелием и производство носило полунатуральный характер, потому что здесь одна профессия ремесленника не могла обеспечить ему прожиточного минимума, тем более если он имел большую семью.²⁸⁴ В крупных же торговых и ремесленных центрах — Ургенче и Хиве — ремесло давно отделилось от земледелия, и под влиянием растущих товарно-денежных отношений среди ремесленников непрерывно шло имущественное расслоение. Новые отношения нашли свое отражение в организационном объединении городского ремесла, двойственный характер которого (в одной части городов производство было полунатуральным, а в другой — ремесленники работали только на рынок) создавал сложное переплетение в вопросах цехового строя. Производство сельских ремесленников, живших недалеко от торговых центров, также носило полунатуральный характер.

²⁸¹ Полевая запись № 44, 1953 г. — В Туркестане, как сообщает Гейер, швейную машину узнали гораздо раньше — в начале 80-х годов XIX в., что может служить подтверждением предположений информаторов о времени появления швейной машины в Хорезме. См.: И. И. Гейер. Туркестан, стр. 108—109.

²⁸² См.: Н. Державин. Следы древнегрузинских цеховых организаций по данным современной этнографии. Язык и литература, т. I, вып. 1—2, Л., 1926; С. А. Егиазаров. Городские цехи. В. А. Гордлевский. 1) Организация цехов у крымских татар; 2) Из жизни цехов в Турции; В. С. Гарбузова. Эвлия Челеби о стамбульских ювелирах XVII в.

²⁸³ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 89; Полевые записи №№ 19—31, 1953 г.

²⁸⁴ Полевые записи №№ 14—15, 1952 г.; №№ 14—31, 1953 г.

Особенностью цеховой корпорации в Хорезме было также и то, что ремесленники всех городов и кишлаков признавали хивинских мастеров более искусными и, как выражаются информаторы, старшими.²⁸⁵ Хивинский калантар считался старшим по отношению к калантарам других городов, а если их там не было, то каждая отрасль ремесла признавала своим калантаром хивинского калантара, который раз или два в год объезжал все города ханства. Традиция признания старшинства столичного калантара позволила объединить в цех ремесленников одной профессии всех городов ханства. Связаны они были между собой еще и именем покровителя — пира.

Взаимоотношения между членами цеха были узаконены традициями, переходящими из поколения в поколение. Во главе каждого цеха стояла выборная цеховая администрация, в которую входило два человека — калантар и *пейкал* 'подручный'.²⁸⁶ В некоторых мелких цехах и в цехах небольших городов пейкал даже отсутствовал. Интересно остановиться на этимологии термина «калантар», который в других районах Средней Азии, кроме Бухары, не применялся. В Ферганской долине, например, старшина цеха носил патриархальное название *бобо* 'дед', а один из его помощников, ведающий организацией сбыта производимой в цехе продукции, — *аксакал* 'седобородый',²⁸⁷ что как бы являлось отражением в ремесле некогда существовавших общинно-родовых отношений, где фигурировали эти названия. Термины «бобо» и «аксакал» применялись и в Самарканде.²⁸⁸ Однако название главы цеха в Хорезме более отвечало своему содержанию. Слово калантар персидское и означает 'большой' или 'старший', но в персидском языке употребляется и в смысле 'градоначальник'.

Едва ли можно сомневаться в том, что в городах раннего средневековья, возникших уже в период феодализма, где производственной основой было ремесло и главную часть населения составляли, естественно, ремесленники, нередко городское самоуправление находилось в руках последних. Вначале, когда ремесло еще неполностью отделилось от сельского хозяйства, ремесленники были одновременно и торговцами, следовательно, у них «было могучее оружие против феодализма — *деньги*».²⁸⁹ Имея такую власть, ремесленники могли не только выдвинуть из своей среды представителей в городское самоуправление, но и избирать главу города, или градоначальника, из ремесленников. Вполне возможно, что этот градоначальник, помимо обязанности управляющего городом, выполнял функцию главного старшины ремесленников цехов, т. е. считался старшим по отношению к другим старшинам. Наши предположения подтверждаются информаторами, которые сообщают об обязанностях и правах калантара как главы цеха, не только ведавшего организационными вопросами, но имевшего и судебную власть. Попутно заметим, что в Крыму и Турции, а также в Закавказье цехом управлял *лонджазейети* 'совет' (в Хорезме цеховая администрация никакого названия не имела) во главе с *эснаф-башы* или *шейх-уста* 'старшина', помощниками которого были два мастера.²⁹⁰ Уста-башы у крымско-татарских ремесленников

²⁸⁵ Полевые записи №№ 14, 19, 23, 1953 г.

²⁸⁶ Полевые записи №№ 1—15, 1952 г.; №№ 1—44, 1953 г.

²⁸⁷ См.: История народов Узбекистана, т. II, стр. 32.

²⁸⁸ См.: Е. М. Пещерева. Из истории цеховых организаций в Средней Азии. КСИЭ АН СССР, вып. VI, 1949, стр. 34. — В Закавказье и Крыму глава цеха назывался *уста-башы*, а в Турции употреблялся титул *эснаф-башы*, что дословно означало 'глава цеха'. См.: С. А. Егизаров. Городские цехи; В. А. Гордлевский. Из жизни цехов Турции.

²⁸⁹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 407.

²⁹⁰ В. А. Гордлевский. 1) Организация цехов у крымских татар, стр. 58, 63; 2) Дервиши Ахи Эврана и цехи Турции, стр. 1191.

был иногда и судьей, и секретарем, и казначеем цеха;²⁹¹ этим он напоминал хорезмского калантара. Необходимо подчеркнуть, что в связи с расслоением среди ремесленников и выделением более богатых мастеров власть калантаров была ограничена и глава цеха в своей деятельности исходил прежде всего из интересов обеспеченных ремесленников. Сам калантар выдвигался из более богатых мастеров, владеющих значительным капиталом.²⁹²

Как указывалось выше, в Хиве во главе цеховой администрации стоял калантар, избравшийся на общем цеховом собрании. Оно обычно посвящалось покровительству данного цеха — пиру (поэтому носило ритуальный характер) и называлось *пиррави* (*пир* 'покровитель', *рав* 'душа'); в других районах Узбекистана — *арвои пир* или *анджуман*.²⁹³ После ритуального пиршества, о котором будет сказано ниже, один из старых мастеров выдвигал кандидатуру главы цеха. Если она удовлетворяла собрание, то этот человек становился главой цеха.

По словам информаторов, некоторые цехи, избрав калантара во время пиррави, докладывали о нем хану, который вручал ему ярлык с печатью.²⁹⁴ Нередко в дело выборов калантара прямо вмешивалась и ханская администрация, так как калантар был посредником между ремесленниками и ханом и его сановниками, по заданиям которых они изготовляли различные предметы или же производили какие-либо работы. Например, у строителей и ткачей кандидат в калантары выдвигался непосредственно ханскими сановниками, а затем лишь утверждался ханом.²⁹⁵ Ярлыки вручались только хивинским, т. е. столичным калантарам.

В других городах ханства в выборах главы цеха иногда участвовал хивинский калантар. Хазараспский мастер-медник Сабур Ходжамуратов сообщил, что мисгары, представляя отдельный улъпагар, избирали главу своего цеха в присутствии хивинского калантара, приехавшего для этого специально, ибо он считался *улы калантар*. Последний иногда даже «сам назначал нашего калантара».²⁹⁶ О том же говорил ташаузский кузнец Атамурат Аннамуратов.²⁹⁷ Он еще помнил времена, когда в Ташауз приезжал хивинский калантар, чтобы принять участие в выборах цеховой главы. Если калантар не справлялся со своими обязанностями, его переизбирали. Хотя должность калантара была выборной, но в некоторых цехах она переходила по наследству. В Хиве во время сбора полевого материала жил бывший калантар кузнецов Яхшимурад-дамирчи, отец и дед которого также были калантарами.

Калантар обязан был строго следить за соблюдением членами цеха правил шариата, цеховой традиции и обычаев, за выпуском изделий определенного качества, наказывать нарушителей законов цехов. Он участвовал во всех церемониальных пиршествах, проводимых цехом по тому или иному поводу. Калантар выступал также в качестве посредника между членами цеха и внешним миром.

Помощником калантара в выполнении отдельных обязанностей, особенно по вопросам церемониальных собраний, был пейкал. Его назначали во время пиррави из более бедных мастеров.

Как сообщают хивинские ткачи Сабур Бекчанов и Мадамин Юсупов, в цехе ткачей во время пиршества, на котором избирали калантара, в качестве его ёрдамчиси — помощника или *хизматкари сифитида* — прислу-

²⁹¹ В. А. Гордлевский. Организация цехов у крымских татар, стр. 63.

²⁹² Полевая запись № 12, 1953 г.

²⁹³ Е. М. Пещерев. Из истории цеховых организаций в Средней Азии, стр. 36.

²⁹⁴ Полевая запись № 3, 1952 г.

²⁹⁵ Полевые записи №№ 1, 3, 1952 г.

²⁹⁶ Полевая запись № 30, 1953.

²⁹⁷ Полевая запись № 14, 1953 г.

живающего назначали из мастеров одного *бова*, а затем для выполнения мелких поручений цеха выдвигали пейкала.²⁹⁸ Следовательно, в состав цеховой администрации ткачей входил еще и бова, играющий вторую роль после калантара. Он контролировал ткачей на базаре, чтобы последние не обманывали покупателей. Если бова замечал нарушение цеховых правил или нечестность того или иного члена цеха, то немедленно сообщал об этом калантару, после чего оба они принимали решение о наказании виновного, осуществлял которое бова. Как свидетельствуют информаторы, калантары и бова старались сами уладить все неполадки и споры, возникавшие внутри цеха, не доводя до сведения казы-каляна и хана. Иногда бова, примирив мастеров, которые поссорились между собой из-за халпа, штрафовал обоих и получал от них и от халпа штраф в сумме одной таньги. Если он не мог разрешить спор, то поссорившиеся отправлялись с жалобой к хану. Последний направлял их снова к калантару и бова со словами: «Если не будут слушаться, то подвергать избиению», что сейчас же исполнялось. Появление бова объясняется, видимо, тем, что ткачи составляли самый крупный цех, где один калантар не мог выполнить все обязанности, возложенные на него цеховой традицией.

Обычно в цеховую администрацию избирали наиболее обеспеченных и авторитетных мастеров. За свои услуги они плату не получали, но пользовались большим уважением и почетом у членов цеха, а во время пиршеств им оказывали предпочтение и от лица, устроившего пиршество, преподносили каждому подарки.

В большинстве цехов калантар, будучи судебно-административным лицом, нередко вмешивался во внутренние дела отдельных мастерских. В цехах сапожников он приходил в каждую мастерскую и наблюдал за работой. В базарные дни калантар обходил сапожный ряд, и если обнаруживал брак в изделиях, то на месте разрезал готовый продукт на куски, а виновного публично подвергал наказанию.²⁹⁹ По словам старого ханкинского кожевника Садуллы Хаджиева, калантар передавал бракодела раису, который, связав руки виновного за спиной, водил его по базару. За ним шел *каранда* 'слуга раиса' и бил плетью провинившегося, заставляя его говорить: *Сазои-киши хомни емон чикаргий* 'Воздаяние тому, кто выделяет плохую кожу'.³⁰⁰ Кроме того, виновный должен был уплатить штраф. У кузнецов при нарушении цеховых правил (например, выпуск брака) виновнику делалось замечание, но при повторном нарушении калантар приводил его прямо к хану, который заставлял провинившегося мастера внести определенную сумму — штраф или приказывал наказать его палками.

Калантар в отдельных цехах был также посредником в отношениях между мастерами и баями, которые давали ссуды или привозили необходимое сырье из России. По сообщению сапожного мастера из Хивы Сабура Абдуллаева, когда какой-нибудь купец привозил большое количество кожи заводского производства, он предупреждал калантара сапожников; калантар сообщал об этом членам своего цеха, которые приходили к купцу и получали у него кожи под расписку с условием уплатить деньги осенью. Те, кто не имел возможности погасить долг, оказывались в кабале у ростовщика. При неуплате должниками причитающихся денег кредиторы старались получить эти деньги через калантара, игравшего роль посредника при раздаче сырья.³⁰¹

Подобная раздача сырья являлась широко распространенной формой закабаления юридически свободных ремесленников, известной в Средней

²⁹⁸ Полевые записи №№ 4—5, 1952 г.

²⁹⁹ Полевые записи №№ 11—12, 1952 г.

³⁰⁰ Полевая запись № 27, 1953 г.

³⁰¹ Полевая запись № 12, 1952 г.

Азии под названием *бунак*.³⁰² Видимо, он практиковался и среди самих ремесленников, между богатыми и разоренными мастерами.

Все мероприятия государственного масштаба (постройки общественных зданий — мечетей, медресе и дворцовых сооружений), в которых должны были участвовать ремесленники, организовывались через калантаров соответствующих цехов.

Калантар мог обращаться к хану с вопросами, затрагивающими интересы всего цеха. Так, например, случилось в 1875 г., когда калантар постындозов некий Нурмухаммед Максум обратился к Мухаммед Рахим-хану II с письменной жалобой: «Раньше, государь, Вы зимой выезжали путешествовать. И мы тоже выезжали. Выезд бывал два раза: весной и летом. Тогда нас измучил калантар талпакдозов, который говорил: „Возьми [для нас] от своих улыпагаров что-нибудь“. Об этом мы пожаловались Вам. Вы приказали: „Пусть каждый [калантар] при выезде [в путешествие] получит от своих улыпагаров [и] не угрожает улыпагарам других [калантаров]“. Несмотря на это, он во время каждого путешествия брал с нас 3 тилля. Будьте милосердны, пусть он оставит нас в покое...».³⁰³

Этот документ имеет большое значение при рассмотрении вопроса о роли калантара в защите интересов цеха, а также об отношениях между цехами. Известно, что цех был замкнутой корпорацией мелких производителей и никто не имел права вмешиваться в его внутренние дела. Но с развитием товарно-денежных отношений обогащение главы одного цеха позволяло вопреки установившимся традициям вмешиваться во внутренние дела более или менее однородных цехов. Видимо, в 70-х годах XIX столетия цех талпакдозов, вернее глава этого цеха, был настолько экономически сильным, что мог сделать попытку подчинить себе более близкий по профессии цех.

Цех постындозов переживал в этот период упадок, и изделия мастеров не находили широкого сбыта. Калантар постындозов жаловался на произвол сборщиков налога, которые повысили сумму, положенную за место на базаре. «В позапрошлом году, — пишет он, — место на базаре мы купили за 16 тилля [на год], а в прошлом году дали 29 тилля. Улыпагары наши уменьшились, а на базаре отсутствует спрос на [наш] товар, и мы не смогли заплатить договоренную сумму... В этом году каждый человек купил [место на базаре] за 32 тилля».³⁰⁴ Одной из причин экономического притеснения ремесленников (увеличение налогов и т. д.) в первые годы после присоединения Хивинского ханства к России было то, что хан, лишенный значительной территории на правом берегу Амударьи, вынужден был к тому же платить 2200 тыс. руб. контрибуции.

Усиление налогового гнета еще больше усугубило расслоение и среди ремесленников, разоряя одних и обогащая других, что, конечно, нашло свое отражение в цеховом строе. И роль калантара под влиянием зарождавшихся новых отношений постепенно сводилась главным образом к организации церемониальных пиршеств и к выполнению в необходимых случаях посреднических функций между властями и ремесленниками, между уста, шагирт и халпа.

В приведенном нами документе интересен еще один факт. Там говорится о том, что цехи талпакдозов и постындозов во главе со своими калантарами выезжали вместе с ханом и ханской челядью в *сафар* 'пу-

³⁰² См.: Е. М. Пещерева. Из истории цеховых организаций в Средней Азии, стр. 34—35; О. А. Сухарева. Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX в. (ремесленная промышленность). Ташкент, 1962, стр. 157—182.

³⁰³ Архивный фонд Хивинского историко-революционного музея. Рукописные материалы А. Балтаева.

³⁰⁴ Там же.

тешество'. Совершались такие путешествия дважды в год — весной и летом. Вероятно, это было связано с весенним новгодным праздником *науруз-байрам* и праздником *курбан-байрам*, когда организовывались большие *сайл* — ярмарки, на которые съезжалось множество людей, особенно богачей, в том числе хан со своими сановниками. Постоянными участниками подобных мероприятий были и ремесленники, прежде всего мастера, имевшие возможность внести определенную сумму своему калантару за участие в сайл.

Во время сайл каждый цех устанавливал одну или несколько юрт, в зависимости от числа вошедших членов цеха, и устраивал пир, длившийся до конца сайл.³⁰⁵ Большие празднества с участием городских ремесленников были известны в Средней Азии еще в XII—XV вв. Описание одного из них, устроенного Тимуром, встречаем у Клавихо.³⁰⁶

Обязательным считалось участие калантара в посвящении ученика в мастера, что неразрывно связано с вопросом о вступлении нового члена в цех той или иной отрасли ремесла, ибо ученики, не прошедшие обряда посвящения, членами цеха не считались.

Система подмастерьев и учеников, как указывают классики марксизма, возникла «благодаря тому, что отдельные лица среди ремесленников, число которых оставалось неизменным при растущем населении, постоянно накапливали путем сбережений небольшие капиталы», создав цеховую иерархию в городах, «подобную иерархии сельского населения».³⁰⁷ Условия и обычаи приема учеников во всех цехах в основном были одинаковы. Возраст для поступления и срок прохождения ученичества никакими законами не предусматривались. В ученики принимали обычно детей с раннего возраста, по выражению старых мастеров, лишь бы мальчик мог носить воду, кипятить чай, подмести пол или двор и выполнять некоторые другие мелкие поручения. В ученики брали с 8—10 лет,³⁰⁸ а иногда еще раньше (с 6—7 лет).³⁰⁹

Своих детей для обучения тому или иному ремеслу отдавало преимущественно трудовое население города, иногда и кишлака. Отец, мать или кто-нибудь из родственников (если не было родителей) приводили мальчика к тому мастеру, которому они хотели отдать мальчика в ученики. Обычно родители приносили с собой девять лепешек, а в отдельных случаях, как говорит хивинский гончар Артык Якубов, «две девятки», т. е. 18 лепешек, которые раздавались присутствующим мастерам.³¹⁰ Об этом сообщает и маслобойщик Маткарим Джанибеков.³¹¹

Отдавая мальчика в ученики, тот, кто привел его, произносил: «Мясо ваше, кости наши».³¹² Это означало, что дальнейшая судьба мальчика полностью вручалась мастеру и последний по традиции считался вторым отцом. После угощения лепешками мастера давали мальчику *патия* 'благословение', чтобы он стал хорошим мастером. Калантар во всем этом

³⁰⁵ Полевая запись № 1, 1952 г.

³⁰⁶ См.: А. М. Беленицкий. Из истории участия ремесленников в городских празднествах..., стр. 189.

³⁰⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 23.

³⁰⁸ См. Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897; Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 84, а также наши полевые записи 1952—1953 гг.

³⁰⁹ Полевая запись № 26, 1953 г.

³¹⁰ Полевая запись № 4, 1953 г.

³¹¹ Полевая запись № 12, 1953 г.

³¹² Интересно отметить, что это выражение при приеме учеников употреблялось не только в Средней Азии, но и в Закавказье, в Крыму. В. А. Гордлевский пишет: «Когда ученика («шекирд») отдавали, отец произносил стереотипную фразу „Эти сенин, кемиги беним“ (т. е. его мясо — твоё, кости — мои), как бы уступая хозяину права на сына» (Организация цехов у крымских татар, стр. 57).

почти не принимал участия. На этом процесс приема в ученики заканчивался.

Если ученик приезжал из кишлака или был сиротой, то он полностью переселялся в дом мастера, а городские, имеющие родителей, днем находились у мастера или в мастерской, а домой приходили только ночевать.

Приятый в ученичество шагирт не считался полноправным членом цеха. Он мог стать им лишь после посвящения в мастера и приобретя свою собственную мастерскую, что было не под силу большинству посвященных.

Обряды, обычаи и цеховой устав ремесленников

Обычно во всех цехах полностью соблюдался обряд посвящения. Шагирт, овладевший искусством того или иного ремесла, просил своего мастера дать ему патия, т. е. благословить его. Эта просьба передавалась через какого-нибудь другого мастера или же через калантара.³¹³ Если мастер соглашался дать патия, он сообщал об этом калантару цеха. После этого калантар вызывал мастера и расспрашивал, достаточно ли обучен его шагирт и был ли он послушным и старательным.

У ханкинских сапожников для получения патия предварительно устраивали оригинальный экзамен. Шагирт, прошедший уже определенный срок обучения и научившийся всем премудростям сапожного дела, самостоятельно изготовлял пару обуви и выносил на базар. Здесь калантар осматривал ее и, если она оказывалась недоброкачественной, прогонял будущего мастера с базара, а иногда рвал обувь на месте; при одобрении изделия шагирт имел право на благословение своего мастера.³¹⁴

Калантар, узнав, что мастер согласен дать патия, спрашивал его, на сколько человек организуется угощение и все ли уже приготовлено. Получив утвердительный ответ, он поручал пейкалу пригласить таких-то мастеров, в первую очередь почтенных. Если родители шагирта были состоятельными, то угощали всех членов данного цеха. Иногда по словам хивинского шелкомотальщика Сапа Хасанова, одновременно проходили посвящение 3—4 шагирта, каждый из которых в отдельности не был в состоянии организовать патия-пирави.³¹⁵ Они устраивали общий котел и приглашали всех членов цеха. В подобных случаях патия давал каждому шагирту свой мастер.

Патия-пирави, как и всякие собрания ремесленников, проходили в пятницу после намаза. Все приглашенные члены цеха прямо из мечети шли в дом шагирта, который получал патия. Собравшихся сначала угощали чаем; если же ученик был состоятельным, то к чаю подавали восточные сладости — нават, халву или летом и осенью фрукты. После чая — плов. Шагирт в трапезе не участвовал. Его в это время наряжали: надевали на него новый халат и подпоясывали новым поясом. Халат надевала мать шагирта, но подпоясывал его кто-нибудь из членов цеха или же сам калантар, как например у каушдозов и кузнецов, который лично клал за пазуху шагирта пару лепешек и произносил: *Касбинг нонли булсин*. 'Пусть твоя профессия будет хлебом богатая'.³¹⁶ По словам гончара Артыка Якубова, шагирта подпоясывал и клал ему за пазуху лепешки сам мастер, благословлявший его.³¹⁷ У токарей подпоясывал

³¹³ Полевая запись № 11, 1952 г.

³¹⁴ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 84.

³¹⁵ Полевая запись № 3, 1952 г.

³¹⁶ Полевые записи № 5, 1953 г.; № 11, 1952 г.

³¹⁷ Полевая запись № 4, 1953 г.

пейкал данного цеха.³¹⁸ Во всех остальных цехах церемония эта проделывалась старыми почтенными мастерами.

Затем подпоясанный шагирт (как это было у постындозов) становился, скрестив руки на груди, в середине комнаты, где сидели собравшиеся на патия-пирави, и подвергался экзамену. Хивинский постындоз Абдулла Курязов рассказывает, что у шагирта, проходившего церемонию посвящения, спрашивали последовательно весь процесс производства так, как написано в рисаля.³¹⁹

После этого калантар обращался к шагирту и его мастеру со следующими словами:

«Мастер, ты этого ученика кормил, одевал, деньги давал, — об этом не жалеешь?

— Не жалею.

— Ты служил мастеру. О службе своей не жалеешь?

— Не жалею».³²⁰

Так было у кузнецов и в других цехах. Эта церемония несколько отличалась у медников. Хивинский медник Матьякуб Палванов рассказывал, что после трапезы мыли руки и затем раздавали *улуш*, т. е. вручали мастеру и ученику по две лепешки.³²¹ Вслед за этим приводили наряженного шагирта и ставили с правой стороны от калантара, который так же, как было описано выше, подпоясывал его со словами: *Нонинг бутун булсин* 'Пусть будет цела твоя лепешка' (букв. 'Будь всегда сыт'). Потом начинался разговор между шагиртом и уста. Шагирт, обращаясь к своему мастеру, говорил: *Куп хизматингизни атдым, куп дузингизни едим, усто, рози булинг* 'Много я Вам служил, много соли (пищи, — И. Дж.) вашей съел, мастер, будьте согласны'. А мастер отвечал: '*Урдик сукдик, койндик, санком рози бул*. 'Били, ругали, упрекали, ты тоже будь согласен' (букв. 'Не оставайся в обиде').

Когда заканчивался экзамен и всякие вопросы, первым благословлял шагирта калантар, затем патия давал мастер. После благословения шагирт подходил к калантару, становился на одно колено и жал ему руку; то же он делал и по отношению к своему мастеру и остальным сидящим здесь мастерам. Эта церемония проделывалась для того, чтобы шагирт, получивший патия и имевший право вступить в данный цех как полноправный его член, представлялся остальным членам цеха, — так сообщил шелкомотальщик Сапа Хасанов.³²²

В заключение церемонии благословения шагирт давал своему мастеру халат, а калантару — рубаху. Если шагирт был из состоятельной семьи, то другим мастерам он тоже преподносил подарки — небольшие платки. На этом патия-пирави заканчивалась.

В некоторых цехах, например у шубников, после посвящения того или иного шагирта на базаре демонстрировали его продукцию, подчеркивая этим, что данное изделие принадлежит ученику такого-то мастера.³²³ Во многих цехах, за исключением хивинских медников, ювелиров и каушдозов, шагирту, получившему благословение, давали несколько предметов из инструментария. В известном центре гончарного производства — ханкинском кишлаке Мадире, как рассказывает гончар Сабур Маграсулов, мастер после посвящения своего шагирта, если последний хотел открыть

³¹⁸ Полевая запись № 43, 1953 г.

³¹⁹ Там же.

³²⁰ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XII.

³²¹ Полевая запись № 10, 1952 г.

³²² Полевая запись № 3, 1952 г.

³²³ Полевая запись № 43, 1953 г.

собственную мастерскую, помогал ему в строительстве обжигательной печи.³²⁴

Обычай благословения был связан с пережитками культа предков. О наличии этого пережитка свидетельствует также обычай, по которому каждая профессия считалась святой и должна была передаваться по наследству из поколения в поколение. Еще в середине второй половины XIX в. А. Кун отмечал, что, по хивинскому обычаю, после смерти отца ремесло передается старшему сыну, ближе знакомому с делом.³²⁵

Каждый мастер все секреты своего искусства старался открыть прежде всего своему сыну. По данным информаторов, если мастер не имел сына, а дочь, то он выдавал ее замуж за одного из лучших своих учеников, который потом и считался наследником его ремесла.

Мастера с глубоким уважением и почтением вспоминают своих покойных учителей, передавших им ремесло, независимо от того, были ли они их родственниками или нет. Известно, что во всей Средней Азии вечера под пятницу считались вечерами общения с душами умерших. В это время во всех домах у очагов зажигали *шуттик* 'святильники' и оставляли их на всю ночь в честь душ предков, которые, по поверью, должны прийти. Этот обычай особенно соблюдался во время религиозных празднеств курбан-байрам и науруз-байрам.³²⁶ Ремесленники в отличие от других слоев населения зажигали шуттик в мастерской.

Набойщик Раман Машарипов рассказал, как проходили обряды, связанные с этими представлениями.³²⁷ В *арапа гуни* 'предпраздничный день' (букв. 'день накануне') в честь душ всех предков готовили специальное кушанье, запах которого якобы служил приглашением душ. Об этом говорит само название поминальной трапезы — *ис чикармок* 'испускать запах'. Готовили обычно *поссык* 'небольшие, круглой формы кусочки тонко раскатанного теста' или *боурсак* 'куски теста, не очень тонко раскатанного и разрезанного в виде ромбов'. Их жарили в чугунном котле в кипящем масле. Оставшееся масло использовали для святильника. С этой целью делали фитиль из ваты и наворачивали его на палочку, затем смачивали в масле. Такой святильник зажигали и укрепляли на стене или же ставили в одном из углов мастерской, «чтобы духи могли найти в нее вход». Аналогичный рассказ об обрядах, связанных с почитанием души пира и предков, передал нам старый шелкомотальщик Сапа Хасанов: «В каждый джумма акшами (вечер под пятницу, — И. Д.) прогуливаются все рау. Поэтому в каждом доме и мастерской зажигают в эту ночь шуттик, чтобы духи могли найти дорогу в дукан и дом и убедиться в том, что их потомки еще живы, стало быть, и они еще не мертвы».³²⁸ Последняя фраза информатора особенно ярко показывает, насколько был силен культ предков.

Чистота и порядок расстановки орудий производства в мастерской, соблюдение общественных норм поведения членами цеха были также связаны с почитанием духов предков и духа-покровителя. Кстати, в данных наших информаторов часто смешиваются представления о духе предка и о духе — покровителе данного ремесла. Видимо, в Хорезме в рассматриваемое время культ предков еще не уступил полностью свое место в ремесле культу духа-покровителя, чем и объясняется путаница, допускаемая информаторами. Почитание в одно и то же время того и другого духа предусматривалось даже цеховыми уставами. В имеющемся

³²⁴ Полевая запись № 19, 1953 г.

³²⁵ А. Кун. Поездка по Хивинскому ханству в 1873 г., стр. 57.

³²⁶ См.: Е. М. Пещерева. Из истории цеховых организаций в Средней Азии, стр. 38.

³²⁷ Полевая запись № 2, 1952 г.

³²⁸ Полевая запись № 3, 1952 г.

в нашем распоряжении рисаля кузнецов, написанном в 1879 г., говорится, в каком состоянии следует держать мастерскую, где «постоянно присутствует пир», как выразился уже упомянутый Сапа Хасанов. В рисаля написано: «...если спросят, что является нравственным, то отвечай:

1) прежде всего, чтобы инструменты в дюкане не соприкасались друг с другом [т. е. чтобы они были расставлены по местам];

2) не сидеть на наковальне;

3) не говорить неприличные слова по адресу инструментов;

4) если придет покупатель, то быть с ним ласковым и не грубить;

5) следить, чтобы остатки и куски сырья не валялись в беспорядке;

6) не входить в мастерскую без омовения;

7) не класть инструменты в нечистую воду;

8) не продавать изделия без отделки;

9) не браниться между собой в мастерской...».³²⁹

Мы привели отрывок из рисаля, касающийся непосредственно дюкана. Но здесь чувствуется стремление получить выгоду для данного цеха. Соблюдение чистоты в мастерской, вежливое обращение с покупателями, выпуск хорошо отделанных изделий имели целью в первую очередь привлечь большее число покупателей, а не выказать уважение к своему пиру, как это интерпретируют информаторы. Конечно, были и правила почитания пира, которые носили сугубо ритуальный характер. Например, дверь мастерской должна была быть настоящей низкой, чтобы через нее проходили, согнувшись в знак почтения к пиру данного цеха. Это относится к большинству цехов. В некоторых цехах (сапожном и др.) дюкан подметали старым *чогирма* — головным убором (считается самой чистой частью одежды) и к тому же обязательно сидя, выказывая тем самым свое почтение к пиру. Не разрешали употреблять неприличные слова.

Почитание духа-покровителя во всех цехах было почти одинаковым, если не считать некоторых отклонений, связанных с материальной обеспеченностью отдельных цехов в целом и отдельных ремесленников. Таковым было прежде всего пирави с участием всех или большинства членов цеха. В центральных районах Узбекистана — арвои пир, который организовывали общими силами на собранные вскладчину деньги и при этом преследовали единственную цель — коллективное жертвоприношение в честь духа-покровителя,³³⁰ тогда как пирави в Хорезме организовывал поочередно каждый мастер, который был обязан созывать всех членов цеха и устраивать ритуальное угощение. Но пирави не ограничивались жертвоприношением в честь своего духа-покровителя; здесь решались и вопросы текущей жизни цеха, что фактически превращало пирави в цеховое собрание. Не случайно это пиршество называлось в отличие от других сборищ, например посвящения *хатар-пирави* (*хатар* 'ряд, очередь'). Это означало, что каждый член цеха, принявший участие в пираве, т. е. побывавший на ритуальном угощении у того или иного мастера, был обязан в свою очередь сам устраивать угощение. Пирави организовывали, как сообщал литейщик Абдушерип Артыков, один раз в неделю. По его словам, самым крупным в Хиве был пирави цеха хлебопекоев, в котором насчитывалось свыше 360 членов.³³¹ Поэтому пирави их продолжались весь год, и очередь каждого участника наступала через несколько лет. Почти таково же было положение и в цехе мясников, ко-

³²⁹ М. Гаврилов. Рисаля сартовских ремесленников. Исследование преданий мусульманских цехов. Ташкент, 1912, стр. 45.

³³⁰ См.: История народов Узбекистана, т. II, стр. 303; см. также: М. Гаврилов. О ремесленных цехах Средней Азии. Изв. Средазкомстариса, вып. III, Ташкент, 1928, стр. 228.

³³¹ Полевая запись № 9, 1953 г.

торые по численности стояли на втором месте после хлебопекоев. Хивинский медник Матъякуб Палванов рассказывал,³³² что хатар-пирави первым начинал калантар.

В небольших цехах, где число членов было незначительным, пирави проводили только в периоды рабочего сезона, а не в течение всего года. Кроме того, не все члены цеха отдельных ремесел могли принимать участие в этом пиршестве, так как они не были в состоянии организовать большое угощение, хотя и старались сделать это.

На пирави собирались по пятницам. Происходило это следующим образом. По поручению калантара пейкал сообщал всем членам цеха, чтобы они после *намазджума* 'пятничный утренний намаз' следовали в дом такого-то мастера на пирави. При этом приглашались только мастера, имеющие свой докан. Халпа и ученики не принимали участия в хатар-пирави.

Согласно полевым записям Л. П. Потапова, у кузнецов мастер, являвшийся на ритуальный плов (обычно на пирави готовили плов), должен был в свою очередь пригласить к себе всех — хозяина мастерской или его компаньона. Л. П. Потапов пишет, что халпа приглашался лишь в том случае, если он был родственником или близким знакомым устраивающего пирави; обычно же собирались только мастера.³³³ Хозяин пиршества мог позвать также и своих родственников, даже если они и не были ремесленниками. В этом случае они принимали трапезу в отдельном помещении.

Рассмотрим, как проходило ритуальное пиршество, посвященное духу-покровителю, например, в одном из крупных производственных цехов — цехе кузнецов, о котором говорится и в записях Л. П. Потапова. Мастера, выпив дома чай, обычно шли утром на намаз и оттуда направлялись к мастеру, который устраивал угощение. У кузнецов плов готовился на 80—100 человек. Собравшиеся сначала слушали чтение рисаля или какой-нибудь старинной книги. Читал его грамотный кузнец или, если среди них не было грамотного, мулла. После трапезы, обращаясь к хозяину, поминали своего покровителя хазрати Давута: «Духу Хазрати Давута — благословение! Пусть бог окажет милосердие отцу твоему, матери и всем предкам... Во имя Аллаха всевышнего „Аминь“».³³⁴

Поминание предков хозяина пира еще раз подтверждает наше предположение о том, что дух предков отождествлялся с духом-покровителем, от которого кузнецы, по данным легенды, наследуют свое ремесло. Когда заканчивали это поминание, выясняли, чья очередь делать плов в следующую пятницу. Обычно каждый знал, после кого ему придется устраивать угощение. Затем калантар и окружающие его старые мастера выражали пожелания: «Пусть плов Якуб-чокича (*чокич* — прозвище и означает 'молот') будет жирным, враг его пусть будет скованным, пусть даст ему бог денег. Аминь!». Затем все расходились по домам.

Во многих цехах совершались жертвоприношения. В определенный день собирались члены цеха, резали барана или крупный рогатый скот и организовывали коллективную трапезу.

Обычай этот был также связан с обрядом поминания духа-покровителя и духов предков, например при изготовлении каюков и спуске их на воду. Это делалось якобы для предотвращения бед, которые могли случиться во время плавания по Амударье, «как бы умоляя последнюю, ей приносили жертву».³³⁵ Спуск на воду выстроенного судна был боль-

³³² Полевая запись № 10, 1952 г.

³³³ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XIII—XIV.

³³⁴ Там же, тетр. XIII.

³³⁵ См.: Н. Ф. Ситняковский. Старинный обычай при спуске судов на Амударье. ТВ, 1902, № 45. — Подобный ритуал жертвоприношения, как сообщает

шим торжеством, на которое собиралось много народа во главе с правителем-беком и имамом. После молитвы гости помогали в спуске судна и, когда оно было уже на воде, приносили в жертву какое-либо животное, обычно барана. Жертву клали на носовую часть судна, головой наружу — так, чтобы кровь с нее стекала прямо в реку. Кроме того, горячей кровью зарезанного барана смазывали носовую и кормовую части судна. Жертовное мясо бросали в Амударью или в некоторых случаях угощали им собравшихся.

С обычаем почитания пира связывали и то, что в мастерскую совершенно не допускали женщин. Единственным цехом, разрешившим женщинам заходить в дюкан, был цех токарного производства, где изготовляли изделия, необходимые для женских домашних промыслов (хлопкоочистители, веретена и т. п.), а также колыбели и предметы утвари (скалки и т. д.). В мастерские остальных цехов доступ женщинам был совсем закрыт, не говоря уже об участии их в производстве. Сами мастера это объясняют тем, что посещений мастерской женщинами не желает дух-покровитель. По словам ханкинского гончара Сабура Матрасулова³³⁶ и хивинского набойщика Рамана Машарипова,³³⁷ если женщина зайдет в дюкан, то работа портится, ибо их не любит покровитель.

Хивинские шелкоткачи Сабур Бекчанов и Мадамин Юсупов рассказали нам очень интересную легенду, в которой будто бы раскрывается причина того, почему женщинам запрещали вход в мастерскую.³³⁸ В этой легенде, которую мы постараемся передать полностью, повествуется и о происхождении шелкомотального производства.

Покровителем шелкомотальщиков считается *хазрати* 'святой' Айюб-пайгамбар. Откуда он родом, неизвестно. Рассказывают, что Айюб-пайгамбар в течение многих лет лежал израненный и на нем появились черви. Один из этих червей сполз в канаву, другой — еще куда-то, а третий взобрался на тутовое дерево, досыта наелся тузовыми листьями и искусно свил себе гнездышко, внутри которого оказался сам. Однажды мимо этого тутового дерева проходил какой-то человек и заметил это удивительное гнездышко. Он снял его с дерева и принес домой. Но дома, проходя мимо очага, он вдруг уронил свою находку в котел с кипятком, а, когда хотел ее вытащить, из котла вытянулась шелковая нить. Так впервые был обнаружен шелк.

Способ изготовления ткани из этой шелковой нити изобрел Булкисармас, считавшийся покровителем цеха шелкоткачества. Похоронен Булкисармас, по словам наших информаторов, в Куня-Ургенче. Вот как гласит легенда. Сам он был нищим. Однажды его хотели нанять в качестве поденщика и спросили: «Сколько ты ткешь в день материи?». Он отвечал, что за день может соткать не больше одного челнока. Это было очень мало, и поэтому никто его не нанимал. Но нашелся человек, который сказал, что для него и этого достаточно, и повел его к себе в дюкан. Булкисармас поставил перед хозяином условие, чтобы тот выделил ему ткацкий станок в отдельном помещении и дал в помощники 2 человек, которые подавали бы ему пряжу, намотанную на *неча* 'катушки', через небольшое отверстие, смотреть в которое, однако, нельзя. Хозяин принял условие и в качестве помощников назначил 2 своих жен. Когда Булкисармас начал работу, жены хозяина стали подавать ему катушки с пряжей. Однако они вдвоем никак не успевали обеспечить его нитками.

Е. М. Пещерева («Из истории цеховых организаций в Средней Азии»), имел место у гончаров Самарканда и был посвящен духам мастерской.

³³⁶ Полевая запись № 19, 1953 г.

³³⁷ Полевая запись № 2, 1952 г.

³³⁸ Полевые записи №№ 4—5, 1952 г.

Помощницы были удивлены этим, и одна из них, проявив любопытство, решила все-таки заглянуть в отверстие, чтобы узнать, куда Булкисармас деваает столько пряжи. Она увидела, что на станке сидят два голубя и ткut шелковую материю. Голуби так быстро ткали, что не только 2, но и 3 человека, не смогли бы своевременно обеспечить их пряжей. Когда любопытная жена мастера заглянула в отверстие, голуби испугались и улетели.

После этого Булкисармас пришел к своему хозяину и потребовал от него расчета. Хозяин решил посмотреть, сколько сделано за день. Он очень удивился проделанной работе, в результате которой был соткан целый рулон шелка размером в толщину одного челнока, что составляло примерно 50 аршин. Булкисармас, получив расчет, хотел уйти совсем. Тогда хозяин спросил, почему он не желает дальше работать у него. Булкисармас ответил, что причиной тому женщина, которая заглянула в дюкан. После этого женщинам запретили не только участвовать в производстве, но и заходить в мастерскую.

Заработок Булкисармаса составил целый *санач* — кожаный мешок, сделанный из козиной шкуры, монет. Он решил покинуть город. Шел он долго. Утомленный дальней дорогой Булкисармас сделал привал и заснул. В это время мышь отгрызла уголок санача, вследствие чего образовалась дырка. Когда Булкисармас проснулся, он не заметил эту дырку и, бросив на плечо санач, продолжал свой путь. Из дырки, проделанной мышью, падали монеты. Вслед за Булкисармасом в это время шли пиры — покровители кожевников (хазрати Султан-Ахил), каушдозов (хазрати Салай) и плотников (Идрис-пайгамбар), которые собирали выпавшие из санача монеты. Булкисармас заметил это. Когда пиры догнали его, он по очереди спросил их, что они несут в своих подолах. Покровитель плотников Идрис-пайгамбар, желая скрыть правду, ответил, что несет в подоле стружку. Булкисармас тогда сказал: «Будь богат ты стружкой». Хазрати Салай тоже солгал, сказав, что у него в подоле кожаные обрезки. Булкисармас и ему пожелал, чтобы он был богат обрезками. Вот почему плотники и сапожники богаты: одни — стружками, другие — обрезками кожи, и не имеют лишнего гроша. Только покровитель кожевников Султан Ахил оказался правдивым и сказал, что он в подоле несет монеты. Тогда Булкисармас ему пожелал: «Ты будь богат золотом». Вследствие этого самыми богатыми ремесленниками считаются кожевники. А у Булкисармаса в уголке санача осталась одна-единственная монета. Поэтому ткачи больше одной танги никогда и не зарабатывали. Кроме того, Булкисармас дал своим последователям (но не устакорам, а халпа) следующее наставление: «Из того, что найдешь (заработаешь, — *И. Д.*), одну треть расходуй на себя, а остальные дай бедным». Поэтому джаммаб не думает о завтрашнем дне: что зарабатывает, то и тратит. Так как Булкисармас был нищим, то и последователи его — джаммабы были бедными. Если имеется что-нибудь поесть на сегодня, то неизвестно, будет ли на завтра.

Приведенная нами легенда, оправдывающая униженное положение женщины, культивируемое исламом, затрагивает и некоторые другие социальные вопросы. Известно, что одной из самых крупных отраслей ремесленного производства было ткачество, в котором широко применялся труд наемных мастеров. После присоединения Хивинского ханства к России у последней открылся новый рынок для реализации промышленных товаров, и в частности текстильной промышленности. Это привело к упадку местной ткацкой кустарной промышленности, что вызвало разорение значительного числа ремесленников, особенно подмастерьев, и без того влачивших нищенское существование. Оставаясь без работы, они превращались в батраков и поденщиков.

Есть в легенде еще одно место, представляющее для нас большой интерес. В эпизод, когда Булкисармас дает своим питомцам наставление о том, чтобы они одну треть заработка расходовали на себя, а остальное раздавали бедным, рассказчик внес очень существенную оговорку. Он сказал, что это относится не к устакарам, а к халпа. Этот факт говорит, во-первых, о том, что среди ткачей имело место глубокое социальное расслоение, отделение меньшинства хозяев мастерских (устакаров) от большинства наемных (халпа); во-вторых, что положение наемных мастеров было чрезвычайно тяжелым. Фактически вся легенда посвящена халпа, и, если отбросить мифологическую сторону предания, в ней отражается реальная жизнь подмастерьев. Покровитель ткачей Булкисармас назван в легенде гулликчи или халпа. В легенде дана попытка оправдать социальное неравенство, отвлечь внимание угнетенной массы ремесленников от классовой борьбы. Подобные легенды всячески распространялись самими мастерами-хозяевами с целью воспрепятствовать росту классового самосознания у подмастерьев и учеников.

Примером, подтверждающим влияние ислама на духовную жизнь ремесленников, могут служить также рисаля, в которых изложены предания о происхождении данного ремесла, сочиненные или переработанные духовенством. Сами информаторы признают, что цеховые уставы писались муллами, которые излагали содержание устава так, как этого требовали интересы эксплуататорской верхушки ремесленников, а также их собственные.

Рисаля представляет собой в основном написанный от руки небольшой по формату и объему трактат, в котором вкратце изложены предание о происхождении ремесла, различные религиозно-нравственные правила, сопровождаемые изречениями из корана, и т. д. Время возникновения этих трактатов нам пока неизвестно.

Слово «рисаля», как его толкует М. Гаврилов, арабское и означает «послание, письмо», «трактат, рассуждение».³³⁹ Каждый цех имел свое рисаля, которое хранилось у калантара или у некоторых крупных мастеров. А вообще, по словам информаторов, цеховой устав должен был иметь каждый владелец мастерской, что предписывалось даже самим рисаля.

Рисаля хорезмских ремесленников, в частности кузнецов и гончаров, почти ничем не отличалось от рисаля ремесленников других районов Узбекистана, известных нам по отдельным работам М. Гаврилова и других авторов. М. Гаврилов верно отмечает, что почти все рисаля составлены по одному шаблону.³⁴⁰ Во всех рисаля среднеазиатских ремесленников, в том числе и хорезмских, дается вначале обычное хвалебное обращение к «всевышнему»; после этого излагается предание о происхождении данного ремесла, которое изобилует многочисленными именами мусульманских святых; затем или иногда в заключение обещаются награды ремесленникам, имеющим рисаля и добросовестно выполняющим его правила, а также приводятся угрозы тем, у кого рисаля нет или кто нарушает либо не исполняет даваемых предписаний. Значительное место после предания или же в конце рисаля занимает наставление ремесленнику относительно того, какие изречения корана необходимо ему произносить при выполнении тех или иных приемов работы.

Вполне возможно, что существовали также сборники цеховых уставов всех профессий (о чем говорит М. Гаврилов, ссылаясь на Н. Лыкошина), из которых и переписывались отдельные рисаля.³⁴¹

³³⁹ М. Гаврилов. Рисаля сартовских ремесленников, стр. 1.

³⁴⁰ Там же, стр. 2.

³⁴¹ О существовании таких сборников в Хорезме приходилось слышать автору этих строк во время его поездки туда от одного из грамотных информаторов. Но обнаружить сборник, к сожалению, не удалось.

Предания, приводимые в рисаля, как и различные хадисы и изречения, приписываемые пророку Мухаммеду и распространяемые духовенством, в основном вымышлены.

Рассмотрим, например, рисаля одного из крупных ремесленных цехов — цеха кузнецов.³⁴²

В легенде о кузнечном ремесле говорится, что хазрати Давут (библейский Давид) сначала работал руками. Железо в его руках было мягким, словно воск, и он обрабатывал его без помощи огня и инструментов. Но однажды он возгордился и стал думать: «Какой я замечательный мастер, железо в моих руках, как воск, мнется. Наверное, нет второго такого мастера на свете, как я». За это он был наказан богом и дальше уже не мог так работать. Железо, которое Давут держал в руках, стало твердым, как камень, а горн, откуда он извлекал железо руками, стал неприступным. Тогда на помощь ему пришел хазрати Джабраил (библейский Гавриил). Он указал выход из тяжелого положения, научив Давута делать из железа необходимые инструменты и работать ими.³⁴³ С тех пор хазрати Давут стал накалывать железо на огне, а от него научились это делать и другие люди.

Между прочим, в рисаля хорезмских кузнецов подчеркивается, что кузнечное дело стоит на первом месте среди всех ремесел. Поэтому, говорится там, каждый, кто научится этому ремеслу и отнесется к нему с почтением, следуя указаниям пиров и учителей, не будет в нужде на этом свете.

Дальше в рисаля следуют различные изречения, связанные о процессе производства и самым священным его орудием — наковальней, изобретенной Джабраилом по божественному указанию.

Затем обещаются «страшные наказания» тем, у кого нет рисаля и кто отступает от его правил, а также вознаграждения ремесленникам, имеющим рисаля и следующим его предписаниям. Например, по словам некоего имама Джафара Правдивого,³⁴⁴ говорится в рисаля, каждый кузнец, если не будет знать это рисаля или следовать его правилам, не сможет держать ученика и учителя от него отрекутся, а он сам в день страшного суда выйдет из могилы в виде свиньи и будет проклят всеми пирами. Если же каждый кузнец будет читать либо слушать это рисаля или же держать его у себя в мастерской и станет отдавать все почести духу-покровителю, то он заслужит милость божью, будет уважаем и почитаем пирами и никогда не будет голодным. Дальше автор рисаля, отклоняясь от традиционного шаблона, включает легенду о том, как один мастер, который, случайно увидев на базаре рисаля, купил его за большие деньги, был затем вознагражден хазрати Давутом сторицей³⁴⁵ (это отсутствует в приводимом Гавриловым рисаля). Видимо, здесь сказалось то, что в рассматриваемое время в силу ряда исторических условий рисаля потеряло всякое значение в глазах ремесленников, несмотря на содержащиеся в нем благожелательные обещания, с одной стороны, и страшные угрозы — с другой. Это обстоятельство позволяло муллам, занимавшимся переписыванием этих трактатов, толковать, искажать и дополнять их так, как они желали.

³⁴² М. Гаврилов. Рисаля сартовских ремесленников, стр. 34—38.

³⁴³ Эта легенда у М. Гаврилова отсутствует, хотя и рассказывается, что из камня, превращенного в железо, Давут сам сделал различного рода инструменты и оружие: «Из железа ангелы сделали наковальню, а из кож райских овец сделали мех» (там же, стр. 34).

³⁴⁴ М. Гаврилов пишет, что все рисаля ремесленников составлены имамом Джафаром Правдивым по велению всевышнего (там же, стр. 1).

³⁴⁵ Полевая запись № 4, 1953 г.

Рисали в руках духовенства были оружием для насаждения и пропаганды ислама среди трудящихся ремесленников, для воспитания в них покорности и смирения, что было на руку эксплуататорским классам. Как в хорезмском, так и в приводимом Гавриловым рисали дальше следуют отрывки «наставлений» и предписаний, связанных с законами цехового строя. Но они в конечном счете теряются среди множества мусульманских изречений и небылиц, превращая рисали в какой-то духовный трактат.

Влияние религии на ремесло было настолько сильным, что покровителями и основателями отдельных отраслей ремесла считались, по преданиям, местные мусульманские святые. Например, первым покровителем и основателем гончарного производства, как сообщал хивинский гончар Артык Якубов, был организатор известного суфийского ордена накшбенди бухарский суфи XIV в. шейх Бахауддин.³⁴⁶ Последователем и учеником его в Хорезме считается, по словам того же информатора, святой Джелалуддин (если это легендарный сын султана Мухаммеда Хорезм-шаха, оказавший сильное сопротивление Чингисхану, то он жил почти на столет раньше, чем Бахауддин). Вероятно, это имя связано с именем известного суфийского поэта шейха Джелалуддина Руми (1207—1273 гг.) и святого Мири-Кулал (от этого имени происходит название гончарного дела — *кулалчилик*), который был сыном Джелалуддина. Однако мнения информаторов по поводу первого покровителя гончаров расходятся. Семидесятилетний ханкинский гончар Сабур Матрасулов считал первым пиром гончарного производства Мири-Кулала, последним хазрати Бахауддина.³⁴⁷ Сведения его перекликаются с высказываниями ташаузского мастера по производству гончарных изделий Исмаила Якубова, который добавил, что Мири-Кулал жил в Бухаре во времена Амир-Темура (Тамерлана).³⁴⁸ Из данных информатора ясно, что происхождение гончарного производства, если исходить из имени покровителя, связывается с периодом расцвета ремесла, когда в Хорезме руками искусных мастеров были созданы такие шедевры, как сохранившиеся до наших дней гробница Наджимиддин Кубра (XIV в.), мавзолей султана Текеша (конец XII—начало XIII в.) и Тюрабек-ханым (XIV в.) и др. Между прочим, покровитель гончаров Бахауддин в то же время является покровителем *девана* — нищих. Когда нищие просят подаяние, то употребляют выражение «Нокишбанд пирим Бахавауддин». «Мой накшбанд пир Бахауддин».³⁴⁹

Другого мусульманского святого, популярного среди народов Хорезмского оазиса, Палван-пира, могила которого находится в Хиве, считают своим покровителем постындозы и чугурмадозы. Набойщики говорят, что набивкой ткани впервые занимались зять Магомета хазрати Али, а затем Шахимардан, называемый «пиром набойщиков».

Покровители других отраслей ремесленного производства связываются не только с мусульманской, но нередко и с библейской мифологией. Как мы видели выше, к представителям библейского мира относится покровитель кузнецов Давут-пайгамбар. Библейский Ной (Нау-пайгамбар) считается покровителем всех деревообделочников, а Авраам (Ибрагим-пайгамбар) — покровителем цеха строителей. В других цехах фигурируют иные имена, видимо относящиеся к народной мифологии. Как рассказывает ткачиха из Хивы Айманджан Аллабергенова, ткачи, производящие хлопчатобумажные изделия — бязь и алачу, пира своего называют Рухисармас, или Чипш-пайгамбар. Некий Халфа-и Яман-бова считается

³⁴⁶ Там же.

³⁴⁷ Полевая запись № 19, 1953 г.

³⁴⁸ Полевая запись № 16, 1953 г.

³⁴⁹ *Накшбанд*, перс. 'художник, живописец'.

пиром сапожников. Пира своего имеет также цех по производству кондитерских изделий — он носит имя Шихи-Сутун Шакари-Гандж.³⁵⁰

Култ предка, или патрона, не всегда был связан с основной профессией легендарной личности, выдвигаемой в качестве пира, а также непосредственно с данным ремеслом. С дальнейшим разделением ремесла, возникновением новых отраслей в ремесленном производстве появились и новые патроны. Этот процесс продолжался в Хорезме до последнего времени. Например, в производстве металлических изделий, помимо общего для металлистов пира Давута, появились другие патроны, которые считались учениками первого. В рисаля кузнецов перечисляются следующие его ученики: Абу-Саид, Хордак, Масуд и Мансур. В другом месте говорится, что на вопрос, сколько пиров в кузнечном ремесле, нужно ответить четыре: Абдурахман, Абдул-Каххар, Абдул-Джаблар, Абдул-Азиз, причем ни слова не говорится об их профессии. По народным преданиям, у Давута было семь учеников, каждого из которых он обучал отдельной специальности: одного он учил делать замки, другого — золотые и серебряные украшения, третьего — медные изделия, четвертого — принадлежности к ним, пятого — кузнечному делу, шестого — литейному, а седьмого — изготовлению ломов.³⁵¹ Каждый из этих учеников становился впоследствии пиром.

Святость каждого ремесла, имеющего своего покровителя, признавалась не только самими ремесленниками, но и другими слоями населения. Так, некоторые мастерские (дюкан иногда называли *пирхана* 'место пребывания пира') считались святым местом, и туда приходили на исцеление больные. Шелкопрядильщик из Хивы Сапа Хасанов рассказывал, как больные, страдающие малярией, лечились в ткацкой мастерской.³⁵² Больной брал немного земли с места, где находится ткацкий станок, и, растворив ее в воде, обмазывал себе затылок. Информатор, сомневаясь в целебности данного «лекарства», заключает: «Говорят, что какая-то польза от такого лечения была». По словам хивинского кожевника Абдуллы Матчанова, если бесплодная женщина до восходящего солнца заглянет в колодезь кожевников, находящийся вне мастерской, то она может излечиться от бесплодия. Так же может выздороветь и человек, у которого болят глаза.³⁵³

Положение учеников и подмастерьев. Социальные столкновения

Положение ученика было довольно тяжелое. Прежде всего он должен был выполнять различные работы в доме мастера: приносить воду, рубить дрова, пасти стадо и даже нянчить ребенка. Старый ювелир из Хивы Машарип Саидов рассказывает, что когда он в возрасте 12 лет поступил учеником, то долгое время выполнял домашние работы своего мастера, в частности постоянно носил воду для всего дома.³⁵⁴

Конечно, это относится в первую очередь к ученикам, которые обучались не у своих родственников. Таких шагиртов мастера держали

³⁵⁰ Полевые записи 1952—1953 гг. — Между прочим, большинство имен, которые фигурируют в преданиях хорезмских ремесленников в качестве духов-покровителей, встречается и в других районах Средней Азии (см.: Н. А. Кирпичников. Краткий очерк...; И. И. Гейер. Туркестан), а также Кавказа, Крыма и сопредельных стран (см.: С. А. Егизаров. Городские цехи; В. А. Гордлевский. 1) Организация цехов у крымских татар; 2) Из жизни цехов в Турции; В. С. Гарбузова. Эвлия Челеби о стамбульских ювелирах XVII в. и др.).

³⁵¹ Полевая запись № 2, 1952 г.

³⁵² Там же.

³⁵³ Полевая запись № 10, 1953 г.

³⁵⁴ Там же.

10—15 лет на положении бесплатных работников, ничему не обучая их, а лишь постоянно эксплуатируя. Только через несколько лет после поступления в ученики шагирту поручали отдельные мелкие, но трудоемкие работы. У кузнецов, например, как и у чугунолитейщиков шагирта заставляли долгое время работать у мехов. Шаги́рты сапожников готовили только дратву или же, что случалось редко, им давали шивать отдельные куски кожи.

Ученику ничего не платили, если не считать ничтожных подачек во время праздников и иногда в базарные дни. Не раз бывали случаи, когда шагирт после нескольких лет бесплатной работы из-за невыносимого отношения к нему мастера уходил от него и поступал учеником к другому. Об этом свидетельствуют сообщения хивинского ткача Сабура Бекчанова: «В течение 13 лет находился в учениках у одного мастера и, не научившись ничему, вынужден был пойти к другому, у которого работал учеником еще 4 года, после чего только получил патия и стал халпа».³⁵⁵ Правда, в некоторых цехах, например у сапожников, шелкомотальщиков, медников, запрещался переход шагирта от одного мастера к другому в одном и том же цехе. Медник из Хазараспа Сабур Ходжамуратов говорил, что если какой-нибудь «непослушный ученик» уходил от своего прежнего мастера, то редко кто из других мастеров данного цеха принимал его,³⁵⁶ так как, по выражению информатора, каждый член цеха уважал другого и не хотел ссориться с ним из-за ученика. За этим кроется традиция цеха, охранявшая интересы мастеров-хозяев. Беспрекословное повиновение своему мастеру предписывалось и рисаля, в котором говорилось о вечных муках непокорных в потустороннем мире.

Положение шагирта, приходящегося родственником владельцу мастерской, было гораздо легче. Его одевали более или менее сносно и быстро обучали ремеслу, так что лет через 5—6 он уже становился мастером. Кроме того, шагирта-родственника почти никогда не били, чего нельзя сказать об учениках, которые не были в родственных отношениях с мастером. Таких шагиртов в случае неповиновения и нерадивости мастер имел право бранить и бить; иногда шагирту доставались пинки и от подмастерьев.

Рабочий день ученика длился с раннего утра до позднего вечера, и никогда никто не думал об ограничении рабочего времени, тогда как шаги́рты-родственники были более свободны и не перегружались так сильно работой. Но в отдельных цехах имели место случаи родственной эксплуатации, когда в одной мастерской работало несколько братьев (например, у кузнецов). Здесь хозяином считался старший брат, которому остальные подчинялись; он же распоряжался всеми имеющимися деньгами.

Широкое применение детского труда и использование учеников в качестве бесплатной рабочей силы в течение неограниченного никакими законами времени было характерно для цехового строя в Хорезме и являлось препятствием, мешающим ученику стать мастером, т. е. полноправным членом цеха. Чтобы стать мастером, необходимо было перейти в подмастерья. Только после пребывания в течение какого-то времени в подмастерьях, которые за свою работу получали определенную плату, он, если имел какие-либо сбережения, открывал свою мастерскую, что было делом нелегким.

Не менее трудным был процесс перехода из шагирта в халпа. Для этого прежде всего необходимо было получить согласие на посвящение от своего мастера, который нередко отказывал в этом шагирту, прибегая

³⁵⁵ Полевая запись № 4, 1952 г.

³⁵⁶ Полевая запись № 30, 1953 г.

к различным уловкам. Не желая отпустить почти даровую рабочую силу, мастер обычно говорил, что шагирт еще недостаточно научился искусству ремесла и поэтому желательно, чтобы он поработал еще некоторое время. В этом отношении шагирт всецело зависел от мастера, так как только с санкции последнего калантар давал разрешение на организацию церемонии посвящения (патия-пирави). Калантар, конечно, больше всего считался с мнением мастера, и поэтому в подавляющем большинстве случаев шагирт оставался работать у своего мастера еще на год, два или даже три.³⁵⁷ Если же, что случалось очень редко, шагирт оказывался настолько строптивым, что уходил от мастера без благословения и открывал свою мастерскую, то на помощь мастеру приходили законы цеховой организации. Калантар запечатывал открытую шагиртом мастерскую и тем самым вынуждал его вернуться обратно. Иногда шагирт, не получив посвящения, уходил от своего мастера и поступал к другому уже в качестве халпа.³⁵⁸

Вековыми патриархальными традициями цехового строя требовалось после посвящения в знак уважения к своему мастеру оставаться у него работать еще некоторое время в качестве халпа. По словам информаторов, некоторые из них в знак благодарности за «соль» первые несколько месяцев после получения патия работали у своего мастера даже бесплатно.

Основным препятствием, мешавшим шагирту после получения звания мастера стать владельцем мастерской, было его материальное положение. Например, у постындов получивший патия шагирт работал в качестве халпа до тех пор, пока он не был в состоянии купить 50 шкур, т. е. столько, сколько можно поместить в одной яме (специальное приспособление из бычьей кожи, где обрабатывали шкуры).

Халпа рассматриваемого времени мало напоминал средневекового подмастерья, который полностью зависел от владельца мастерской и всецело находился под властью цеховой традиции. В таких крупных торговых центрах, как Хива и Ургенч, халпа скорее походил на наемного рабочего, работающего сдельно, на договорных началах, чем на зависимого подмастерья. В Ханках уже в первые годы Советской власти халпа работал с хозяином на полонинных началах, как компаньон, а не подчиненный.³⁵⁹ Халпа в процессе производства подчинялся техническим указаниям уста, но это подчинение имело скорее характер уважения к старшему по возрасту или в семье, но отнюдь не принуждения.³⁶⁰ Во всех остальных случаях халпа был свободным работником и мог беспрепятственно уйти от одного мастера к другому.

Такое положение халпа позволяло им бороться за повышение заработной платы; эта борьба нередко завершалась победой подмастерьев. Небольшие стычки халпа с мастерами происходили в то время, когда увеличивался спрос на рабочие руки или же повышались рыночные цены. Например, владельцам сапожных мастерских с наступлением осени и ростом потребности в обуви необходимы были лишние рабочие руки. Поэтому каждый из них стремился удержать своего халпа и нанять еще нескольких. Подмастерья в свою очередь требовали повысить оплату труда, угрожая в противном случае перейти к другим мастерам. И обычно в это время, по данным информаторов, плата повышалась. Такие же случаи имели место у шелкомотальщиков, ткачей и кузнецов.

³⁵⁷ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XII.

³⁵⁸ Полевые записи №№ 20—21, 1953 г.

³⁵⁹ Современный кишлак Средней Азии, вып. II, Ханкинская волость, стр. 84.

³⁶⁰ Там же.

Несмотря на эти преимущества халпа перед шагиртами, положение подмастерьев тоже было тяжелым. Халпа работал сдельно, и оплата производилась в каждый базарный день или в конце месяца, а если он работал по договоренности как наемный, — то по окончании срока. Иногда оплачивали и поденно. Ткачи, например, через каждые два дня отрезали сотканый кусок материи, отдавали своему хозяину и получали деньги.³⁶¹ Сапожникам платили сдельно за пару изготовленной обуви, что создавало в некоторой мере заинтересованность в работе. Поэтому рабочий день халпа не был ограниченным, и, по словам многих информаторов, в горячую пору, особенно перед базарным днем, подмастерья работали всю ночь напролет, чтобы заработать лишнюю копейку. Однако при всем старании заработок халпа оставался нищенским и едва обеспечивал прожиточный минимум. В цехах сапожников, кожевников, ткачей и строителей, где широко применялся труд халпа, оплата работы была очень низкой, и подмастерья владели полуголодное существование. Такому халпа нечего было и думать об открытии своей мастерской, и он трудился в качестве наемного рабочего у того или иного мастера десятки лет, а иногда и до конца жизни. Хивинские ткачи Сабур Бекчанов и Мадамин Юсупов рассказывали, что посвященный в мастера шагирт, получивший патия, работал как халпа до тех пор, пока у него не появилась возможность открыть себе дюкан: «А это случалось очень редко, ибо заработка еле хватало на пропитание».³⁶² «В течение 17 лет работал я то у одного, то у другого мастера в качестве халпа», — рассказывает постындоз Абдулла Куризов.³⁶³ Мастер-ювелир Машариш Саидов сообщал: «Бывали люди, которые проводили всю свою жизнь в качестве халпа».³⁶⁴ Подобные высказывания можно услышать от старых ремесленников.

В связи с тяжелыми условиями жизни подмастерья нередко попадали в долговую кабалу. Богатые мастера ссужали разоренных непосильным гнетом халпа, и последние всю жизнь вынуждены были работать на них за мизерную плату. «Например, мой брат, Абдуллаев Матчин, — рассказывал сапожник Сабур Абдуллаев, — работая подмастерьем у богатого калантара, взял у него в долг для организации свадьбы 100 тилля. Долг этот впоследствии увеличился до 150 тилля, и брат избавился от него лишь благодаря революции в Хорезме».³⁶⁵

Конечно, все сказанное об учениках, получивших благословение, относится к шагиртам, которые не состояли в родственных отношениях с мастерами. Родственники же хозяев мастерских, особенно зажиточных, недолго находились на положении халпа. Им создавали возможность открыть свою собственную мастерскую и самим эксплуатировать чужой труд.

Тяжелые условия жизни вынуждали отдельных халпа протестовать против жестокого отношения к ним хозяев. Недовольство наемных халпа в периоды повышения или снижения спроса на товар переходило в стычку между ними и владельцами мастерских: эти стычки иногда принимали форму небольших забастовок. Такой случай, по словам сапожника Сабура Абдуллаева, произошел среди сапожников Хивы перед началом первой мировой войны во время правления Исфандияр-хана. Однажды весной, рассказывал он, мастера во главе с калантаром договорились, в связи с ухудшением реализации изделий на рынке, снизить зарплату халпа до уровня, который не мог обеспечить прожиточный минимум

³⁶¹ Фольклорный архив Инст. языка и литературы АН УзССР, инв. № 897, тетр. XII.

³⁶² Полевые записи №№ 4—5, 1952 г.

³⁶³ Полевая запись № 43, 1953 г.

³⁶⁴ Полевая запись № 10, 1953 г.

³⁶⁵ Полевая запись № 12, 1953 г.

подмастерьев. Это решение калантар сообщил и мастерам других цехов. Несколько базарных дней подряд халпа получали очень низкую плату. Тогда один из халпа, дядя нашего информатора, стал уговаривать подмастерьев бросить работу и требовать повышения платы. Он сказал им: «За такую плату мы не можем работать; даже работая поденщиком, можно получить больше. Лучше нам умереть, чем так работать. Давайте на неделю или на две бросим работу, пусть попробуют поработать без нас». Его поддержало большинство халпа, которые одновременно перестали заниматься своим основным делом и около двух недель работали в качестве поденщиков или же совсем не работали. Мастера обратились с жалобой к калантару и просили навести в цехе порядок. Калантар вызвал забастовщиков и спросил у них о причине прекращения работы. Тогда зачинщик выступил вперед и сказал, что установленная оплата в одну таньга слишком низка и халпа голодают, поэтому пусть хозяева платят по-прежнему, т. е. 1,5 таньга. Калантар ударил его палкой и сломал ему руку. Остальным халпа также досталось от калантара, которому никто не мог оказать ни малейшего сопротивления, и все бросились врассыпную. Получивший увечье отправился к хану искать у него защиты. Хан вызвал к себе калантара сапожников, который, прежде чем явиться во дворец, подкупил одного из ханских сановников, выступившего в защиту калантара. В результате виновником опять-таки оказался зачинщик забастовки. По приказу хана его наказали. Аналогичный рассказ был записан еще в 1930 г. Л. П. Потаповым во время его этнографической поездки в Хиву. Подобные выступления являются в сущности первыми проявлениями классовой борьбы.

Бурные революционные события в России, особенно после революции 1905 г., всколыхнули рабочий класс Туркестана. Рабочие Ташкента, Самарканда и других экономических центров Средней Азии неоднократно выступали против двойного гнета — русского царизма и местной буржуазии. Отзвуки этих событий хотя и глухо, но дошли до Хорезма. Это проявилось в еще слабо организованных, стихийных выступлениях наиболее жестоко эксплуатируемой массы городских ремесленников. Хотя первые выступления ремесленников носили характер лишь экономической борьбы за лучшие условия продажи своей рабочей силы, однако они подготовили почву для более организованной борьбы накануне Октябрьской революции, и особенно в годы борьбы за свержение ханской деспотии и установления Советской власти в Хорезме.

Вместе с тем необходимо отметить слабые стороны первых выступлений хорезмских ремесленников.

Во-первых, ремесленники как мелкие товаропроизводители по своей природе были связаны с господствующим феодальным строем, с одной стороны, и с зарождающимися капиталистическими отношениями — с другой. В условиях феодально-патриархальных отношений «подмастерья и ученики были организованы в каждом ремесле так, как это наилучшим образом соответствовало интересам мастеров...»³⁶⁶

Во-вторых, отсутствовала солидарность всей угнетаемой массы товаропроизводителей, в том числе крестьян и рабочих хлопкоочистительных предприятий. Выступления и недовольство подмастерьев не выходили за рамки одного цеха. Они «не шли дальше мелких столкновений в рамках отдельных цехов, столкновений, неразрывно связанных с самим существованием цехового строя».³⁶⁷

В-третьих, сильные устои патриархальщины в цеховом строе, застывшие ценовые традиции и обычаи, на помощь которым приходил

³⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 51.

³⁶⁷ Там же, стр. 52.

ислам, призывающий учеников и подмастерьев к беспрекословному повиновению своим хозяевам, препятствовали росту классового самосознания. Например, проявившие недовольство подмастерья послушно следовали указаниям главы цеха — калантара или пытались искать защиты у хана.

В-четвертых, эксплуатируемые городские ремесленники «были связаны с существующим строем уже в силу своей заинтересованности в том, чтобы самим стать мастерами».³⁶⁸

Только Великая Октябрьская социалистическая революция окончательно пробудила угнетенных ремесленников, которые после свержения ханской власти стали активными борцами за укрепление Советов в Хорезме и осуществление экономических преобразований.

³⁶⁸ Там же, стр. 51.

К ВОПРОСУ О ЛИТЬЕ МЕТАЛЛОВ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Обработка металлов представляет собой один из важнейших вопросов истории культуры народа. Богатство технических навыков, тонкость разработанных веками приемов обработки металлов говорят об уровне созданной тем или иным народом техники и в конечном счете об уровне его культуры в целом.

Между тем у среднеазиатских народов этот вопрос относится к наименее изученным. Несмотря на значительные достижения в исследовании материальной культуры Средней Азии, пока не создано ничего подобного тому своду истории ремесла и его техники, какой имеется по русскому ремеслу в монографии Б. А. Рыбакова.¹ Археологами освещена только история среднеазиатской горнодобывающей промышленности.² Поэтому задача изучения истории обработки металлов остается одной из весьма актуальных. Помимо исследований исторических и археологических, в специфических условиях Средней Азии важны исследования, выполненные на этнографическом материале, который может детально осветить организацию, технику и продукцию промыслов. К сожалению, разнообразные отрасли металлообрабатывающих ремесел в этнографической литературе остаются почти незатронутыми. Издана всего одна небольшая работа М. С. Андреева.³

Настоящая статья посвящается лишь одному вопросу — традициям литья металлов в Средней Азии. Привлекая данные, добытые археологами и историками, автор положил в основу своего исследования этнографические материалы, собранные им в разных районах Узбекистана при изучении городского ремесла дореволюционного периода. Особенно большой интерес в плане истории техники имеют материалы по Бухаре, славившейся развитием ремесел, которые вследствие отсутствия там до самой революции фабрично-заводского производства сохраняли традиции

¹ Б. А. Рыбаков. Ремесло Древней Руси. [б. м.], 1948.

² М. Е. Массон. 1) Археологические материалы к истории горного дела. Горные инструменты. Бюлл. Среднеаз. геолого-развед. управл., Ташкент, 1930, № 2; 2) К истории горной промышленности Кара-Мазара, Тр. Тадж. базы АН СССР, т. IV, 1935; 3) К истории черной металлургии Узбекистана. Ташкент, 1947; 4) К истории горного дела на территории Узбекистана. Ташкент, 1953; Б. А. Литвинский и О. И. Исламов. О некоторых орудиях и приемах средневековых рудокопов Средней Азии. Изв. отд. общ. наук АН ТаджССР, 1953, № 3; Б. А. Литвинский. Из археологических материалов по истории средневековой горной техники Средней Азии. ТИИАЭ, т. XXVII, 1954. См. также: В. Н. Вебер. Полезные ископаемые Туркестана. I. СПб., 1917; А. А. Кушакевич. Сведения о Ходжентском уезде. ЗРГО, кн. IV, 1871, стр. 263.

³ М. С. Андреев. Выработка железа в долине Ванча. Ташкент, 1926.

феодалного ремесла и свойственные ему приемы ручной техники. В Бухаре, столичном городе, они отличались особой изоэтичностью. Изучение ремесла других среднеазиатских городов показало, что многие применяемые бухарскими мастерами приемы были известны и там.

Это относилось и к литью металлов. Основной областью применения техники отливки в Средней Азии XIX—начала XX в. было литье чугуна. Отливка предметов из бронзы представляла собой в этот период один из слабо развитых промыслов, не игравших уже большой роли, а в ювелирном деле литье использовалось очень мало.

К изучаемому периоду между тремя отраслями ремесла, применявшими литье металлов, а именно — обработкой чугуна, бронзы и драгоценных металлов, связи уже не было. В каждой были разработаны свои традиции и приемы, употреблялись специфические инструменты и приспособления, образовался свой круг мастеров, объединенных каждый в свою корпорацию.

Но в литье чугуна и бронзы мы находим и общее: единый в принципе прием отливки расплавленного металла в формы, применение изложниц и песка для формовки, некоторые одинаковые термины. Это свидетельствует о связи, возможно о преемственности. Лишь литье зерни в техническом отношении стоит совершенно особняком.

ЛИТЬЕ ЧУГУНА

Вопрос о времени появления в Средней Азии чугунолитейного производства и этапах его развития принадлежит к нерешенным вопросам культуры среднеазиатских народов. Н. Я. Бичурин, ссылаясь на источники II в. до н. э., пишет, что жители Ферганы и владений, расположенных от нее на запад, «не умели отливать чугунных изделий».⁴

До недавнего времени наиболее ранними известными археологам чугунными предметами местной работы были *чираки* 'светильники', обнаруженные в старых горнорудных разработках. Возраст этих чираков остается неуточненным. М. Е. Массон говорит, что «по аналогии с другой археологической утварью можно полагать, что чираки эти не очень древние». Это мнение считают справедливым и Б. А. Литвинский, и О. И. Исламов.⁵

Средневековые письменные источники свидетельствуют, что в эту эпоху в Средней Азии чугунные изделия и литейное дело уже имелись. Упоминания чугунных изделий встречаются в вакуфной грамоте Ходжа-Ахрара 1489 г., подготовленной к изданию О. Д. Чехович. В грамоте среди предметов, передаваемых в вакф, указаны большие и малые котлы, а в начальной части этой грамоты, сохранившейся в более поздней копии (конец XVIII в.), упоминается сел. Чуянчи (узб. 'чугунщик') в Мيانкале.⁶ Название села позволяет предполагать традиционность занятия его жителей обработкой или выплавкой чугуна в еще более ранний период и показывает, что этим занимались узбеки или какая-либо иная тюркоязычная группа.

⁴ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 188.

⁵ М. Е. Массон. 1) Археологические материалы к истории горного дела, стр. 37; 2) К истории горной промышленности Кара-Мазара, стр. 226; Б. А. Литвинский и О. И. Исламов. О некоторых орудиях и приемах среднеазиатских рудокопов, стр. 29—30.

⁶ Вакуфная грамота Ходжа-Ахрара подготовлена к изданию О. Д. Чехович, которой я обязана указанием на это место текста документов, хранящегося в Институте востоковедения АН УзССР (ф. Вакфнома, № 18).

Чугунные котлы упоминаются и в вакуфной грамоте медресе Шейбани-хана, относящейся к первой четверти XVI в. Любопытно отметить, что из двух передаваемых в вакф чугунных котлов один был сломан и, как видно по тексту вакуфного завещания, предназначался для покрывания раскаленных углей.⁷ Это тщательное перечисление в вакуфном завещании даже сломанного чугунного предмета показывает, что изделия из чугуна рассматривались в тот период как значительная ценность.

Основываясь на источниках XV—XVI вв., М. Е. Массон говорит о *чуангар* — чугуниках и особо о *дегрез* — котельщиках и сообщает, что в первой половине XVI в. «в Ташкентском вилайете и в Фергане кое-где продолжалась добыча железа и чугуна...», что «предприятия по добыче бирюзы, железа и чугуна» упомянуты в грамоте шейбанида Науруз-Ахмеда на пожалование сургала в Ташкентском вилайете.⁸ О добыче железа и чугуна говорит также М. Ю. Юлдашев.⁹ Об отливке ядер из чугуна, для собирания которого (очевидно, у населения) Надиршахом, иранским правителем (XVIII в.), были направлены в различные места Хорасана специальные сборщики, говорит его современник Мухаммед Казим.¹⁰

Все эти факты показывают, что чугунолитейный промысел существовал в течение всего средневековья, занимая, как указывает М. Е. Массон, в ремесленной промышленности ханств весьма существенное место, особенно в Ташкенте, где «большая часть руды вообще шла на выплавку чугуна».¹¹

Вопрос о раннем производстве чугуна в Средней Азии окончательно решает находка Б. А. Литвинского, который обнаружил чугунный котел в насыпи древнего могильника III—V вв.¹²

В XIX в. и, вероятно, в предшествующий период в городах Средней Азии литье чугуна представляло собой одно из развитых ремесел. За ним закрепился термин «дегрез» (тадж. 'литье котлов'), в узбекском языке употреблявшийся в форме «дирезлик», «дирозлик». В топонимике встречается название Диггарон (тадж. 'делатели котлов'),¹³ возможно являющееся синонимом термина «дегрез». Однако конкретное значение ныне не употребляющегося термина «диггарон» остается неясным — он мог относиться и к отливке бронзовых котлов.

Свидетельством широкого распространения чугунолитейного производства является то, что в редком городе не было квартала с названием, указывающим на занятие жителей этим ремеслом: квартал Дироз

⁷ Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. по материалам вакфнаме. Ташкент, 1966, текст: стр. 120, пер.: стр. 234.

⁸ М. Е. Массон. 1) К истории черной металлургии Узбекистана, стр. 3; 2) К истории горного дела на территории Узбекистана, стр. 39, 47.

⁹ М. Ю. Юлдашев. К вопросу о ремесленном производстве в XVI—XVII веках. ОНУ, 1961, № 4, стр. 31.

¹⁰ Материалы по истории туркмен в Туркмении, т. II. М.—Л., 1938, стр. 168. — За указание этого источника выражаю благодарность О. В. Обельченко.

¹¹ М. Е. Массон. К истории черной металлургии Узбекистана, стр. 48.

¹² Б. А. Литвинский любезно показал автору эту ценнейшую для истории техники у народов Средней Азии находку и сообщил результаты своего исследования, пока еще не опубликованные. Котел найден им при раскопках Чорку (Чорку I, курган I). Он имеет типичную для поздних среднеазиатских котлов биконическую форму с отогнутым наружу краем. Приношу сердечную благодарность Б. А. Литвинскому, который уже не первый раз делится с автором своими материалами еще до их опубликования.

¹³ Мечеть Диггарон упоминается А. Ю. Якубовским (Археологическая экспедиция в Зеравшанской долине в 1934 г. Тр. отд. Востока ГЭ, т. II, Л., 1940, стр. 138). В. А. Нильсен посвятил этой мечети статью «Материалы по археологии Узбекистана» (ТИИЭ АН УзССР, вып. 7, 1955, стр. 61—75).

в Ташкенте,¹⁴ Дегрез в Коканде,¹⁵ Дерезлик в Намангане,¹⁶ Дегрез в Шахрисабзе,¹⁷ Дегрези в Бухаре.¹⁸ Весьма показательно, что во многих местах кварталы литейщиков помещались в древнейшей части города: в Бухаре — на территории древнего шахристана, в Ташкенте — на территории, непосредственно примыкавшей к шахристану.¹⁹ Этот факт может указывать на то, что литье чугуна, как и прочие промыслы, размещавшиеся в самых старых частях города, принадлежит к древнейшим городским ремеслам.

Термин «дегрез»²⁰ показывает, что название чугунолитейному промыслу дало литье котлов, которые раньше, по-видимому, были самым важным изделием из чугуна. Однако позже производство этой продукции потеряло всякое значение в связи с распространением еще задолго до присоединения Средней Азии к России уральских чугунных котлов, вытеснивших неуклюжие, толстостенные котлы местного производства.²¹ Широкое развитие промысла в поздний период было связано с отливкой в первую очередь лемехов для плугов. Именно это определило положение и значение чугунолитейного промысла в XIX—начале XX в.: лемехи из чугуна составляли тогда, вероятно, не менее, если не более 80—85% всей продукции литейщиков. И можно считать несомненным, что только с переходом к отливке этого важного орудия, необходимого в основной отрасли народного хозяйства — земледелии, создались условия для широкого развития чугунолитейного производства. Это обеспечило постоянный спрос на изделия: если чугунный котел использовался в хозяйстве длительное время, вероятно обслуживая не одно поколение семьи, то наконецники для плугов должны были заменяться постоянно, по мере порчи.

Когда вошли в употребление чугунные лемехи, остается неизвестным. Исторические факты говорят скорее об очень долгом бытовании лемехов из железа, выковыявавшихся кузнецом. Лемехи из железа упоминаются в хронике XV в.²² Железный лемех был найден М. Е. Массоном в одном из памятников в окрестностях г. Самарканда вместе с хорошо датированной керамикой XVII в.²³ Очень долго бытовал железный наконецник для плуга в Ташкенте. В 1835 г. ташкентский купец сообщил о применении местными крестьянами железных лемехов («железные сохи, у них употребляемые»)²⁴. Даже в начале XX в. агроном Н. Н. Александров

¹⁴ Н. Г. Малицкий. Ташкентские махаллы и мауза. В сб.: В. В. Бартольд, Ташкент, 1927, стр. 8; К. Фазилова. Ташкентский квартал литейщиков (махалла Дироз) в конце XIX—начале XX в. Научн. сообщ. АН УзССР, кн. 4, Ташкент, 1961, стр. 240—245.

¹⁵ Он выявлен А. К. Писарчик при изучении г. Коканда. Работа еще не опубликована.

¹⁶ По неопубликованным данным автора статьи.

¹⁷ О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958, стр. 128 (план города, квартал № 15), 137.

¹⁸ О. А. Сухарева. Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX в. (Ремесленная промышленность). Ташкент, 1962, стр. 22, 23 (см. также план размещения промыслов на территории г. Бухары).

¹⁹ М. Е. Массон. Прошлое Ташкента. ИАН УзССР, 1954, № 2, стр. 129 (см. план центральной части города).

²⁰ Для написания терминов, по большей части таджикских по своему происхождению, принята современная таджикская графика.

²¹ Насколько важен был экспорт русских котлов в Среднюю Азию и как рано он получил такое значение, показывает то, что, когда в 1728 г. русским правительством был наложен запрет на вывоз сюда металлов во всех видах, включая и готовые изделия, котлы были исключены из этого запрета (см.: М. Е. Массон. К истории черной металлургии Узбекистана, стр. 44).

²² Там же, стр. 41.

²³ Любезно сообщено в личной беседе.

²⁴ А. И. Добросмыслов. Ташкент в прошлом и настоящем, вып. 1. Ташкент, 1911, стр. 29. — Запись этой «сказки» сохранилась, по мнению А. И. Добросмыслова, в архиве Тургайского областного правления (там же, стр. 17).

писал, что в Ташкенте «лемех ... делается обыкновенно из железа ..., но встречаются и чугунные: последние вдвое дешевле, но непрочны».²⁵ Однако в Бухаре уже в середине XIX в. наконечники употреблялись большей частью чугунные, а железные «только тогда, когда под хлеб распахивают землю, бывшую прежде садом».²⁶ Как видно, ташкентцы в развитии чугунолитейного производства сильно отставали от бухарцев.

Введение в широкий обиход чугунных лемехов являлось более поздним достижением среднеазиатских металлистов, актом рационализации производства этого важного сельскохозяйственного орудия. Переход к литью позволил резко увеличить выпуск продукции. Сравнительная легкость изготовления литых лемехов, а отсюда и их подешевление должны были сыграть немалую роль в распространении металлических лемехов в дехканских хозяйствах, а следовательно, и в общем повышении уровня земледельческой культуры.

Литье чугуна в Бухаре к концу XIX в. было вынесено из города, хотя когда-то в прошлом и весь производственный процесс происходил в самом его центре. Еще в 40-х годах XIX в. в городе работал «один завод», производивший литье чугуна.²⁷ Вынесение производства за пределы города стимулировалось экономическими причинами — невыгодностью и неудобством использования городской территории под мастерские, которые по условиям производства должны были располагать значительной свободной площадью. В Ташкенте, где не было такой тесноты, как в Бухаре, литье происходило в самом городе, но большая часть мастерских в начале XX в. уже находилась не в старом квартале литейщиков (махалля Дироз), расположенном в центре города, а в окраинном квартале Укчи,²⁸ вошедшем в черту города, вероятно, в последние века.

В Бухаре наиболее значительным пунктом производства чугуна было сел. Мугулони-кари, где в начале XX в. имелись две большие мастерские, принадлежавшие братьям, так что фактически все производство находилось в руках одной семьи; две литейные мастерские были в сел. От-курчи; в сел. Зарманок располагалась еще мастерская и в сел. Воджикте работали три мастерские. Все они были теснейшим образом связаны с городом, откуда происходили и где жили лучшие мастера и находился рынок сбыта продукции. В квартале Дегрези было девятнадцать лавок, через которые реализовалась большая часть продукции бухарских чугунолитейщиков. По сообщениям пожилых бухарцев, связанных с литейным делом, всего в Бухаре и ее тумане было до сорока лавок, где продавались чугунные изделия.

Наибольшее место в продукции литейного производства занимали и здесь лемехи. Однако до XX в. не прекращалась, правда в значительно сокращенных размерах, выделка и других предметов: изредка отливались котлы большого размера для бань местной конструкции, производились чугунные светильники, которые в указанный период находили себе применение в тех условиях, где керосиновая лампа со стеклянным колпаком оказывалась неудобной (например, в банях). Освещение масляными светильниками было к тому же и более дешевым, почему его употребляли в бедных семьях, а также в помещениях для слуг в богатых домах. Светильники делались и на один фитиль, и на несколько фитилей, иногда подвесные. В лучших образцах чугунные литее чиргоги украшались снизу или сверху ажурными решетками (рис. 1). Изготавливались и

²⁵ Н. Н. Александров. Земледелие в Сырдарьинской области. Туркестанское сельское хозяйство за 1916—1918 гг., стр. 78.

²⁶ Н. Ханьков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, стр. 146.

²⁷ Там же, стр. 148.

²⁸ К. Фазилова. Ташкентский квартал литейщиков..., стр. 241, 242.

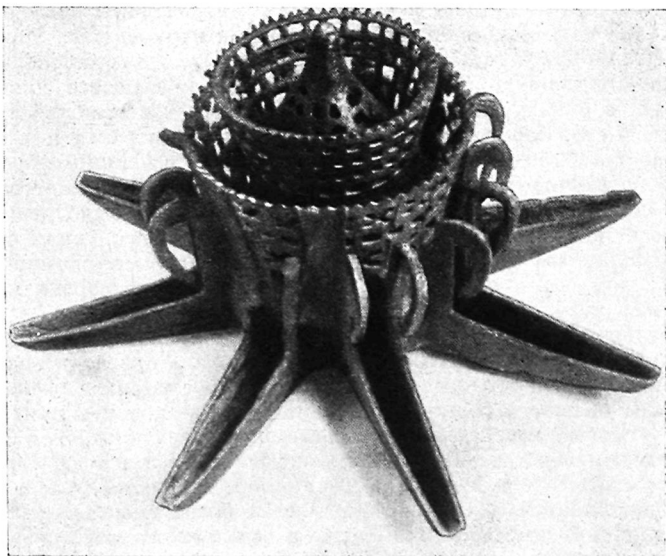
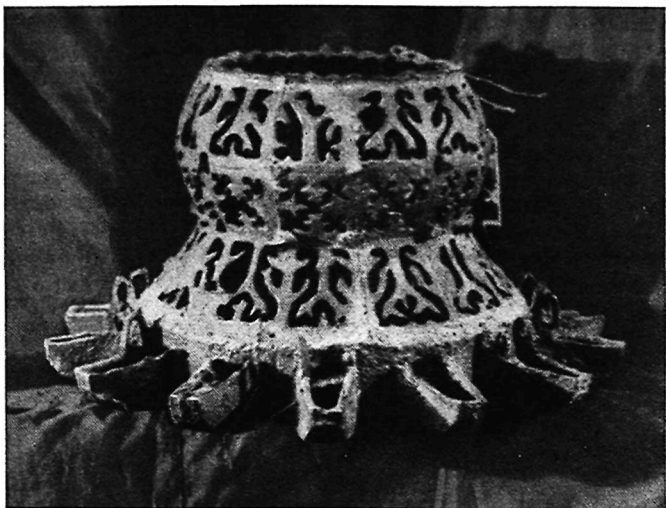


Рис. 1. Чугунные светильники.
Фото Е. Н. Юдицкого. Музей искусств УзССР (Ташкент).

манқал, манқалдон 'чугунные жаровни для обогрева помещений'; в них клали раскаленные угли. Пользоваться такими жаровнями можно было только при условии доступа в помещение свежего воздуха. Жаровни делались из нескольких отдельно отлитых досок, спаянных друг с другом. Величина и вид жаровни определялись числом составляющих ее боковых досок: их могло быть от 4 (в таком случае жаровня получалась квадратной) до 10—12, составляющих многоугольник.

Формы для литья чугуновых изделий делались в песке (рис. 2), который насыпался в изложницы. Для грубых и простых изделий, таких



Рис. 2. Формовка. Изготовление из песка форм для отливки лемехов.
Фото С. Дудина. ГМЭ (Ленинград).

как лемехи, употребляли черный песок, для тонких и сложных нужен был красный. Чтобы отлить художественную вещь, украшенную ажурной решеткой, песочную форму отрабатывали ножом, достигая в лучших вещах большой тонкости. После отливки такие изделия шлифовались на *чарх* — шлифовальном станке.

В Бухаре отливка производилась в каждой мастерской раз в два месяца, т. е. всего шесть раз в год. В промежутках между отливками литейщики занимались изготовлением нужного количества форм и другой подготовительной работой.

Число работающих в чугунолитейной мастерской менялось в зависимости от характера работы. Несколько квалифицированных мастеров работало в мастерской постоянно, на их обязанности лежала формовка. Во время отливки партии чугуновых изделий нанимались дополнительные работники, и тогда в общей сложности бывало занято до 30 человек, каждый из которых выполнял свою часть работы.

Весь процесс отливки протекал непрерывно в течение суток. Чугун, в изучаемое время получавшийся только из чугунового лома, расплавлялся в котле, обмазанном огнеупорной глиной, при непрерывном под-

дувании воздуха при помощи щитов большого размера, которые поднимались и опускались вручную, нагнетая в горн воздух. Поддувальщики работали все время, сменяя друг друга. Эта работа была очень тяжелой; для нее брали на время литья крестьянскую молодежь. Никакой квалификации тут не требовалось. За один раз отливалось много изделий. Так, в мастерских, где выделывались лемехи, выпускалось сразу 1200 штук (рис. 3).

К началу XX в. чугунолитейные предприятия Бухары приобрели характерные черты мануфактуры. Всю работу в них выполняли только

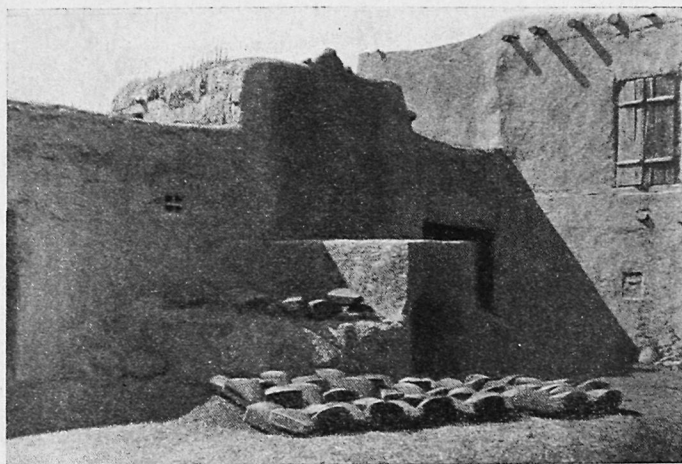


Рис. 3. Чугунолитейная печь. Рядом — формы, подготовленные для отливки лемехов. Фото С. Дудина. ГМЭ.

наемные мастера, хозяева никакого участия в производстве не принимали: это были по большей части скупщики, торговцы чугунными изделиями, не знавшие ремесла. В Ташкенте сохранялись более архаичные производственные отношения, в частности между литейщиками широко применялась *хашар* 'помощь'. Для работы, не требовавшей квалификации, привлекались соседи, которых одаривали каким-нибудь изделием.

Несовершенство техники и отсутствие точных знаний о происходящих в металле процессах лишали мастеров уверенности в результатах их труда, требовавшего длительной подготовки и значительных расходов; литейщики всегда боялись, как бы какая-нибудь случайность не привела к браку, к порче всей партии выплавляемой продукции, что сводило на нет всю работу. Не всегда умея разгадать причину неудачи, они часто приписывали ее сглазу, колдовству или наказанию, ниспосланному духом патрона ремесла за какой-нибудь тайный проступок, и старались обезопасить свою продукцию при помощи молитв и заклинаний, для чего во время отливки в мастерскую приглашались муллы. Если в мастерской несколько раз подряд случались при литье неудачи, то резали барана или покупали мясо и готовили жертвенное кушанье, которое съедали все присутствующие.

Культовая оболочка была характерной чертой всего феодального ремесла вообще, но у чугунолитейщиков древние верования и обряды бытовали особенно прочно, сохраняясь, несмотря на то что литье чугуна было одним из развитых, высокотоварных промыслов, в которых начали складываться капиталистические отношения.

ЛИТЬЕ БРОНЗЫ

Литье бронзы — сплава из меди и олова — было одним из древнейших изобретений человека. Издавна известно оно и в Средней Азии. Однако многочисленные изделия из меди, относящиеся к средневековой, малоизучены и не классифицированы, не всегда точно разграничены на литые (бронзовые) и кованные (медные). Не исследован и вопрос о технике изготовления известных нам бронзовых и медных изделий. Оставалось невыясненным, было ли утрачено народами Средней Азии и когда именно искусство литья из бронзы. Некоторые ученые считали, что в более позднее время среднеазиатские народы разучились лить бронзу. А. А. Семенов пишет, что «бронза исчезла из обихода чуть не с XIII в.».²⁹

Между тем изучение среднеазиатского ремесла этнографическим методом обнаружило, что литье бронзовых изделий производилось не только в конце XIX—начале XX в.: и в наши дни в Бухаре и Ташкенте имеются отдельные мастера — литейщики бронзы (рис. 4). В Бухаре они отливали мелкие изделия, будучи членами артели, еще в конце 50-х годов XX в. В Самарканде они прекратили работу после революции, когда исчез спрос на их изделия.

Литье бронзы обозначается в Бухаре и Самарканде термином «рехтагари» (от тадж. *рехтан* 'лить'), а в Ташкенте «рехтагарлик». Следует думать, что в этом же смысле этот термин употреблялся и в средневековых письменных источниках; его приводит и М. Е. Массон, понимая как 'литье чугуна'.

Бронза обозначается термином «биринчй» так же, как и желтая медь, которая, отличаясь от бронзы своей ковкостью, обрабатывалась ремесленниками другой специальности — *мисгар* 'медники'.

Бронзу приготавливали сами *рехтагар* 'мастера', сплавляя медь с оловом. Последнее, по одному сообщению, составляло $\frac{1}{3}$ при $\frac{2}{3}$ меди; по другому, $\frac{1}{4}$: на 5 мискол (золотников) олова клали $7\frac{1}{2}$ мискол красной меди. Таким образом, бухарские мастера употребляли сплав с наибольшим содержанием олова.³⁰ Это было, видимо, для Средней Азии традиционным. М. Е. Массон отмечает «повышенный процент олова в бронзовых предметах из числа местных находок»,³¹ объясняя эту особенность среднеазиатской бронзы изобилием олова, привозимого из северного Казахстана, вследствие чего здесь не было необходимости его экономить. Бронзовые предметы, изготовлявшиеся бухарскими мастерами в конце XIX—начале XX в., отличались светлым золотистым цветом.

Бронзу плавили в *бута* — тигелях из огнеупорной глины. Тигли обычного размера вмещали до 4 кг металла, для мелких поделок употреблялись специальные маленькие тигельки. Тигли делали сами мастера, и им постоянно приходилось заниматься этим делом, так как, по словам бу-

²⁹ А. А. Семенов. Исторический очерк художественных ремесел Узбекистана. Литература и искусство Узбекистана, 1937, кн. IV—V, стр. 122. — Здесь мы находим едва ли не единственное высказывание о литье бронзы в Средней Азии.

³⁰ В БСЭ указывается, что «наибольшее количество олова (33%) содержит так называемая зеркальная бронза» (т. 6, изд. 2, стр. 145).

³¹ М. Е. Массон. К истории черной металлургии Узбекистана, стр. 20.

харского мастера, тигель мог быть в работе только один раз: он сохранял прочность лишь до тех пор, пока был на огне. Тогда его можно было даже поднимать, держа за край щипцами. Но, как только тигель снимали с огня и он остывал, глина становилась хрупкой и рассыпалась. На дно тигля клали кусочки олова, поверх них медь, затем кусочки (лом) бронзы. Тигель ставился на *кура* 'горн' и закладывался поверх углем. Поддерживали сильный огонь, раздувая его мехами. Горн представлял собой



Рис. 4. Бухарские литейщики бронзы Ашур Раззоков и Кулиджон Хакимов. Фото Е. Н. Юдицкого. 1960 г.

род высокого передвижного очага, около 75 см высотой и 40 см в диаметре. Уголь употреблялся древесный, лучшего качества — из корней саксаула. Тигель снимался с огня специальными щипцами с очень длинной ручкой, которая позволяла ставить тигель на землю не нагибаясь (рис. 5).

Для отливки применяли два вида форм — *қолиб* и *тавонак* 'изложница'. *Қолиб* резали из дерева или делали из алебаstra. Он представлял собой точную форму отливаемого предмета. *Тавонак* отливали из бронзы. Они представляли собой две парные прямоугольные, грубо сделанные рамы, которые накладывались одна на другую и скреплялись при помощи штифта, имевшегося на одной раме и вставлявшегося в отверстие другой; поэтому парные изложницы назывались *нару мода*. При подготовке к литью обе половинки *тавонака* заполнялись песком, смешанным

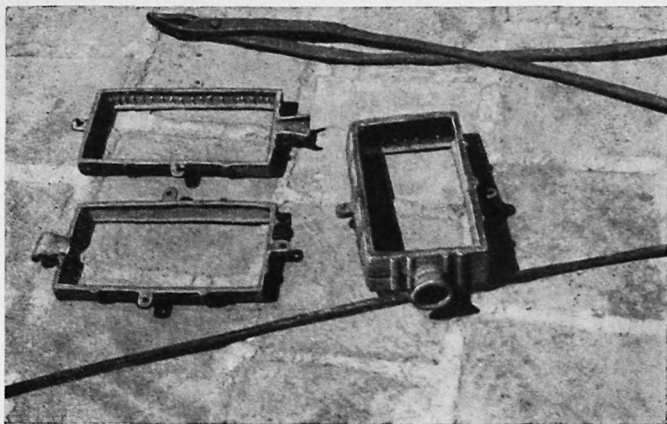


Рис. 5. Инструменты литейщиков бронзы. Бухара.
Фото Е. Н. Юдицкого. 1960 г.



Рис. 6. Бронзовая жаровня. Бухара, XIX в. Музей искусств УзССР.

с клеем (на 10 кг песка 0.5 кг клея *ширеш*). В песке оттискивали форму при помощи колиба: одну половину в одном тавонаке, другую — в парном. Затем изложницы скреплялись железной цепью так, чтобы образующееся при соединении половинок тавонака *дафан* 'отверстие' оказалось наверху. Многие предметы составлялись из отдельно отливаемых частей, спаиваемых затем друг с другом. После отливки изделия обрабатывались *сувон* — напильниками. Напильников был целый набор (4—5 штук). Эта операция называлась *пардоз* и считалась нетрудной, но все же требовала специальных навыков. Обычно ее выполняли ученики.

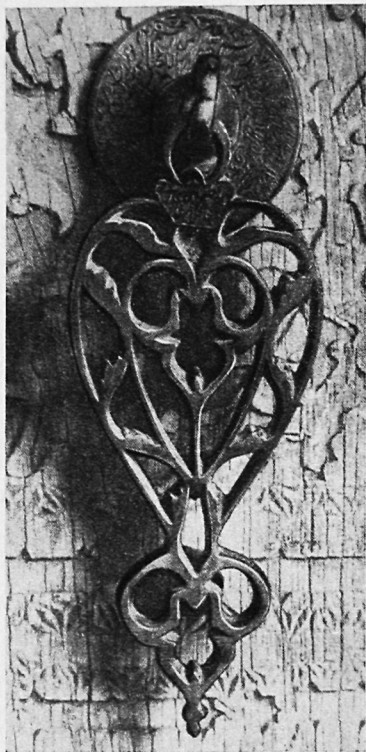


Рис. 7. Дверь с литыми бронзовыми украшениями. Бухара, XIX в. Музей искусств УзССР.

Процесс производства проходил ритмично: пять дней велись подготовительные работы, два дня — отливали. Некоторая часть отлитых вещей обычно оказывалась браком, и это считалось неизбежным. Технический уровень производства не позволял мастерам быть уверенными в результатах отливки, почему при литье читали всякие *дуо* 'молитвы', а иногда приглашали муллу для чтения корана. Но все же эти обряды не считались в этом ремесле столь обязательными, как в литье чугуна. Мастера объясняли это тем, что риск здесь был незначительный: меньше времени брала подготовка, дешевле обходилась оплата рабочей силы.

В конце XIX—начале XX в. в Бухаре еще работали очень искусные мастера по бронзе. Здесь умели делать манкалдон, манкал (рис. 6). Их стенки иногда украшались *шабақа* — ажурными решетками и литыми фигурами птиц. Жаровни в изучаемый период были самым сложным и крупным изделием

бухарских рехтагаров. Гораздо больше здесь изготовлялось мелких литых изделий: *халқа* 'кольца', *тактакча* 'молотки' и *пулакча* 'ажурные пластинки для дверей' (рис. 7), *шам-қайчи* или *миқрозй* 'щипцы для снятия нагара со свечей' (рис. 8), мелкие вещицы для женского туалета (рис. 9), пряжки и бляхи с литыми узорами для поясов военнослужащих людей, *давог* 'чернильницы', украшения — пуговицы и бронзовые кольца без камня, большая часть которых отсылалась в степь, где на них был большой спрос у полукочевых узбеков и казахов. Литейщики бронзы отливали также отдельные детали медной посуды: венчики для

горлышка и наконечники для носика кувшинов для умывания, называемых *офтоба*, фигурные ручки и крышки к *чойчуйи* — кувшинчикам для кипячения воды, которые особенно тщательно обрабатывались, если предназначались для заваривания чая (рис. 10).

Среди мастеров выделялись *зангюласоз* 'специалисты по отливке бубенцов и колокольцев', что считалось одной из сложных работ. Раньше

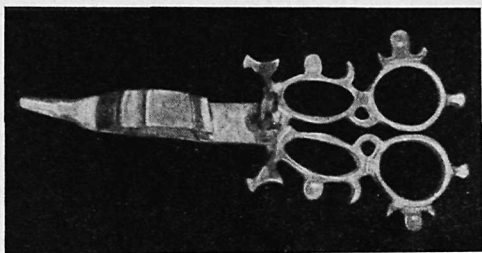


Рис. 8. Литые бронзовые щипцы для снятия нагара со свечи. Бухара, XIX в. Музей искусств УзССР.

на колокольца был большой спрос. Различные колокольца применялись в караванах — караванная торговля в изучаемый период еще играла значительную роль внутри ханства; отливались *якказан*, *тосак* 'колокольца, подвешиваемые на шею верблюду', *зонубанд* 'большие бубенцы для привязывания верблюду к ногам'. Мелкие колокольца, называемые



Рис. 9. Литой бронзовый сосудик усмаджущак для кипячения краски для бровей (усма). Бухара, XIX в. Музей искусств УзССР.

алафи, предназначались для мелкого скота, чтобы легче было по звуку находить пасущееся животное. Бубенцы *занги кафтар* в виде колец, внутри которых перекачивались шарики, делались для голубей: их лапки продевались в отверстие кольца. Для танцовщиц и скороходов изготавливали специальные бубенчики — *зангюла*, *зангюлайи дастбанди*, издававшие весьма мелодичный звук. В старину рехтагары отливали и оружие, в частности пушки, но позже это умение было утрачено. Один из современных престарелых мастеров, ученик Усто Тохтамыша — одного из лучших бухарских мастеров начала XX в., рассказывает о попытке отлить пушку еще в начале этого века. Однажды за его учителем прислали

из арка. Вернувшись, он кое-кому сообщил по секрету, что работавший в придворной мастерской литейщиком бронзы Усто Очил вызвал его, чтобы он помог при отливке пушки. Была изготовлена форма, отверстие дула хотели сделать, вставив в форму железный цилиндр. Однако из этой затеи ничего не вышло, отлить пушку не удалось.



Рис. 10. Кованый медный кувшин чойджух с бронзовыми литыми крышкой и ручкой, украшенной изображением птицы.

В конце XIX—начале XX в. в Бухаре работало около 30 рехтагаров. Часть их жила не в самом городе, а за Каракульскими воротами, в сел. Зангулясози, в котором из 28 дворов 12 занимались литьем бронзовых колокольцев и бубенцов. Название селения показывает, что это ремесло было здесь традиционным. Всего вместе с подсобными работниками и учениками на литье бронзы в Бухаре предреволюционных лет было занято около 40 человек. Мастеров, знавших все виды работ, в том числе и отливку художественных изделий, по нашим материалам, было всего четверо.

Мастерские литейщиков бронзы были небольшие, работали в них обычно сами хозяева, но не в одиночку. Все рехтагары должны были пользоваться подсобной рабо-

чей силой, так как при литье обойтись без помощников было невозможно. Большинство мастеров держали учеников. У наиболее крупных рехтагаров их было одновременно по 5—6 человек; их старшие ученики полностью владели техникой ремесла и по существу были уже мастерами. Они получали от хозяина небольшую плату. Институт наемных мастеров *чалфа* в этом промысле не получил развития.³²

³² Садриддин Айни в своих «Воспоминаниях», в главе «Шейх-литейщик» описывает мастерскую литейщика бронзы — рехтагара. (С. Айни. Воспоминания. М.—Л., 1960, стр. 494 сл.). Это описание нельзя считать точным воспроизведением действительности. Характеризуя литейное производство в Бухаре, писатель по-видимому, использовал свои наблюдения над чугунолитейными мастерскими, которых в предреволюционные годы в самом городе уже не было.

Рехтагары составляли отдельный цех, имея своего *оксакол* 'старшину' и *пойкор* 'помощника'. Однако они были очень близки к медникам, от которых получали сырье (обрезки меди), поставляя литые детали для их изделий. Этим объясняется то, что в первые годы Советской власти, когда средневековая цеховая структура ремесла стала изживаться, рехтагары объединились с медниками — оксакол у них стал общим.

ОБРАБОТКА ЗОЛОТА И СЕРЕБРА

Обработка золота и серебра принадлежала к древнейшим отраслям ремесла. Широко известны такие памятники среднеазиатского искусства, как золотые вещи Амударьинского клада и высокохудожественная, так называемая сасанидская посуда, которая при исследовании оказалась в значительной своей части среднеазиатской.

Письменные источники сообщают нам о самых разнообразных предметах из золота, находившихся в употреблении у местной знати и в храмах. Упоминаются золотые троны во дворцах правителей: трон владетеля Кушанин был сделан в виде барана,³³ у владетеля Бухары трон был в виде верблюда. Изображение этого трона, по-видимому, дошло до нас в стенных росписях дворца Варахши.³⁴

Серебро стало известно народам Средней Азии значительно позже, чем золото,³⁵ и, по-видимому, при работе с этим металлом, который по своим свойствам ковкости и мягкости сходен с золотом, были использованы навыки, полученные при обработке последнего.

Вопрос о технике обработки драгоценных металлов, применявшейся среднеазиатскими ювелирами в древности, остается малоисследованным. В частности, неясен и вопрос о применении к драгоценным металлам метода литья. Неправильное представление о том, что золотые и серебряные вещи здесь отливались, заставило Н. Лыкошина в его весьма квалифицированно сделанном переводе труда Наршахи, написать, что Кутайба при взятии Пайкенда нашел в одном из храмов «идола, вылитого из серебра»,³⁶ хотя в тексте источника сказано только, что идол был серебряный *سپهر*.

Литье драгоценных металлов, что позволяет прибавлять к ним малоценные примеси, широко применявшееся, например, в ювелирном искусстве Древней Руси,³⁷ в Средней Азии не было развито. К. В. Тревер в своей публикации золотых и серебряных сосудов греко-бактрийского стиля, уделяя небольшое место (около страницы) вопросу техники их изготовления, указывает, что для создания рельефных изображений более плоские части рельефа выбивались чеканкой, а на самые высокие его части прикреплялись заранее выбитые чеканкой отдельные пластинки (III в. до н. э.); в более поздний период (I в. н. э.) она отмечает появление новой техники — углубление фона. Из всех проанализированных К. В. Тревер предметов лишь одна чаша, мало связанная с остальными предметами по своему общему облику и профилю, выполнена техникой литья путем отливки в форму.³⁸

³³ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., стр. 272, 282.

³⁴ В. А. Шишкин. Варахша. Ташкент, 1964, стр. 159—160.

³⁵ Геродот говорит, что жители Средней Азии «железа и серебра вовсе не знают, так как этих металлов нет в их стране». Страбон сообщает: «...серебра у них нет вовсе... а медь и золото в изобилии» (цит. по: М. Е. Массон. К истории черной металлургии Узбекистана, стр. 21—22).

³⁶ Мухаммад Наршахи. История Бухары. Ташкент, 1897, стр. 59.

³⁷ В. А. Рыбаков. Ремесло Древней Руси, стр. 107 сл., 628—631 сл.

³⁸ К. В. Тревер. Памятники греко-бактрийского искусства. М.—Л., 1940, стр. 35—36.

В конце XIX—начале XX в. обработка драгоценных металлов в Средней Азии представляла собой одну из развитых отраслей ремесла. Ювелиров насчитывалось немало во всех городах, были они в крупных поселениях (рис. 11). Но традиций литья в ювелирном деле Средней Азии не обнаруживается.

Вся применявшаяся в Средней Азии техника обработки золота и серебра направлялась на совершенствование многообразных и сложных приемов изготовления предметов посредством выковывания.³⁹ Металлы



Рис. 11. Ювелир Косимджон Мираков в своей мастерской. Работа с поддувальной трубкой дахандам. Бухара. Фото Е. Н. Юдицкого. 1960 г.

выбивался до превращения его в тонкую пластинку, из которой вещи и изготовлялись. Ювелиры умели также волочить проволоку путем протаскивания брусочка металла через все уменьшающиеся отверстия в *кириё* — железной пластинке; проволока шла для изготовления серег, колец, цепочек и т. д., а также для филигранных изделий, которыми особенно славилась Бухара.

Для создания на металле орнамента в Средней Азии широко применялась, помимо гравировки, так называемая басменная техника — выби-

³⁹ Описание технических приемов, употреблявшихся среднеазиатскими ювелирами, дано в книге О. А. Сухаревой «Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX в.» (стр. 45—49).

вание узора по матрицам с применением свинцовой подушки.⁴⁰ У каждого ювелира был целый набор медных матриц с вырезанными на них узорами. При помощи этого приема ювелиры украшали свои изделия штампованным орнаментом невысокого рельефа. Для изготовления вещей объемных, например шаровидных, применялась специальная форма *манкол*, в которой имелись углубления в виде полушарий; золотая или серебряная пластинка вгонялась туда при помощи пестов, имеющих ту же форму и размер, что и углубления; потом два полушария спаивались вместе.

Так как применяемая среднеазиатскими ювелирами техника требовала от металла ковкости и пластичности, золото и серебро употреблялись здесь очень высокой пробы, почти чистое: драгоценные металлы с примесями приобретали хрупкость и не могли обрабатываться способомковки. Единственный сплав, который мог идти в дело, был сплав золота с серебром⁴¹ — *тиллоу чурфоти* 'молочное золото' бледно-желтого цвета разных оттенков, определявшихся долей обоих металлов в сплаве, был весьма употребимым материалом для женских украшений в Бухаре и близко связанных с ней городов (Нурата). В Самарканде такой сплав употреблялся редко.

По сообщению ювелиров, «молочное золото» имело 20-ю пробу — сплав на $\frac{4}{5}$ состоял из серебра, золото лишь $\frac{1}{5}$; изделия обычно покрывались позолотой.

Примесь к серебру меди стала применяться в ювелирных изделиях, видимо, лишь с конца XIX в. в результате заимствования ювелирами технических новшеств из России. В употребление вошли привозившиеся из Москвы ручные прокатные станочки (получившие название *халлочи*), при помощи которых можно было превратить в тонкую пластинку и менее податливый металл, чем высокопробное серебро. Металл таких изделий приближался к обычной для европейских изделий 84-й пробе; на 100 золотников серебра 13 золотников меди. В это же время в Самарканде появились ожерелья из нанизанных на нитку мелких литых фигурок, изображавших, как показывает их название *мургак*, стилизованные фигурки птиц. Они дополнялись рядом литых полумесяцев со звездой (рис. 12). Это изображение, являвшееся, как известно, символом мусульманства, проникло в Среднюю Азию также не раньше конца XIX в., вероятно, из Турции. Фигурки для ожерелья отливались из сплава серебра и меди (на 2 золотника серебра 1 золотник меди) в массивных бронзовых изложницах, заполнявшихся мелким песком из специально смолотых камней, смоченных молоком. В песке оттискивались фигурки ожерелья, расположенные в два ряда. Между рядами оставлялся желобок, по которому растекался металл. Готовые фигурки подправлялись при помощи напильников, и к ним припаивались ушки из проволоки. Особой популярностью такие ожерелья, по-видимому, не пользовались, в музейных собраниях они встречаются крайне редко.

Откуда пришли эти ожерелья из литых фигурок, остается неизвестным. Время их появления уточняется сообщением самаркандского мастера Усто Болта, который научился делать их от своего учителя, умершего около 1915 г. в возрасте 72 лет.

Большее распространение уже в XX в. получили литые золотые перстни, с глубоко сидящим красным камнем. Эта черта резко отличает их от колец местной формы, характерной особенностью которых было вы-

⁴⁰ Эта техника, применявшаяся русскими ювелирами XIV—XVIII вв., хорошо описана Б. А. Рыбаковым (Ремесло Древней Руси, стр. 634).

⁴¹ Известно, что такой сплав употреблялся для изготовления драгоценных предметов в Древней Греции.

сокое гнездо для камня, сделанное из припаянной к кольцу расплюсченной проволоки. Перстни отливались в бронзовых опоках, называвшихся *тавонак*, по терминологии литейщиков бронзы и чугуна. Такие перстни изготавливали сначала заезжие мастера: в Бухаре — кавказцы, в Самарканде — персы; от них эту технику заимствовали и некоторые местные ювелиры. Таким образом, техника отливки ювелирных украшений была для Средней Азии чуждой, нетрадиционной, завезенной сюда извне.

Вероятно, и золотые и серебряные троны древних среднеазиатских царей не были массивными, литыми; при их изготовлении применялась несомненно та же техника, что и для знаменитых серебряных блюдов: ме-

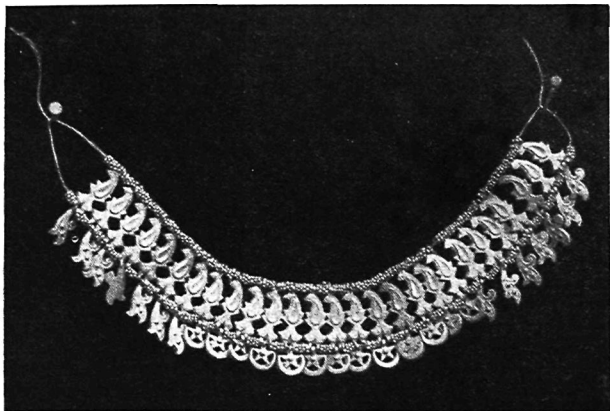


Рис. 12. Литое ожерелье мургак. Низкопробное серебро. Самарканд. Начало XX в. Музей культуры и искусств УзССР (Самарканд).

талл представлял собой пластины с выбитым или вытесненным узором. Ими обкладывалась какая-то твердая, скорее всего деревянная основа.

Не применяя технику литья крупных, массивных предметов, среднеазиатские ювелиры знали один, стоявший совершенно особняком прием, употреблявшийся здесь с глубокой древности — литье зерни. Это древнее искусство, давно утраченное ювелирами европейских народов, в Средней Азии сохранилось и стояло высоко еще в конце XIX — начале XX в., в чем можно убедиться по встречающимся иногда весьма совершенным вещам, украшенным зернью. В Бухаре зернь, известная под названием *гаварса*, *зиғирак* (от *зиғир* 'лен', 'льняное семечко'), применялась в небольших размерах: из нее, сплавля вместе пять зернышек, делали крошечные колечки, нанизывавшиеся, чередуясь с кораллами и другими бусинами, из которых делали ожерелья и подвески. Зернышки припайвались кое-где в соответствии с узором и на филигранные изделия. Чаще зернь применяли ювелиры Самарканда, Ферганы и Ташкента, в этот поздний период работавшие исключительно с серебром (рис. 13—15).

Для зерни также употребляли золото и серебро высокой пробы. Изготовив путем лужения через отверстия в кириё проволоку нужного диаметра, ее нарезали мелкими кусочками. Диаметр проволоки и размеры кусочков определяли качество и величину зерни. Для зерни высшего качества лили каждое зернышко отдельно: в куске деревянного угля

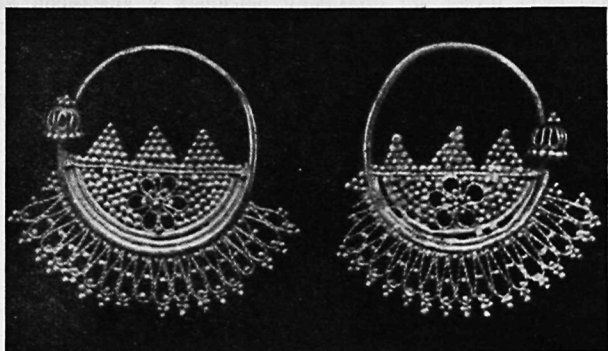


Рис. 13. Серьги ферганские, серебряные, украшенные зернью. Начало XX в. Фото Е. Н. Юдицкого. Музей искусств УзССР.



Рис. 14. Серьги ташкентские, украшенные зернью. Серебро, фальшивые камни. Фото Е. Н. Юдицкого. Музей искусств УзССР.

просверливали дырочки, в каждую из которых закладывали по кусочку проволоки. Затем уголек ставили в горн, поверх заваливали углем и осторожно раздували огонь, не применяя обычных у ювелиров маленьких мехов, дули на угли через *дахан-дам* — специальную медную трубочку (рис. 11), которой пользовались при работе над особо тонкими вещами. Когда металл должен был уже расплавиться, уголек с кусочками проволоки осторожно вынимали щипцами и вытряхивали расплавленный металл в чашку с холодной водой. Мгновенно застывая, капельки металла превращались в зернь.



Рис. 15. Серьги бухарские. Сплав золота и серебра, бусы из изумруда и рубина, зернь. Фото Е. Н. Юдицкого. Музей искусств УзССР.

Для приготовления большого количества зерни, когда такой тщательности в работе достигнуть было трудно, кусочки проволоки смешивались с толченым древесным углем и расплавлялись в каком-нибудь сосуде (чаще всего в тигельке из огнеупорной глины). Содержимое тигельки также высыпалось в сосуд с холодной водой, и расплавленный металл застывал в виде правильных шариков. Понятно, что литье зерни не стоит ни в какой связи с принципиально иной техникой отливки предметов в специальных формах-опоках, которую мы описали выше.

Ювелиры также занимались изготовлением монет. В Бухаре они работали в дворцовой монетной мастерской (в последний период она называлась *корхонайи танга*). Монета чеканилась в специальном приспособлении, состоящем из металлической трубки, закрытой с одного конца, и свободно входящего в нее стержня. На нижнем конце его были выгравированы надписи, которым полагалось быть на монетах. В трубку бросали кусочек металла нужного веса, вставляли стержень и по его верхнему концу ударяли молотком. Кусочек металла расплющивался, принимая форму кружочка, на поверхности которого оттискивалась надпись. Техника чеканки, как видим, была весьма примитивна; естественно, соответствующий вид имели и монеты этого периода.

При такой технике, по-видимому, также требовался металл высокой пробы. Нумизматы доказали, что серебряная монета в некоторые периоды имела весьма значительную примесь меди,⁴² в то время как золотая оставалась высококачественной.⁴³ Но для конца XVIII в. мы имеем свидетельство весьма компетентного путешественника — горного инженера Г. Бурнашева, по наблюдениям которого «золото и серебро на дело монеты употребляется чистое».⁴⁴

Качество металла бухарской танги, по-видимому, и в более позднее время оставалось высоким. Термин «тиллойи Бухори» (бухарское золото) обозначал в Средней Азии золото очень высокой пробы.

Техника литья в монетном деле Средней Азии как будто никогда не применялась. Но в коллекциях Самаркандского музея находится найденная на Афросиабе неудачная отливка, представляющая собой несколько слипшихся монетных кружков. Археологи считали эту находку браком, вышедшим из мастерской фальшивомонетчика, который, вероятно, прибег к технике литья, чтобы изготовить монеты из менее ценного металла.

Приведенные нами материалы свидетельствуют о том сложном пути развития, который прошла обработка металлов у народов Средней Азии. Отдельные отрасли ее, даже близкие по своей технологии, в частности применявшие технику литья, имели различное происхождение и неодинаковую историю.

Наряду с сохранением древнейших технических традиций, ремесло из века в век впитывало в себя новые навыки и приемы, разрабатываемые на месте или заимствуемые у других народов. Приобщаясь к их технической культуре, народы Средней Азии обогащали свои культурные традиции, создаваемые на протяжении сотен поколений в постоянном творческом общении друг с другом.

Это привело к тому, что в технической культуре среднеазиатских народов выработались общие черты, единая линия, характерная для того ареала взаимосвязанных национальных культур, каким является территория Средней Азии.

⁴² Е. А. Давидович. История монетного дела в Средней Азии в XVII—XVIII вв. Душанбе, 1964, стр. 93 сл.

⁴³ Там же, стр. 183—184.

⁴⁴ Сообщение Г. Бурнашева опубликовано Г. Спасским (Путешествие по Сибирской линии до города Бухары в 1794 и обратно в 1795 году. Сибирский вестник, ч. 1, 1818, стр. 82).

А. С. МОРОЗОВА

ТУРКМЕНСКАЯ ОДЕЖДА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX—НАЧАЛА XX в.

Народная одежда отражает многие стороны хозяйственной и духовной деятельности человека. Со временем она изменяется, приобретая новые оттенки, и одновременно сохраняет в своем составе, в покрое и украшении специфические этнические и локальные черты, уходящие корнями в глубокую древность.

Поэтому взятая в комплекс и всесторонне проанализированная, она становится первоклассным источником при выяснении не только вопросов, связанных с развитием форм материальной культуры, и самой одежды в первую очередь, но и ряда важнейших вопросов этнической истории народа, характера хозяйственной деятельности, экономических условий, идеологических представлений и художественных вкусов тех, кто ее создавал и носил, а также процессов и явлений, происходящих в современном обществе. Туркменская народная одежда со всех этих точек зрения представляет большой научный интерес.

Наиболее старинные формы традиционной одежды туркмен дошли до нас в виде экспонатов в музейных собраниях, в литературных описаниях, фотоиллюстративных материалах, сохранились в народной памяти. В музейных фондах нашей страны находятся материалы по одежде туркмен, собиравшиеся на протяжении почти 100 лет.¹ Они содержат экспонаты, характеризующие одежду, начиная с середины XIX в. (иногда и более раннего периода) до настоящего времени.

Самыми значительными собраниями одежды являются коллекции одежды Государственного музея этнографии народов СССР (более 800 единиц), включившие в 1948 г. и коллекции Музея народоведения (Москва). Они с разной степенью полноты охватывают почти все основные племенные группы туркмен: текинцев — Ашхабадский, Мургабский, Тедженский оазисы; помутов — восточное побережье Каспийского моря и Ташаузская группа районов; сарыков — Тахта-Базарский район; салоров — Серахс; арсаринцев — среднее течение Амударьи; гоклен — Каракалинский район; ходжа — Мангышлак. По большинству перечисленных племенных и локальных групп можно подобрать один из несколько полных комплексов мужской и женской одежды. Одежда текинцев, например, представлена и комплексами одежды, и многочисленными отдельными предметами —

¹ С. П. Русаякина. Музейные этнографические фонды как источник для составления историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. ТИЭ, нов. сер., т. XLVIII, Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана, М.—Л., 1961, стр. 40—41.

мужскими халатами, мужскими и женскими головными уборами, халатами-накидками, обувью и ювелирными украшениями.

Среди иомутской одежды имеются уникальные комплексы старинной женской одежды с головным убором (ГМЭ, № 666), халатом-накидкой (ГМЭ, № 658), занавеской для лица, богато украшенной вышивкой (ГМЭ, № 22 579), и др.

Большой интерес представляет полный женский ходжинский костюм, относящийся к началу 20-х годов XX в. (ГМЭ, № 7448-1—5). По остальным, более мелким племенным группам (ших, игдыр, чоудор и др.), в ГМЭ имеются отдельные предметы одежды: старинные высокие женские головные уборы сферической формы (ГМЭ, № 22 556), суконные племообразные шапки, украшенные вышивкой (ГМЭ, № 5975-7—10, 14); предметы детской одежды; свадебный женский халат из красного сукна с уникальной вышивкой, изображающей людей, животных и птиц (ГМЭ, № 5975-5), и др.

При тематической систематизации и изучении отдельных частей одежды эти предметы дают материал для определения племенных и локальных особенностей этого вида одежды. Научная ценность коллекций ГМЭ заключается в том, что комплексы и отдельные их части представлены не единичными экземплярами, а рядом предметов, по которым можно определить устойчивость формы той или иной части костюма или выявить какие-то ее особенности. Так, например, только текинские шапки из черной и белой овчины представлены в 5—6 вариантах, и каждый отличается друг от друга особым покроем и формой.

Коллекции ГМЭ хорошо аннотированы, систематизированы и расклассифицированы по племенным и локальным группам, по половозрастным комплексам. Выявленные при этом пробелы по возможности будут заполняться в будущих экспедициях и командировках.

По времени коллекции ГМЭ отражают (не всегда равномерно) три исторических периода.

I. До присоединения Туркмении к России (это так называемые кауфманские коллекции 60—70-х годов XIX в.). Коллекции этого периода немногочисленны и содержат главным образом старинные головные уборы и отдельные предметы одежды туркмен — мужские халаты северных районов Закаспийской области, но некоторые из экспонатов уникальны (ГМЭ, № 658-Т, 666-Т, 22 570).

II. После присоединения Туркмении к России (90-е годы XIX в.) и до революции 1917 г. — период, когда Средняя Азия включалась в систему развитого русского капитализма, в процессе чего постепенно ликвидировалась замкнутость среднеазиатского хозяйства и разрушались феодально-патриархальные отношения. Экспонаты этого периода собирались по специальной программе для ГМЭ С. М. Дудиным. Они содержат комплекты мужской, женской и детской одежды, головных уборов, обуви и ювелирных украшений.² В значительной мере в них отражаются черты, свойственные предшествующему периоду, в то же время на них сказываются и новые влияния.

III. Послереволюционный период (до настоящего времени). Эти фонды, самые большие и планомерно собираемые, отражают два этапа: а) 20—30-е годы — переходные в развитии быта и культуры народов Средней Азии;³ б) период современный, для которого характерно сложение новых советских форм одежды, сочетающих национальные черты со

² ГМЭ, колл. №№ 12, 13, 26, 37, собр. С. М. Дудина, 1901 г.

³ ГМЭ, колл. №№ 4022 и 5040, собранные Д. Иомудской среди иомутов Челекена и Гасан-Кули в 1929 г., а также колл. №№ 19, 20, 42 Музея народоведения, собранные в 1923 г.

многими элементами повсеместно распространенного городского костюма.⁴ Собрания одежды в музеях Туркменской ССР — в Туркменском государственном музее краеведения и Музее изобразительных искусств Туркменской ССР (Ашхабад) по количеству стоят на втором месте. В них имеются экспонаты, характеризующие мужскую, женскую и детскую одежду, головные уборы, обувь, ювелирные серебряные украшения дореволюционного периода и первых трех десятилетий советского времени. Очень интересна женская верхняя свадебная одежда с уникальной зооморфной и антропоморфной вышивкой, женские халаты-накидки и др.

К сожалению, фонды Туркменского государственного музея краеведения сильно проиграла в научном отношении в результате того, что часть экспонатов была отдана при образовании Музея изобразительных искусств Туркменской ССР, что нарушило целостность многих комплексов одежды. Во время землетрясения 1948 г. погибла почти вся документация, экспонаты утратили научную аннотацию и фактическую паспортизацию. Только в последние 5—6 лет коллекции музея по одежде начали пополняться.

В Музее изобразительных искусств очень хорошо и полно представлены ювелирные украшения, халаты-накидки, головные платки с узорным тканьем и другие части главным образом женской одежды. Комплектование фондов по одежде в этом музее идет в основном по линии сбора предметов одежды как образцов народного прикладного искусства.

В Музее антропологии и этнографии АН СССР, одном из старейших музеев нашей страны, коллекции по одежде туркмен хотя и немногочисленны, но представляют большой интерес. В составе их имеются, например, старинные женские головные уборы — номутский свадебный, текинская налобная повязка конца XIX в. из собраний Н. И. Гродекова (МАЭ, № 3113), старинные ювелирные украшения с Челекена, привезенные И. Н. Глушковым (МАЭ, № 1485). Из собраний советского времени интересны довольно полные коллекции М. В. Изаксона, относящиеся к Ашхабадскому и Каракалинскому районам, включающие комплексы мужской и женской одежды, головные уборы, обувь и другие экспонаты.⁵ В фондах Музея истории Узбекской ССР (Ташкент) имеются разрозненные предметы мужской и женской одежды туркмен.⁶

Однако фонды каждого музея в отдельности не могут дать сколько-нибудь полного представления о характере, составе и всех локальных вариантах туркменской одежды. Только взятые все вместе, они заполняют существующие пробелы и дают более полное представление об эволюции туркменской одежды.

Ответы на некоторые из этих вопросов могут дать литературные источники, полевые наблюдения и материалы. Первые сведения описательного характера о туркменской одежде XIX в. мы встречаем в трудах и заметках русских и западноевропейских путешественников и ученых, посещавших Туркмению с целями и задачами, отнюдь не этнографического характера.

Такие сведения, начиная с первой четверти и до 80-х годов XIX в., относятся главным образом лишь к окраинным, пограничным с другими народами и более доступным для иностранцев районам Туркмении —

⁴ М. В. Сазонова, А. С. Морозова, С. М. Лейкина. Одежда народов Средней Азии и Казахстана в коллекциях Государственного музея этнографии народов СССР. ТИЭ, нов. сер., т. XLVIII, стр. 87.

⁵ С. П. Русаякина. Музейные этнографические фонды. ., стр. 75.

⁶ Там же, стр. 79.

к помутам восточного побережья Каспийского моря и Хивинского оазиса, эрсаринцам среднего течения Амударьи и сарыкам верховьев Мургаба.⁷

Однако и в этих описательных и отрывочных сведениях имеются весьма интересные материалы, дающие возможность представить общий характер одежды первых трех четвертей XIX в. упомянутых выше туркменских племен и соседних с ними народов (узбеков, казахов, персов). Кроме того, этот материал позволяет проследить характер одежды некоторых локальных групп туркмен на протяжении более чем 70 лет. Так, сведения Н. Н. Муравьева, касающиеся помут Гюргена и Гасан-Кули и относящиеся к первой четверти XIX в., при сравнении с описаниями одежды туркмен этих же мест, приводимых П. Огородниковым в середине 70-х годов XIX в., позволяют сделать выводы об устойчивости форм женских головных уборов, ювелирных украшений, о распространенности попушковых тканей, о довольно сильном иранском влиянии на состав и покрой одежды помут; материалы И. Ибрагимова показывают общие черты в одежде туркмен, узбеков и казахов — жителей Хивинского оазиса и т. д.

За последнее время советские этнографы в работах, касающихся изучения и описания отдельных локальных групп туркмен, публиковали и материал по одежде, собранный в результате полевых исследований. Таким образом, в научный оборот включался новый фактический материал.⁸

Г. П. Васильева в своей монографической работе о туркменах-нохурли посвящает целый раздел одежде нохурцев. Она описывает ткани, употреблявшиеся для изготовления одежды, покрой и состав одежды, возрастные особенности и локальные отличительные черты в той или иной части нохурской одежды, уделяет значительное внимание украшению одежды вышивкой, ношению серебряных украшений и их составу. В работе приводятся таблицы покроя одежды, фотографии и рисунки.

В статье о социалистическом переустройстве хозяйства и быта марыйских туркмен Я. Р. Винников⁹ говорит о современной одежде туркмен этого района и тех изменениях, которые произошли в ней в послевоенное время.

О племенных особенностях женской одежды помут восточного побережья Каспийского моря упоминается в статье Г. П. Васильевой и А. Джикиева.¹⁰

В монографии по огурджаляинцам А. Джикиев¹¹ приводит интересные сведения об одежде в XIX и начале XX в., используя литературные источники и материалы своих полевых исследований. Он отмечает этническое своеобразие, прослеживаемое в одежде, и некоторые черты, заимствованные у других соседних народов, в частности у иранцев. Довольно

⁷ Н. Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819—1820 гг., ч. I—II. М., 1822; А. Борнс. Путешествие в Бухару, ч. II—III. М., 1848—1849; Г. С. Карелин. Путешествие по Каспийскому морю, экспедиция для осмотра восточных берегов Каспийского моря в 1836 г. ЗИРГО, т. X (общая география), 1883; А. В. Мамбери. 1) Путешествие по Средней Азии. М., 1867; 2) Очерки Средней Азии (Дополнения к «Путешествию по Средней Азии»), М., 1868; И. Ибрагимов. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах (из записной книжки). Военный сборник, 1874, № 9, СПб.; П. П. Огородников. На пути в Персию и Прикаспийские провинции ее. СПб., 1878.

⁸ Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. ТИЭ, нов. сер., т. XXI, СЭС, т. I, М., 1954.

⁹ Я. Р. Винников. Социалистическое переустройство хозяйства и быта дайхан Марыйской области Туркменской ССР. Там же.

¹⁰ Г. П. Васильева, А. Джикиев. Некоторые результаты изучения материальной культуры и быта населения юго-западной Туркмении. КСИЭ, т. XXXIV, М., 1960.

¹¹ А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. (Историко-этнографический очерк). Ашхабад, 1961.

подробное описание состава повседневной и праздничной одежды иомутов дает А. Оразов.¹² К. Овезбердыев в статье о сарыках Пендинского оазиса приводит описание их одежды.¹³

В настоящей работе нами использованы вышеперечисленные материалы, привлечены также собственные полевые данные, полученные в результате многолетних исследований в области туркменской этнографии. В течение ряда лет: 1937—1939, 1951—1954, 1958, 1962, 1966 гг. в Тапшаузском, Тахтинском, Куны-Ургенчском районах среди иомутов, на восточном побережье Каспийского моря среди иомутов и игдыров, в Ашхабадском и Марыйском оазисах среди текинцев, на средней Амударье у эрсаринцев, в Тахта-Базаре у сарыков, в Серахсе среди солыров и в других местах автором был собран значительный вещевой, фактический и иллюстративный материал, сделаны чертежи и рисунки. Все перечисленные источники и литературные данные легли в основу настоящей статьи.

Главными задачами настоящего исследования являются систематизация накопившегося материала; определение основных комплексов туркменской одежды с характерными для них племенными и половозрастными особенностями; выявление специфики покрова важнейших частей мужской и женской одежды; характеристика видов и способов отделки и украшения одежды.

ТКАНИ И МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ОДЕЖДЫ

В XIX и начале XX в. одежду туркмены шили в большинстве случаев из тканей и материалов домашнего производства. Скотоводческо-земледельческое хозяйство туркмен, носившее до самой Великой Октябрьской социалистической революции полунатуральный характер, давало необходимые материалы для изготовления одежды и обуви для семьи, а именно — хлопок и шелк, шерсть, кожу и овчину.

Женщины сами в домашних условиях обрабатывали сельскохозяйственное сырье, идущее на одежду, т. е. очищали хлопок от семян на ручном станочке, разбивали и расчесывали шерсть, запаривали шелковичные коконы и разматывали нити, а затем на *ик* — ручном веретене или при помощи *чарх* — колеса пряли хлопчатобумажную, шерстяную и шелковую нить.

На горизонтальных станках примитивного устройства, устанавливаемых прямо на полу в юрте или на земле около нее, ткали все виды тканей, идущие на одежду.

Качество их было довольно разнообразно, каждый сорт ткани предназначался для определенного вида одежды. Так, хлопчатобумажная и полушелковая ткань в мелкую клетку синне-красного или розово-фиолетового цвета, называемая *алажа* (русс. алача) 'пестрая', с одинарными или двойными узкими кромками желтого цвета шла на изготовление женских платьев и мужских рубаш. В этой полуселковой ткани в синий цвет всегда окрашивалась хлопчатобумажная нить, в красный и розовый — шелковая нить; и та и другая могли идти и в основу, и в уток, образуя при ткачестве мелкую клетку. Хлопчатобумажная и полуселковая красная полосатая ткань использовалась на мужские халаты. *Гырмызы кетени* 'шелковая ткань красного цвета' и *яшил кетени* 'шелковая ткань зеленого цвета' (плотной выработки типа чесучи) употреблялась на шитье женских и мужских праздничных, свадебных платьев, рубаш и штанов.

¹² А. Оразов. Материальная культура прибалханских туркмен в конце XIX — начале XX в. В сб.: Исследования по этнографии туркмен, Ашхабад, 1965, стр. 25—50.

¹³ К. Овезбердыев. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса. ТИИАЭ, т. VI, сер. этногр., 1962, стр. 111—182.

Шелковые ткани красного цвета в узкую черно-сине-бело-желтую полоску шли на мужскую и женскую верхнюю одежду. Употребляли их также и на отделку мужских шуб. *Чепбегов* 'шелковая желтая ткань в узкую полоску оранжевого и красно-коричневого цвета' в большинстве случаев использовалась для шитья женской верхней нарядной одежды и головных халатов-накидок; из шелковой плотной однотонной ткани желтого или темно-зеленого (оливкового) цвета шили головные халаты-накидки у текинцев.

Эти ткани выделялись всеми туркменами Прикопетдагья, в Тедженском и Мургабском оазисах, и не только для собственных нужд, но и на продажу. Их охотно покупали туркмены и из других районов, где производство тканей этого сорта не было развито из-за отсутствия сырья.

Шерстяная ткань из верблюжьей шерсти естественной желтовато-бежевой окраски — грубой или очень тонкой и мягкой выделки (из шерсти верблюжат) шла на изготовление *чакмен* — верхней мужской одежды. Из толстой шерстяной ткани из овечьей шерсти, выкрашенной в синеголубой и серый цвета, у сарыков шили верхнюю мужскую одежду, а из черной — верхние мужские штаны.

Из хлопчатобумажной белой, затем окрашенной в темно-синий цвет ткани *мата* шили женские платья для повседневного ношения (синие для девушек у сарыков) и мужские штаны и рубахи (белые и синие) (ГМЭ, колл. № 13-4).

Ширина и длина ткани зависели от техники домашнего производства. Ширина лимитировалась шириной берд и размахом рук ткачихи, позволявшим производить ткань от 36 до 40 см. Длина куска ткани определялась длиной заранее рассчитанной основы, на что влияли размеры помещения и устройство станка. Обычно купон ткани равнялся 8—10 аршинам, из такого количества ткани, учитывая небольшую ширину ее, выходила одна вещь — либо платье, либо халат, либо чекмень, и т. д.

На значительной территории Туркмении население в прошлом в силу географических, природных условий не занималось хлопководством и разведением шелкопряда. Таким районом до настоящего времени является вся западная часть Туркмении, населенная помутами, игдырами, шихами, ходжа и др. Здесь основным занятием населения было скотоводство, овцеводство, верблюдоводство, а также рыболовство; земледелие являлось подсобным занятием, дававшим некоторое количество хлеба для собственных нужд. Поэтому здесь было распространено изготовление тканей из овечьей и верблюжьей шерсти, а ткани из хлопка и шелка с давних пор покупались в ближайших районах их производства (у текинцев, гокленов).

По всей Туркмении были известны ткани текинского и сарыковского производства как хлопчатобумажные, так и шелковые, идущие на мужскую и женскую одежду. В большом ходу были ткани узбекского производства, особенно в районах, расположенных по соседству с узбеками: у ташаузских помутов и амударьинских эрсаринцев. Хлопчатобумажные полосатые темно-красные и темно-зеленые лощенные ткани хивинского производства шли на ватные мужские халаты; *шаи* 'тонкий с разноцветными узорами шелк' употреблялся на праздничную верхнюю женскую одежду. Была широко распространена по всей Туркмении узбекская *чит* 'набойка' с мелким растительным и геометрическим узором на коричнево-красном фоне, идущая на подкладку одежды, особенно в женских головных халатах-накидках.

Наряду с тканями домашнего производства в одежде туркмен встречаются хлопчатобумажные ткани — сатин, ластик, коленкор, а также сукно и шелк производства русских фабрик (ввоз этих тканей усилился после присоединения Туркмении к России) и ткани кустарной выделки из Ирана и Азербайджана.

Так, например, среди старинной туркменской одежды есть мужские рубахи и женские платья из полуселковой ткани персидского производства в мелкую черно-малиновую клетку под названием *совсаны* (букв. 'цветок приса').¹⁴ Встречается другая персидская шелковая ткань красного цвета в полоску на мужских халатах.¹⁵

Еще Н. Н. Муравьев, говоривший о тесных связях прибрежных туркмен с персами и о принятии ими некоторых обычаев последних (в отношении одежды), свидетельствовал, что богатые помуты восточного побережья Каспийского моря одежду в большом количестве шили из шелковых и шерстяных тканей иранского происхождения.¹⁶

Г. С. Карелин, например, так описывает одежду жен богатых туркмен, пришедших к нему с делегацией: «Они были в лучших своих платьях из персидских шелковых материй — красных и розовых с золотыми травками». ¹⁷ Об этом же говорит и П. Огородников.¹⁸

Из овчин домашней выделки шили мужские шубы и головные уборы; из лошадиной, коровьей и верблюжьей кожи — обувь. Из кошмы домашней выделки изготовлялись некоторые виды производственной одежды пастухов, защищающей их от ветра, холода и зноя, — *апынжа*, *ойлук*, служившие иногда и своеобразным временным жилищем-навесом, шалашом для пастухов (как, например, *ойлук*, повешенный на палки, воткнутые в землю).

После присоединения Туркмении к России и в результате ввоза химических красителей упрощается и удешевляется процесс производства местных тканей, и в частности крашения: происходит частичная замена растительных красителей химическими — ткани становятся ярче по цвету, но быстрее выгорают и линяют.

ИЗГОТОВЛЕНИЕ ОДЕЖДЫ

Всю одежду для семьи вручную шили в основном сами женщины, за исключением обуви, мужских меховых шапок и овчинных шуб. Эти предметы изготовляли специалисты-мужчины на заказ или на базар, где они и покупались населением.

Размеры всей одежды как мужской, так и женской и детской определяются по фигуре и росту. Так, например, длина женского платья, мужской рубахи и верхней одежды измеряется по спине, начиная от 4-го шейного позвонка.

Основная мера при раскрое, употребляемая и теперь, — *гарыш* 'четверть', равная расстоянию от большого пальца до мизинца растянутой кисти правой руки (у эрсаринцев) или от большого до среднего пальца (у шихов); обе меры равны примерно 18—19 см. К четверти прибавляются различные сочетания и положения пальцев руки. Наиболее распространенные следующие: *сере* 'четыре растопыренных пальца без большого', *дорт-бармак* или *без-сере* 'четыре сложенных пальца без большого', *агсак-сере* 'три растопыренных пальца без большого и мизинца'.

Ширину спины составляли *ики гарыш* 'две четверти', что равнялось ширине самой ткани (38—40 см); длина платья, халата, рубахи определялась по росту человека; длина рукава равнялась *уч гарыш* 'три четверти', глубина проймы — бир-гарыш и дорт-бармак; ширина рукава у кисти — бир-сере; ширина большого клина в подоле равнялась бир-

¹⁴ См.: Б. Б. Миллер. Персидско-русский словарь. М., 1953.

¹⁵ ГМЭ, колл. №№ 12—31, 237—239, собр. С. М. Дудина, 1901 г.

¹⁶ Н. Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву, стр. 35.

¹⁷ Г. С. Карелин. Путешествие по Каспийскому морю, стр. 286—287.

¹⁸ П. П. Огородников. На пути в Персию..., стр. 213—214.

гарыш и дорт-бармак; глубина нагрудного разреза на женском платье — бир-гарыш и агсак-сере и т. д.

При прямом покрое одежды достигается максимально экономное и рациональное расходование и использование ткани. Веками вырабатывались приемы раскроя ткани по прямым линиям с наименьшим отходом материала.

Предварительного соединения (сметывания) раскроенных частей у туркмен не существовало раньше, не существует и теперь, даже при шитье на швейной машинке.

Названия составных частей одежды у большинства групп туркмен одинаковы для нижней и верхней, мужской и женской. Так, *койнек* — это мужская рубаша и женское платье-рубаша; *балак* — штаны мужские (нижние) и женские;¹⁹ *дон* — халат как мужской, так и женский (у игдыров, пихов); *тагя, борук* 'тубетейка' — головной убор мужской и женский и т. д. То же самое и с названиями деталей одежды: *ең* 'рукав', *омузы* 'пройма', *ян* 'боковой клин', *этек* 'подол', *яка* 'ворот', *ягырни-члик* 'подкладка', *бегейик* 'ластовица', *жуubi* 'карман' и т. д.

После раскроя ткани прежде всего разрезается ворот и отделяется. В мужской рубаше и женском платье вначале сшиваются друг с другом куски бокового клина и часть рукава швом *бассырма* 'двойной' (взапошив), предохраняющим от осыпания края ткани, затем рукава пришиваются к большим клиньям с ластовицей. После этого основное полотнище — перед и спины соединяют с рукавом и клином швом *йерме* 'обметочный шов'. Этот шов особенно часто употребляется при сшивании кромок — прямых полос и для предохранения ткани от осыпания при косых линиях. Подолы платьев обрабатывают швом *депжеме* (букв. 'набирание на иголку', 'вперед иголку').

СОСТАВ ОДЕЖДЫ

Как и у многих других народов Средней Азии и Казахстана, повседневная плечевая и поясная одежда туркмен по покрою одинакова у взрослых и детей (исключая детей младенческого возраста), отличаясь только размерами и некоторыми деталями не конструктивного характера, а скорее особенностями отделки, украшения.

В туркменской мужской и женской одежде XIX в. можно выделить следующие комплексы: 1) повседневная — для дома и рабочая одежда; 2) праздничная, свадебная; 3) сезонная одежда — для холодного времени года; 4) некоторые виды производственной одежды, например для па-стухов.

Сезонная одежда для холодного времени года относится главным образом к мужской одежде, так как в прошлом основная масса женщин не имела специальной теплой зимней одежды, от холода надевали несколько летних халатов или ватные халаты и шубы мужчин. Внутри первых двух комплексов четко прослеживаются возрастные особенности, характерные для молодых мужчин, людей среднего возраста и стариков; в женской — для девушек, *гелин* 'молодух', женщин до 40 лет и старух.

Основой всей одежды является повседневный комплекс — рубаха, штаны и халат для мужчин; платье-рубаша, штаны у женщин. Все остальные комплексы разнятся от основного не покроем, а лучшим качеством материала, украшениями (например, в праздничной одежде). То же можно сказать и об одежде зажиточных и богатых семей. Исключение составляет женский свадебный костюм, отличающийся от обычного женского как по своему составу, так и по специфическим украшениям.

¹⁹ У текинцев, сарыков, гоклен, помутов и др.

МУЖСКАЯ ОДЕЖДА

Мужская одежда состоит из следующих основных частей: *көйнек* 'рубаша', *балак* 'нижние штаны', *жалбар* 'штаны верхние' (более теплые), *дон* 'халат', стеганный на вате или легкий на подкладке, надеваемый поверх рубахи и штанов (зимой на халат надевалась *ичмек/поссу/постун* 'нагольная овчинная шуба'), *чакмен* 'халат из верблюжьего сукна', *тагя*, *бөрүк* 'головные уборы типа тюбетейки', *телпек* и *чевурме* 'меховые овчинные шапки', *чарык* и *чокай* 'кожаные туфли', надеваемые на *жоран* 'шерстяные носки с долак 'шерстяные портянки', *эдик* 'кожаные сапоги'.

Нижняя мужская одежда

Көйнек. Туркменская мужская рубаша совмещала в себе верхнюю и нижнюю и надевалась прямо на тело, в штаны не заправлялась и не подпоясывалась. Она шилась из маты (белой хлопчатобумажной ткани домашнего производства), позднее из русского покупного domestika, бязи, хлопчатобумажной и полуселковой ткани местного или персидского производства в мелкую клетку темно-красного или фиолетового цвета, из красного шелка местного производства или тонкого узбекского шелка.

Рубахи из шелка носили молодые мужчины из зажиточных слоев как свадебные и праздничные, о чем свидетельствуют литературные данные XIX в., устные рассказы стариков и музейные коллекции.²⁰

Традиционная мужская рубаша у всех групп и во всех районах — прямого, так называемого туникообразного покроя. Основу ее составляет одно прямое полотнище ткани — перед и спина, без шва в плечах, рукава с прямой широкой проймой, в бока к основному полотнищу пришиты большие конусообразные клинья, с ластовицами двух типов — треугольными и ромбовидными. Подоплека из такой же белой ткани, что и сама рубаша, или более грубой, в рубашках из алачи — набойчатая подоплека, в шелковых — ситцевая или из другой хлопчатобумажной ткани. Подоплека была шире основного полотнища рубахи и заходила на плечи; длина ее спереди равнялась 25—40, сзади 22—45 см. Подоплека в нательных рубашках предохраняла их от быстрого изнашивания. Подол и рукава в старинных рубашках не подшивались. В некоторых рубашках в середине боковых клиньев от подола имеются *артмач* 'неглубокие вертикальные разрезы' (10—12 см). На правом боку делался *жу́би* 'прорезной карман'.

Красная шелковая рубаша отличалась от хлопчатобумажной белой или из алачи тем, что ее рукава кроились не из долевого куска, а из поперечного, поэтому в длину рукава состоят из двух или из двух с половиной поперечных полос с незашитыми в шов желтыми кромками.²¹

Праздничную шелковую рубашу для пожилых и стариков, такого же покроя, с круглым воротом и разрезом на правом плече шили более теплой, на подкладке. Она называлась *курте*. По всей поверхности курте простегивается частыми вертикальными линиями. Такая рубаша встречается и теперь у пожилых и стариков и носится поверх белой рубахи по праздникам. В отличие от белой рубахи концы рукавов, подол и боковые разрезы курте всегда тщательно отделаны, обязательно зеленой оторочкой; вырез по вороту по краю отделяется *жагек* — черной шерстяной тесьмой и красным шнурочком,²² скрученным из шерстяных ниток.

По форме ворота рубахи можно разделить на три типа (рис. 1, I—V).

²⁰ Коллекционные описи ГМЭ и МАЭ, полевые записи автора, 1958, 1962, 1966 гг.

²¹ Туркменский гос. музей краеведения, Ашхабад, №№ 1597, 1598.

²² Полевые записи автора, 1966 г., Серахский р-н, Наупер Гельдыева.

I тип существует в двух вариантах — рубахи с округло вырезанным по шее воротом, с горизонтальными разрезами на обоих плечах или только на правом плече. Рубахи с горизонтальными разрезами на обоих плечах, по-видимому, наиболее старинные, в настоящее время почти не встречаются и сохранились только в музейных собраниях (ГМЭ, № 22632).

Рубахи с воротом второго варианта в настоящее время встречаются у стариков и у мальчиков. Наиболее старым экземпляром этого ва-

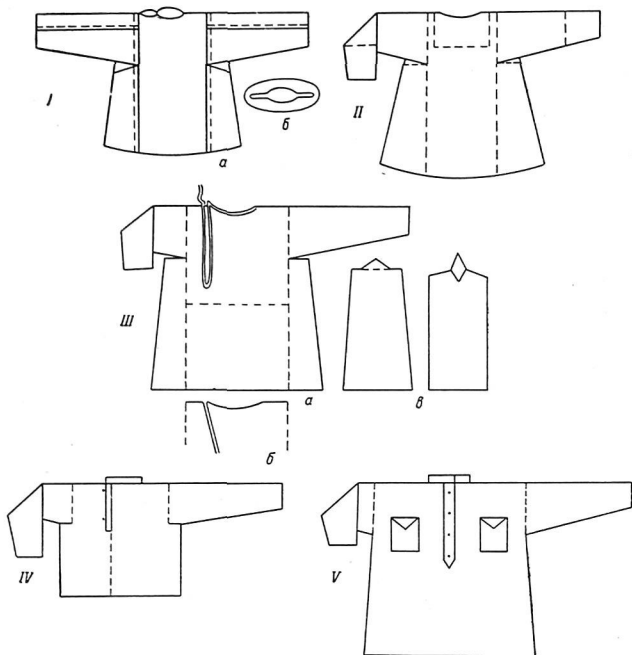


Рис. 1. Покрой мужских рубах.

I: а — рубаха с разрезом на правом плече, б — ворот с разрезом на обоих плечах; II — рубаха с круглым воротом; III: а — рубаха с вертикальным разрезом на правом плече, б — ворот с косым разрезом, в — форма боковых клиньев и ластовиц; IV — рубаха со стоячим воротом и планкой; V — рубаха типа гимнастерки.

рианта является рубаха из собрания С. М. Дудина, 1901 г., приобретенная у текинцев и бытовавшая в Ашхабадском и Мервском оазисах (колл. № 12-99). Это широкая, но не длинная рубаха, спитая из хлопчатобумажной узкой алачи — ткани текинского производства с желтой кромкой, не забранной в шов.

Перед и спина спиты из цельного полотнища ткани; в бока для ширины от подмышек вставлены широкие клинья с треугольными ластовицами; рукава с прямой широкой проймой слегка суживаются к кисти, рубаха на подоплеке из набойчатой маты. Ворот круглый, с разрезом на

правом плече и завязочками из скрученных ниток, отделан черной шерстяной тесьмой и мелкой точечной ручной вышивкой белыми нитками.

Подол и рукава не подшиты, на правом боку прорезной карман. Длина рубахи 76, ширина спины 38, длина рукавов 59, ширина проймы 30, ширина у кисти 20, ширина ворота 25 см.

По материалам М. А. Изакона,²³ эти рубахи по форме ворота у гоклен Каракалинского района носят название *сопыяка койнек* 'рубаха с суфийским воротом'. Точно такие же рубахи с круглым воротом называются у узбеков Сурхан-Дарьинской области и у таджиков Гармской области — *куртаимуллоча*.²⁴ А у сарыков Тахта-Базарского района такой ворот в настоящее время называется *тегелек-яка* 'круглый ворот'.²⁵

II тип. Рубахи с воротом, округло вырезанным по шее в размер головы, без дополнительных разрезов на плечах и без завязок.

III тип. Рубахи с круглым воротом с вертикальным разрезом на груди справа. Подобных рубах сохранилось больше всего и в музейных собраниях, они продолжают бытовать и в настоящее время, главным образом среди стариков. В известной мере это может служить доказательством их более позднего происхождения, чем рубах двух первых типов.

Такая рубаха по форме ворота (по материалам М. А. Изакона)²⁶ у гоклен называется *шаяка койнек* 'рубаха с царским воротом'.

Разновидностью этого типа ворота в настоящее время является широко распространенный у разных групп туркмен, и в частности у сарыков Тахта-Базара, косой разрез, отходящий от правого плеча под острым углом влево; он бывает у пожилых мужчин и носит название *чекяка* 'косой ворот'.

Рубахи с воротом второго варианта I и III типов могли существовать одновременно, но носили их, по-видимому, люди разного возраста: I — пожилые, III — молодые.

Ворот всех рубах отделяется шерстяным черным джехеком и по самому краю — красным шнурком из скрученных шерстяных ниток. Кроме того, ворот украшался ручной вышивкой белыми шелковыми нитками (на красных рубахах) и красными (на белых рубахах) очень мелким точечным пунктирным узором.

На рубахах с вертикальным разрезом (III тип) как на белых, так и на красных вышивка была богаче, узор ее более разнообразный — геометрического, растительного и зооморфного характера (розетки, завитки рогов и т. п.); низ разреза ворота заделывался специальной вышивкой. Эта черта, по словам информаторов, свидетельствует о принадлежности рубах молодым мужчинам. Из всех перечисленных традиционного типа рубах в настоящее время широко бытует только III тип среди сельского населения у мужчин пожилого возраста и стариков. Большинство же молодежи и мужчин среднего возраста носят одежду, в том числе и рубахи, городского типа.

В советский период наряду с национальными под влиянием русских, украинцев и представителей кавказских народов появляются новые элементы в одежде. В результате широких и систематических связей с городом, развития торговли и учреждений бытового обслуживания и в сельскую местность проникает городской костюм.

Так, в 20—30-е годы XX в. появились рубахи со стоячим воротом, разрезом и планкой сбоку — типа русской рубахи; со стоячим воротом и

²³ МАЭ, колл. № 4020, собр. М. А. Изакона, 1930 г.

²⁴ С. П. Русаякина. Народная одежда таджиков Гармской области Таджикской ССР. ТИЭ, нов. сер., т. XLVII, СЭС, т. II, 1959, стр. 156.

²⁵ См. полевые записи автора, 1966.

²⁶ См.: МАЭ, колл. № 4020, собр. М. А. Изакона, 1930 г.

разрезом посредине груди, большим количеством пуговиц, с рукавами на обшлаге — типа кавказской рубахи.

В конце 30-х и начале 40-х годов вошли в обиход рубахи с карманами на обеих сторонах груди — типа гимнастерки, с отложным или стоячим воротником.

В настоящее время широко бытуют рубахи спортивного типа, клетчатые, так называемые ковбойки — повседневные и рабочие, рубашки под галстук, вышитые, с отложным воротником украинского типа и гуцулки.

Современные типы рубах распространены среди мужчин — городских жителей, молодежи и интеллигенции аула.

Балак. Все туркменские штаны глухие, одинаковые сзади и спереди, широкие в поясе, на вздержке, носятся навывпуск или заправляются в носки и сапоги. По покрою, форме и величине шагового клина штаны можно разделить на 5 типов.

I тип. *Ичдан* 'нижние штаны' (букв. 'внутренние') из белой *биз* или *сып* 'бязь домашнего или фабричного изготовления'. Они широки в поясе и бедрах, на вздержке; узкие внизу штанины доходят до щиколотки (рис. 2, I).

Конструкция штанов следующая: штанины из цельного прямого долевого куска ткани, перегнутого в боках в длину; сверху сзади и спереди они соединяются прямым куском ткани мердек — почти квадратным (10×10 см) или продолговатым (35—37×13—15 см). К мердеку снизу и внутренним сторонам штанин пришивается больших размеров ромбовидный клин, острые и тупые углы клина срезаны, в зависимости от того, как он пришивается. Существует два способа вшивания клина этого типа штанов: 1) клин длинными своими сторонами пришивается к внутренним сторонам штанин от самого их низа, а короткими со срезанными углами к верху штанов — к мердеку, при этом штанины несколько расширяются за счет этого клина, а мотня получается очень длинной и широкой, со множеством сборок; 2) ромбовидный клин длинными сторонами со срезанными острыми углами пришивается к верху штанов — к мердеку и верхним внутренним сторонам штанин, которые в этом случае не расширяются за счет клина. По-видимому, это один из старинных покровов, бытовавших у эрсаринцев, встречающийся в настоящее время только у стариков.²⁷

II тип. Штаны длинные, закрывающие ступни ног, широкие в поясе (от 90 до 100 см), на вздержке. Штанины очень широкие (53—57 см), прямые. Ак 'шаговый клин' очень небольшой, ромбовидной формы (50×20, 45×23 см), пришит, отступая от верха на 20—25 см. Все штаны сшиты на руках, низ штанин подшит узким рубцом (рис. 2, II).

Этот покрой называется курдским.²⁸ При затягивании штанов на бедрах получаются густые сборки. Шились такие штаны из белой и синей хлопчатобумажной домашнего производства и покупной ткани. Штаны этого типа носили как нижние и как верхние. Они бытовали у текинцев Ашхабадского и Мервского оазисов.

С. М. Дудин отмечал, что в конце XIX—начале XX в. такие штаны в сочетании с белой рубахой были характерны для туркмен всей Закаспийской области. В домашних условиях и летом они составляли единственный костюм туркмена.²⁹ Это же подтверждают и фотографии

²⁷ Полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н, эрсари-денаджи, а также см.: МАЭ, колл. № 3096-1.

²⁸ См.: Инвентарные записи Туркменского государственного музея краеведения, инв. № 1628.

²⁹ С. М. Дудин. Научный отчет о поездке в Закаспийскую область. Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. 26.

80—90-х годов XIX в. В настоящее время этот тип штанов уже не бытует.

III тип. Штаны из белой и синей хлопчатобумажной ткани — широкие в поясе, с сильно суженными внизу штанинами и большим ромбовидным шаговым клином, который пришивается, отступая от верха на 23—25 см, и острыми углами доходит до самого низа штанин и тем их несколько расширяет. Штанины кроются или из одного куска ткани, перегнутого вдоль, или из двух со швом на боках. Клин также состоит из двух или четырех кусков (треугольников) (рис. 2, III—IV).

Штаны этого типа бытовали как нижние (белые) и как верхние (темные); они были распространены среди текинцев (тохтамыш) Мерва и гоклен в конце XIX в.³⁰

IV тип. По покрою этот тип является разновидностью III типа (или его вариантом). Более узкие в поясе, чем предыдущие, с узкими внизу штанинами, с ромбовидным длинным, но уже, чем в III типе, клином, достигающим до низа штанин (рис. 2, III—IV). Шили такие штаны из красного шелка местной выработки и носили их молодые мужчины в качестве свадебных и праздничных; они изготовлялись также из плотной хлопчатобумажной фабричной ткани синего и черного цветов, из черного сукна или домотканой шерстяной материи.

Этот тип широко бытовал до 20-х годов XX в. среди туркмен юга и юго-востока, у гоклен (аул Кара-Кала), салоров (Серахс). Встречается и в настоящее время, но сейчас штаны шьются из фабричных тканей различной фактуры — вельвета, так называемой чертовой кожи, сукна и др. В верхних штанах делаются боковые прорезные карманы, в нижних штанах карманов не делают.

V тип. Штаны из белой и синей хлопчатобумажной ткани, а также из алачи. Широкие в поясе, с узкими штанинами и небольшим квадратным шаговым клином, они употреблялись в качестве верхних и нижних; встречались у текинцев и сарыков — у последних украшались внизу и вдоль по бокам вышивкой.³¹ В настоящее время бытуют у пожилых и стариков; шьются из фабричных тканей.

Рассмотрев весь материал по этой части мужской одежды, можно сделать некоторые выводы:

1) основные черты описанных типов штанов свойственны многим группам туркмен, а детали покроя (форма и размер шагового клина) характеризуют локальные особенности;

2) некоторые типы верхних и нижних штанов по покрою одинаковы, они отличаются друг от друга качеством и цветом ткани;

3) все пять типов мужских штанов по покрою свободные, что объясняется жарким климатом Туркмении;

4) прослеживаются общие черты в этой части одежды с такой же у соседних народов как результат общений и взаимовлияний; с иранцами и курдами (широкие — I тип), с узбеками, с казахами (III—IV типы);

5) много сходных моментов наблюдается и с некоторыми удаленными в настоящее время от туркмен народами — с башкирами (I тип) (рис. 2, V);

6) выявляются очень древние аналоги со скифскими формами этой части одежды (все штаны, кроме I и II типов), с гуинскими материалами из раскопок Ноинулинских курганов (I тип), исключая обшлаговую форму низа штанов (рис. 2, I, V).

³⁰ См.: ГМЭ, колл. № 22459, МАЭ, № 4020-16 аб.

³¹ К. Овезбердыев. Материалы по этнографии..., стр. 122.

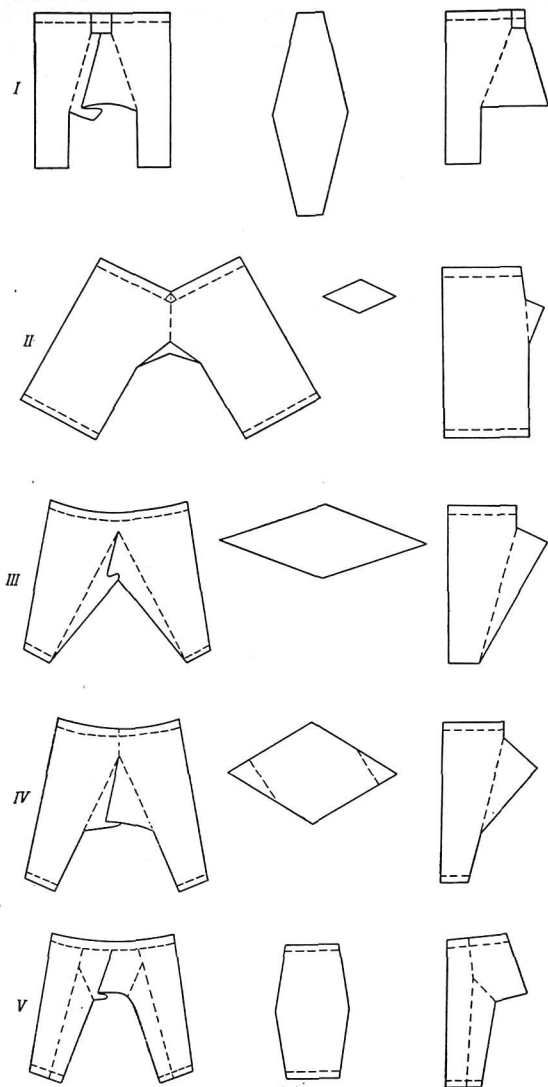


Рис. 2. Покрой мужских штанов.

I — штаны с ромбовидным клином и прямоугольной вставкой; *II* — широкие штаны курдского типа; *III* — штаны с большим ромбовидным клином, достигающим до низа штанин; *IV* — штаны с небольшим клином и узкими штанинами; *V* — штаны башкирские, аналогичные *I* типу мужских и женских штанов.

Верхняя мужская одежда

Дон. Распашная верхняя одежда, прямого туникообразного покроя, расширяющаяся книзу за счет боковых клиньев и надставки клиньями обеих пол, с длинными, широкими в пройме рукавами, сужающимися в кисти, с прилегающим воротником, с разрезами на боках.

Особенностью покроя халатов является то, что рукава здесь шьются не из продольных кусков ткани, как в рубашках, а из нескольких во всю ширину поперечных полос (2,5—3 полосы), так же как в мужских рубашках из красного шелка с желтыми кромками. Этот вид одежды был распространен у туркмен всех районов и групп.

Халаты шили из ткани разных видов. Легкие повседневные летние халаты у текинцев были преимущественно из хлопчатобумажной полосатой ткани (на красном фоне черные, желтые и белые узкие полоски) на подкладке из ситца или выкрашенной в зеленый цвет маты. Праздничный легкий халат без ваты делали из шелковой полосатой ткани красного цвета на подкладке из персидской зеленой набойки. Зимние теплые халаты, стеганные на вате, у всех туркмен шились из полосатой хлопчатобумажной лощеной ткани розовато-красного и зеленоватого цвета узбекского хивинского производства, на подкладке из белой маты.

Халаты из хлопчатобумажной ткани отделялись по всем краям плетеной бумажной тесьмой, а шелковые — шелковой красной тесьмой. У салоров, кроме того, добавлялся еще и красный шелковый узкий шнурочек. Ворот и боковые разрезы, особенно на халатах молодых мужчин, украшались *алажа йуп* — пестрым шнурком из разноцветных шелковых ниток (черных, белых, зеленых). У эрсаринцев шелковый праздничный халат у молодых мужчин и в настоящее время отделяется зеленым джехеком и шелковой ручной вышивкой в виде полоски точечного узора, а боковые разрезы — *богнама* — специальной плотной вышивкой с узором *чилики* 'крест'.

У сарыков, жителей юго-восточной Туркмении, на теплые халаты шла ткань домашнего производства из овечьей и верблюжьей шерсти, а у состоятельных людей — покупное сукно *мавут* синего, темно-зеленого и черного цветов.

Такого рода верхняя одежда из шерстяной ткани шилась обычно без подкладки; по подолу и полам с внутренней стороны шла косая полоса шелковой ткани *паравуз* 'отделка'; на груди пришивались две шелковые или хлопчатобумажные тесемки для завязывания.

У сарыков серо-голубой шерстяной халат очень широкий, спина его состояла из четырех полос очень узкой ткани, рукава — из трех с половиной поперечных полос. На боках имелись глубокие разрезы (38 см), часть из них (9—10 см) обычно зашивалась *богнама* разноцветными нитками. По краям разрезов нашивались *пурчук* — красные шерстяные 'кисточки'. Рукава на внутренней стороне по шву имели разрезы (15 см), обметанные также красной шерстяной тесьмой.

Чекмени, на которые шло домотканое сукно из верблюжьей шерсти естественной окраски, имели широкое распространение у помутлов западных и северных (ташаузская группа районов). Об этом упоминал Н. Н. Муравьев: «Туркмены носят большей частью халаты из желтоватой армячины, сделанной из верблюжьей шерсти. Богатые люди носят суконные кафтаны, но сие весьма редко».³²

Для ткани, идущей на шитье хороших чекменей, употреблялась шерсть молодого верблюжонка; нить пряли очень тонко и ровно. Как рассказы-

³² Н. Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву, стр. 124.

вают, считалось, что основа для такой тонкой ткани на чекмень должна была пройти через кольцо.³³

Подобно сарыкским шерстяным халатам, чекмени отделявались шелковым красным джехеком; в конце ворота на боковых разрезах и вокруг прорезного кармана вышивались красным шелком *зо*ч — парные ответвления рогов барана. На спине пришивали *дога* 'амулет' в виде большого



Рис. 3. Мужская нагольная шуба силкме ичмек.

треугольника из полосатого красного шелка; иногда мелкие треугольнички из зеленого, красного и черного сукна нашивались на плечах, спине и вершине боковых разрезов.

У иомутов Каспийского побережья и районов Ташауза была распространена верхняя одежда под общим термином «гейим» — в виде кафтана с выкроенной в талию спиной, круглой выкройной проймой, с отворотами и горизонтальными прорезными карманами. Этот тип выходит из ряда обычной одежды туникообразного покроя; по-видимому, это результат

³³ Полевые записи автора, 1958 г., Кизыл-Атрекский р-н, Амаджан Клычев.

заимствования формы одежды соседнего народа — иранцев или казахов. В старое время такая одежда шилась для богатых людей из дорогой кашмирской ткани *тирме*. В настоящее время подобные кафтаны шьют из вельвета, бархата и из другой плотной ткани коричневого, зеленого, синего и черного цветов.

Подобного покроя одежду мы видим на документальных рисунках в книге Н. Н. Муравьева, изображавших родовых ханов и старшин — жителей Кумыш-Тепе и Гасан-Кули, которые, по словам автора, носят одежду персидскую.³⁴

Ичмек (у номутов), поссун (у сарыков), постун (у текинцев) — шуба овчинная, нагольная, длинная и широкая, с очень длинными рукавами, без воротника, окрашенная в желтый или оранжевый цвет (корой граната). Вероятно, такую превосходную красную шубу видел и Борнс на плечах аксакала-сарыка, пришедшего к нему с делегацией.³⁵ Шуба, сшитая из 6—7 шкур взрослых овец, называется *дери ичмек* и служит для повседневной носки в холодное время года. Праздничная шуба у богатых *сылме ичмек*³⁶ шилась из 10—11 шкур молодых каракульских ягнят. У сарыков и текинцев праздничная шуба, собиравшаяся из лучших частей шкурок каракульских ягнят, носила название *багана поссун*. В этих шубах выкроенные прямоугольники шкурок сшиваются друг с другом при помощи *безрез секме* — суконой прокладки зеленого, красного и синего цветов, слегка волнистой линией, в виде тонкого жгута,³⁷ что придает шубе особенно нарядный вид.

А. Оразов отмечает в своей работе, что у прибалханских туркмен шубы по качеству и назначению делились на три вида: повседневная из овчины, выходная из шкур неостриженных ягнят и нарядная из каракулевых шкурок.³⁸ Самые края шубы опушались полосой *багана* — смушкой золотистого каракуля. Полы, подол и концы рукавов с наружной стороны оторачивали косой бейкой из полосатого шелка; на спине нашивали догажик в виде треугольника из той же ткани.

Шубу накидывали на плечи поверх халата или другой верхней одежды в холодное время года (рис. 3).

Эти дорогостоящие шубы в старое время были доступны только очень состоятельным людям.³⁹ В настоящее время такие нарядные шубы с суконой прокладкой по швам, с кистями-завязками на груди и аппликацией из цветного сукна еще можно встретить в быту. Шьются они по заказу специальными мастерами, стоят очень дорого; носят их старики, надевая в сильные холода даже дома.

ЖЕНСКАЯ ОДЕЖДА

В состав повседневного комплекса входят *кыйнек* 'платье-рубаша', длинное, прямого покроя, одевавшееся прямо на тело и заменявшее в прошлом и нижнюю рубашу; *балак* 'штаны', длинные, широкие в шаге, на вздержке; головной убор нескольких типов, отличающихся формой, способами ношения; украшения у разных групп туркмен, имеющих также возрастные, социальные и локальные особенности внутри типов; верхняя плечевая одежда в виде легкого, распахнутого, одеваемого в рукава халата, носившего различные названия у разных групп туркмен (чабыт, дон, гейим и т. д.), прямого или слегка приталенного покроя.

³⁴ Н. Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву, стр. 35.

³⁵ А. Борнс. Путешествие в Бухару, стр. 40, 41.

³⁶ Полевые записи автора, 1958 г., Кизыл-Атрекский р-н, Аманджан Клычев.

³⁷ Полевые записи автора, 1966 г., Тедженский р-н, Серахский р-н.

³⁸ А. Оразов. Материальная культура..., стр. 31.

³⁹ Полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н, Реим Абды Хатаб, 85 лет.

К ойнек. Туркменское платье по покрою относится по общей классификации ко второму варианту I типа туникообразных рубах.⁴⁰

Перед и спина платья состоят из одного цельного полотнища ткани, перекинутого через плечи, посредине которого сделан круглый вырез и вертикальный разрез для головы.

В бока к основному полотнищу пришивались большие конусообразные клинья, значительно расширявшие платье в груди, и особенно в подоле. Пройма не выкройная, прямая; рукава прямые, широкие в пройме, слегка сужались к запястью, к плечам прикреплялись под прямым углом. Для удобства под мышками втачивались треугольные ластовицы, часто из ткани иного качества и цвета, чем само платье. По длине платье доходило почти до земли, закрывая щиколотки. Ворот вырезался по шее (у иомутов), иногда к нему пришивалась небольшая *тумтырме* 'стойка' (1—1,5 см у текинцев).

Нагрудный разрез глубокий (от 24 до 37 см). Платье шили на подоплеке из другой хлопчатобумажной ткани, доходившей спереди почти до пояса, а сзади закрывавшей плечи. В старинных платьях на спине вшивался кусок другой ткани (в ширину плеча и длиной почти до пояса), особенно если платье было сшито из дорогой ткани. Это имело практическое значение. На спине под косами и платками, от головного убора, от пота платье быстро изнашивалось и загрязнялось. Поэтому и вставлялся на это место кусок дешевой ткани, который по мере изнашиваемости мог заменяться.

Конструкция платья-рубахи одинакова для всех племенных и локальных групп туркмен, лишь с той разницей, что и чоудоров, эрсаринцев, сарыков и иомутов платья шились длиннее и шире, чем у текинцев, гоклен и др. Имеются некоторые особенности в деталях, украшениях и отделке платьев (об этом см. стр. 197—200) (рис. 4, I—IV).

Туникообразные по покрою платья-рубахи бытуют до настоящего времени у многих народов Средней Азии, Поволжья и юга России, что свидетельствует, по мнению некоторых исследователей, о возможных общих этногенетических корнях этих народов, отразившихся на развитии материальной культуры, о древних этнических связях.⁴¹

Покрой платья-рубахи туркмен в общих его чертах очень устойчив и не изменялся, насколько можно проследить, на протяжении более 100 лет. Это подтверждается и вещественными материалами, хранящимися в собрании музеев, и информацией, полученной в полевых условиях от старых женщин. Если же обратиться к более ранним описаниям одежды, приведенным упоминавшимися выше русскими и западными путешественниками, то можно проследить и распространить эти основные черты платья-рубахи и на весь XIX в. и даже на более ранний период.

Туркменское платье-рубаха не подверглось и тем изменениям конца XIX—начала XX в., которые претерпели платья узбечек, казашек, киргизов в результате широко распространенного в Средней Азии и Казахстане так называемого татарского влияния и моды (у этих народов почти исчезло прямое платье-рубаха и появилось платье на кокетке или отрезное с юбкой в сборку, оборками на подоле и выкройными рукавами).

⁴⁰ Б. А. Куфтин. Материальная культура русской мещеры, ч. I. Тр. Гос. музея Центральной промышленной области, вып. 3, М., 1926.

⁴¹ В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов. (Материал к этногенезу). ТИЭ, нов. сер., т. X, 1951, стр. 41; Н. И. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья. (Материал к этногенезу). Чебоксары, 1960, стр. 63, 74—75.

Некоторое татарское или скорее уже узбекское влияние все же сказалось на составе туркменской одежды: появилась безрукавная одежда, например, кемзор у помутов Ташауза и короткие безрукавки у эрсаринцев.

Влияние времени, конечно, отражается и на туркменском платье. Оно постепенно становится короче и уже. Если в XIX—начале XX в. подол платья закрывал ноги и доходил почти до земли, то в настоящее время платья выше щиколоток, особенно у молодежи. В современных платьях не делают на спине надставок из другого материала; все платье шьется из однородной ткани. Такая деталь, как надставка, сохраняется в настоящее время только в платьях у старых женщин. Меняются способы украшения, все больше применяется и становится богаче вышивка. Исчезли с платья *апбасы* 'нашивные серебряные бляшки', характерные еще недавно для туркмен южных районов.

Несмотря на изменения, туркменское платье по покрою остается одной из древнейших форм одежды народов Средней Азии.

В XIX в. обычное будничное женское платье шилось из хлопчатобумажной или полущелковой алачи; праздничные платья молодых женщин (как правило, до 40 лет), девушек и свадебные для невест — из гырмызы кетени и поэтому назывались (да и теперь называются) *гырмызы кетени кейнек*. Особенностью платья из гырмызы кетени являются желтые кромки, которые при шитье не забираются в шов, а остаются снаружи и, проходя по всей длине платья спереди и сзади, на боковых клиньях и рукавах, украшают его и подчеркивают основные конструктивные швы. Платья из этой текинской ткани, если их носили женщины других племенных и локальных групп, например эрсаринцы, назывались *теке кетени кейнек*, чем подчеркивалось текинское происхождение ткани. В настоящее время эту ткань вырабатывают из натурального и искусственного шелка на текстильных фабриках и комбинатах в Ашхабаде, Ташкенте и Маргилане, и она имеет широкое распространение по всей Туркмении. Но и теперь платье из гырмызы кетени считается самым нарядным и самым торжественным по сравнению с другими очень яркими и дорогими платьями из современных тканей — панбархата, крепсатена, атласа и других шелковых тканей.

В *сеп* 'приданое' современной девушки, даже городской, насчитывающем 2—3 десятка дорогих платьев из современных тканей, одно или два обязательно должно быть из гырмызы кетени. Девушки, выступающие в самодеятельности, также одевают такие платья (рис. 5).

Красный цвет различных оттенков — от темно-красного, почти коричневого, до ярко-красного и малинового в старое время получался от применения растительной краски, добытой из стеблей и корней марены, выращиваемой в самой Туркмении и привозимой из Ирана. Цвет этот был очень стойким — не выгорал и не линял.

Преобладание красного цвета во всей туркменской одежде является древней и очень устойчивой традицией, которую нельзя объяснить только наличием и распространением марены как красящего растения.

Красный цвет у многих народов в древности символизировал животворящие силы природы и ему приписывалось магическое значение — способствовать жизненным силам в природе и у людей. Часто ношение одежды красного цвета являлось привилегией господствующего класса, жреческого сословия и духовенства (малоазийские, фригийские племена, Рим, Византия, Древняя Русь).

Ношение туркменскими девушками и молодыми женщинами-матерями красных платьев, платков и покрывал связано также, по-видимому, с представлениями о таком же значении красного цвета, способствующего деторождению, благополучию, здоровью, охраняющего от злых, вредных женщинам сил.

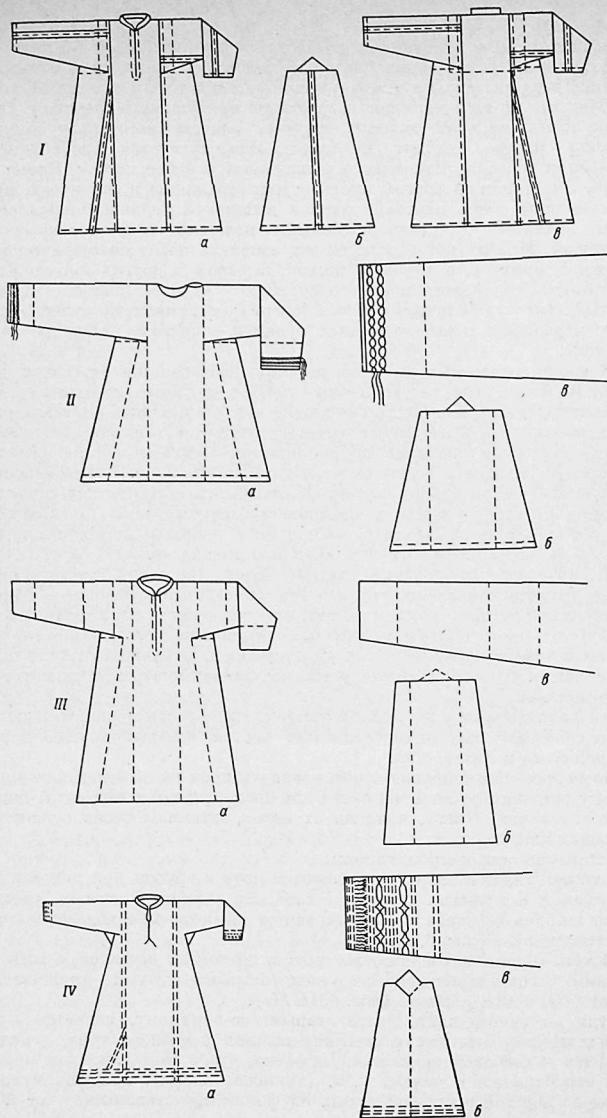


Рис. 4. Покрой женского платья-рубahi (I—теке; II—эрсари; III—номут).

I — основной тип платья прямого покроя: а — перед, б — форма бокового клина, в — спина, кромками ткани подчеркнуты конструктивные швы; II: а — широкое платье с разрезом для головы на плече, б — надставной боковой клин, в — отделка широкого рукава тесьмой и серебряными бляшками; III: а — широкое платье из домотканины, б — боковой клин, в — рукав из нескольких поперечных полос ткани; IV: а — платье по крою более узкое, б — клин, в — рукав с узорной машинной строчкой.

С переходом в следующую возрастную группу (после 40 лет) красный цвет в одежде женщин уступает белому и желтому — в головных платках и покрывалах, и темным тонам — в платьях и в верхней одежде.

Общим для всех туркмен возрастным признаком в женском платье, кроме цвета, является глубина грудного разреза, который у замужних женщин иногда доходит до пупка. Это диктуется необходимостью кормления ребенка, разрез на девичьем платье менее глубок. Кроме того, разрезы на том и на другом платье с нижнего конца в значительной степени защищены очень плотной узорной вышивкой разноцветными шелковыми нитками. У девушек больше половины разреза закрыто этой вышивкой. У всех групп туркмен эта вышивка носит специфическое название. У номутов, а также у шихов, игдыров и других жителей всего побережья Каспийского моря это *гуртикин* 'крепко, плотно зашитый, спитый' (от *гур* 'плотный' *тикин* 'шить'); у прикопетдагских, тедженских, марыйских и юго-восточных туркмен — *пугтама*, имеющая то же значение.

К числу возрастных особенностей в одежде женщин относятся и специальные цветочные узоры-значки гуляйды, носимые на платьях молодыми женщинами, кормящими грудью детей. Они вышиваются разноцветными шелковыми нитками на груди платья по обе стороны разреза. С этим явлением мы встречались в Куня-Ургенчском р-не (1938 г.), в Кизил-Атрекском и Казанджикском р-нах (1958 г.).⁴² По объяснению некоторых информаторов, этот узор вышивался на платьях кормящих женщин, у которых ранее рождавшиеся дети умирали. По словам других, его полагалось вышивать вообще всем молодым кормящим женщинам: он служил как бы оберегом женщины и ее детей.

На праздничные женские платья спереди на груди, внизу рукавов, вокруг разреза ворота нашивались многочисленные серебряные украшения в виде круглых пластинок, розеток, сердолика, штампованных бляшек. У текинцев платье с такими серебряными пластинами на груди носило название *апбасылы кёйнек*. Девушки и женщины старше 40 лет такие платья не носили. Почти у всех туркменок платья украшались ручной вышивкой.

Б а л а к. Штаны у туркменок отличались по своему покрою, конструкции и способам отделки от подобных частей одежды других народов Средней Азии и Казахстана.

По покрою они широкие в поясе, сверху край их сложен на лицевую сторону широким рубцом черемк, куда продевается плетеный шнурок для затягивания. Книзу, начиная от колен, штанины резко сужаются и обтягивают ногу.

Штаны по покрою двух типов:

I тип. Штанины сверху соединяются друг с другом при помощи мердека, как и в мужских штанах I типа. За счет этой вставки увеличивается ширина в бедрах и обеспечивается удобство при ходьбе; шаговый клин отсутствует (рис. 6, I).

II тип. Штанины соединяются друг с другом не вставкой, а шаговым большим клином ромбовидной формы, острыми углами пришиваемым к штанинам почти до колен (рис. 6, II, III).

Судя по конструкции, более старым, по-видимому, является I тип. Происхождение мужских и женских штанов подобного типа, вероятно, относится к глубокой древности. Известно, что в Нойнулинском кургане № 6, относящемся к началу н. э. (хуннское время), найдены мужские штаны из дорогой шелковой ткани, по форме представляющие собой две

⁴² Полевые записи автора, Куня-Ургенчский р-н, Энеджан Дурдыева; Кизил-Атрекский р-н, Тувагуль Артыкова; Казанджикский р-н, Аментач Маммедова.

отдельные штанины — широкие сверху, с тесемками для привязывания к поясу и узкие внизу, с пришитыми войлочными узорными туфлями.⁴³

Подобные этому типу (из Ноинулинских курганов) в Иране, в южных и прикаспийских районах Азербайджана в конце XIX—начале XX в. бытовали женские штаны чохчур трех видов: 1) отдельные штанины, ничем не соединенные между собой, привязывавшиеся к поясу, матерчатыми туфлями, пришитыми к низу штанин; 2) штанины, пришитые к поясу, но не сшитые между собой; 3) штанины соединены сверху друг



Рис. 5. Группа девушек в современных платьях из традиционной ткани гырмызы кетени, украшенных цветной вышивкой на груди.

с другим четырехугольной вставкой, подобно I типу туркменских штанов, и пришиты к широкому поясу.⁴⁴ По-видимому, штаны такого архаичного покроя имели довольно широкое распространение у многих народов.

I тип штанов распространен среди гоклен и салоров и в настоящее время.⁴⁵ Штаны аналогичного покроя бытуют у башкир, но они у них широкие внизу. Промежуточным вариантом между I и II типами являются эрсаринские, в которых еще сохраняется четырехугольная небольшая вставка между штанинами у пояса, но имеется уже и шаговой клин ромбовидной формы, верхним тупым углом пришиваемый к этой вставке⁴⁶ (рис. 6, I).

II тип распространен на большей территории, чем I, у всех туркмен восточного побережья Каспийского моря — иомутов, шихов, игдыров,

⁴³ С. И. Руденко. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.—Л., 1962, табл. XII, 1.

⁴⁴ ГМЭ, №№ 293—3/4, 6776-129, 1102-2.

⁴⁵ Схема покроя и полевые записи автора, 1966 г., Серахский р-н.

⁴⁶ Схема покроя и полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н, сельсовет Астана-Баба.

в Ташаузской группе районов, в южных и юго-восточных районах у текинцев, сарыков и др. (рис. 6, II).

Одной из особенностей этого предмета женской одежды является то, что отдельные части ее у туркмен юга и запада шьются из разных тканей, отличающихся друг от друга качеством и цветом.

Сами штанины в таком случае кроются из двух слоев ткани: нижний слой *ичлик* 'подкладка' — из хлопчатобумажной цветной, чаще полосатой ткани или белой маты. В наиболее старых образцах⁴⁷ основа штанов у текинцев шилась из темно-зеленой персидской или местного производства набойчатой маты с рисунком из темно-красных или коричневых стручков и цветов.⁴⁸ Для верхнего слоя той же части штанов, которая приходится ниже колен и называется *балакйузы* 'лицо штанов' и часто видна из-под платья (особенно когда женщина сидит на полу), у текинцев употребляли кетени красного или малинового цвета в узкую белую, черную и желтую двойную полосу. У номутов западных районов эта часть штанин делалась и из других тканей. Выше колен на бедренную часть нашивался кусок хлопчатобумажной или полупелюшковой ткани зеленого или синего цвета. Шаговый клин и четырехугольная вставка часто кроились из хлопчатобумажной ткани синего или черного цвета.

Другой особенностью балаков является то, что *дызлык* 'наколенник' обязательно простегивался: раньше на руках шелковыми нитками редкими стежками, а в настоящее время на швейной машинке простыми нитками, продольными параллельными линиями. Выше колен ткань прострачивали иногда горизонтальными или также вертикальными параллельными линиями.

Самый низ штанин (от 7 до 10 см) у всех туркменок — у одних богаче, у других скромнее — украшался вышивкой разноцветными шелковыми нитками — геометрическим или стилизованным растительным узором. Край штанин обязательно отделялся *балакйуни* — черной шерстяной плетеной тесьмой (1—1,5 см ширины), концы ее соединялись на внутренней стороне штанов (текинцы, сарыки, салоры и др.) или перекрещивались (номуты, шихи и другие группы, живущие в западной Туркмении). Место соединения концов тесьмы заделывали специальной вышивкой (рис. 7, а, б; 8, а, б).

Шьются штаны традиционным способом: у эрсаринцев на штанины берется отрез ткани длиной в 4 гарыш и шириной в 1 гарыш и 1 сере и складывается пополам. Для верхней наколенной части — кусок красного шелка, равный примерно 2 гарыш, ширина низа должна быть равна 1 сере, чтобы только проходила ступня ноги. Для шагового клина — кусок ткани размером в 2 гарыш и 2 дорт бармак длиной и 2 гарыш и 1 дорт бармак шириной складывается по длине вдвое, затем с угла на угол — по диагонали и по этой линии разрезается: получаются два косугольных треугольника, которые сшивают по прямой короткой нитке в ромбовидную фигуру. Острыми углами клин пришивается к низу штанин.

В настоящее время наколенник выкраивается и вышивается отдельно и в готовом виде пришивается к штанам. Для этого два слоя ткани — нижний из хлопчатобумажной и верхний из шелковой — простегиваются вместе, на лицевой части намечаются границы и контуры узора, по которым он и вышивается. Такие заготовки в большом количестве про-

⁴⁷ ГМЭ, колл. собр. С. М. Дудина.

⁴⁸ ГМЭ, колл. № 12-112, 113 (текинцы), собр. С. М. Дудина. — Зеленая набойка употреблялась и на подкладку женских халатов — чабыт и чыры. См.: ГМЭ, №№ 12-104, 106, 6031-1, 22535, 22536; Туркменский гос. музей краеведения, № 1611.

даются на базарах или выполняются мастерицами-вышивальщицами по заказу.

У некоторых туркменских племен (эрсаринцы, иомуты Ташауза, сарыки и др.) женские штаны шились из ткани одного качества и цвета — красного ситца с цветами, красного сатина и др. Наколенная часть их ничем не надставлялась, низ был шире, чем в предыдущих, штаны не украшались вышивкой.

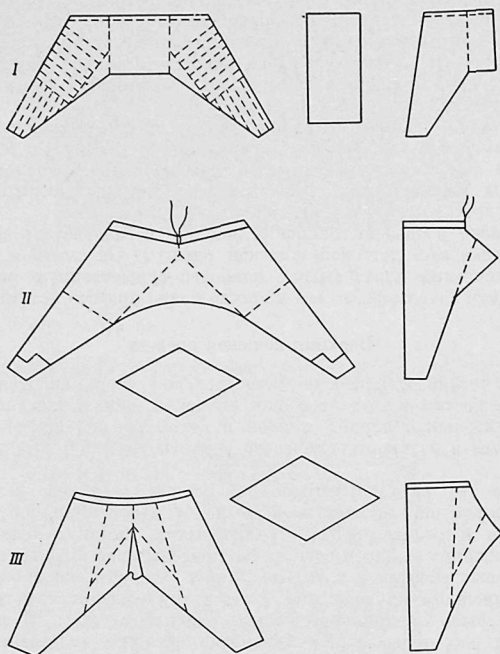


Рис. 6. Покрой женских штанов.

I — штаны без клина с прямоугольной вставкой мердек; II — штаны с небольшим шаговым клином, узкие внизу; III — штаны с большим шаговым клином с широкими штанинами.

Все особенности в покрое штанов текинок и иомуток наводят на мысль, что эти специфические черты в глубокой древности имели практическое значение. В связи с частыми передвижениями и верховой ездой женщины могли носить более короткие платья, выше колен. Ноги же были прикрыты штанами. Этим же, может быть, объясняется многослойность и стежка наколенной и нижней части штанов, как бы защищающих ноги не только от температурных влияний, но и от внешних воздействий — ударов, ушибов.

Из греческих источников (Диодор Сицилийский, Геродот) нам известны сказания об амазонках, воинственных женщинах и мудрых правительницах скифов и массагетов, которые были равноправны с мужчинами не только в обычной, повседневной жизни, но и в войнах, и на охоте; они владели оружием и ездили верхом не хуже мужчин. Их одежда

в этих случаях была похожа на мужскую.⁴⁹ О мужской одежде мы знаем по предметам так называемого скифского искусства — золотым сосудам из Куль-Оба, Чертомлыка и другим предметам с изображением скифов. Греческая вазовая живопись⁵⁰ дает нам внешний облик амазонок, женщин-воительниц, сражающихся с греками или с фантастическими птицами-грифонами на конях, пешими и на колесницах.

Одежда скифов и амазонок состоит из короткой куртки, закрывающей только бедра, с длинными рукавами и круглым воротом и длинных штанов, обтягивающих ноги. Вся поверхность куртки и штанов украшена (прочерчена) вертикальными и горизонтальными линиями и точками, которые могут означать и узоры на ткани, сделанные различными нашивками из другой ткани и материалов, вышивкой; она может быть также простегана.

По мнению С. П. Толстова, одежда мужских и женских терракотовых фигурок древнего Хорезма, датируемых V—IV вв. до н. э., близка к скифским формам одежды, которые в свою очередь аналогичны формам одежды малоазийских и фракийских племен, известных нам по рельефам и хеттской скульптуре.

В современной одежде текинских женщин исследователь видит черты древних комплексов хеттской женской одежды. Он считает, что массагетский этнический пласт сыграл наиболее существенную роль в этногенезе туркмен (текинцы, по его мнению, почти прямые потомки дахов).⁵¹

Верхняя женская одежда

Географические и климатические условия Туркменистана оказали влияние на состав и характер как мужской, так и женской верхней одежды. Длительный период жаркой и сухой погоды исключал необходимость иметь в большом количестве верхнюю одежду, защищавшую от холода.

Особенно это было характерно для женской верхней одежды. Положение туркменской женщины в семье и в обществе, обусловленное социальными и религиозными ограничениями, замкнутостью ее жизни (женщина крайне редко выезжала за пределы своего аула, не участвовала в полевых работах и т. п.), и главное бедность основной массы населения в прошлом приводили к тому, что у большинства туркменских женщин не было специальной теплой верхней одежды. В случаях необходимости они пользовались мужскими ватными халатами или надевали лишние платки и накидки, защищавшие от холода и ветра. Специальная верхняя теплая одежда была только у зажиточных женщин. Такой одеждой было несколько видов: *мавут дон* 'суконный халат,' халат на вате; шубы из овчины; шубы на меху.⁵²

Теплые на вате халаты у текинцев шились из хлопчатобумажной или полуселюковой полосатой ткани красного цвета, на подкладке из разных тканей: узбекской коричнево-красной с мелким узором набойки, персидской зеленой набойки и др.

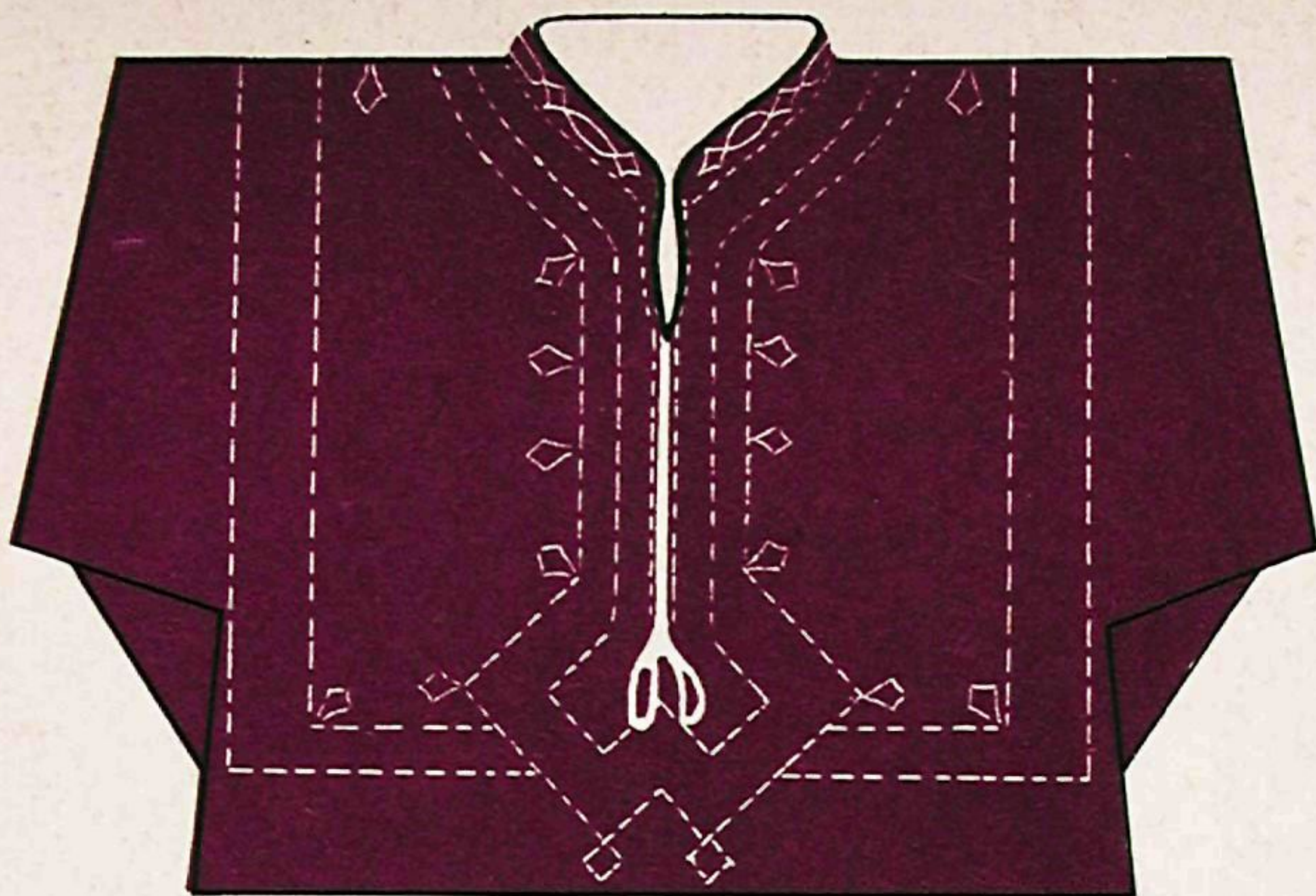
Покрой этого вида одежды также туникообразный, распашной, в бока и к обеим полам пришивались для ширины клинья. Рукава прямые, длинные, слегка сужающиеся к кисти, при одевании они собирались густыми складками на руках или спускались для тепла ниже кисти. Во-

⁴⁹ И. Толстой, Н. Кондаков. Русские древности в памятниках искусства, вып. I. Древности скифо-сарматские. СПб., 1889.

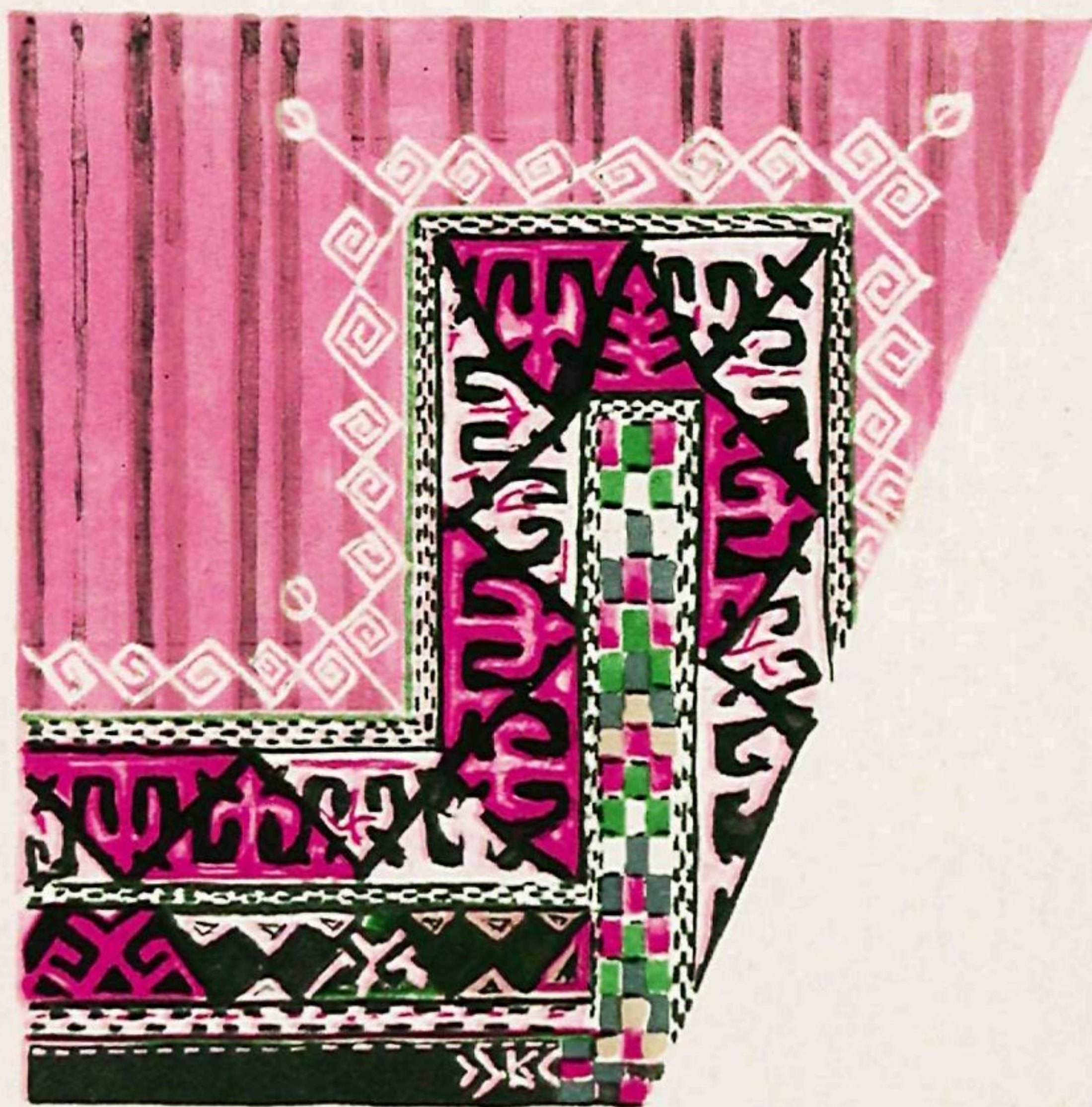
⁵⁰ М. М. Кобылина. Поздние боспорские пелаки. МИА, № 19, 1951.

⁵¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948, стр. 197.

⁵² Народы Средней Азии и Казахстана, т. II. Туркмены. М., 1963.



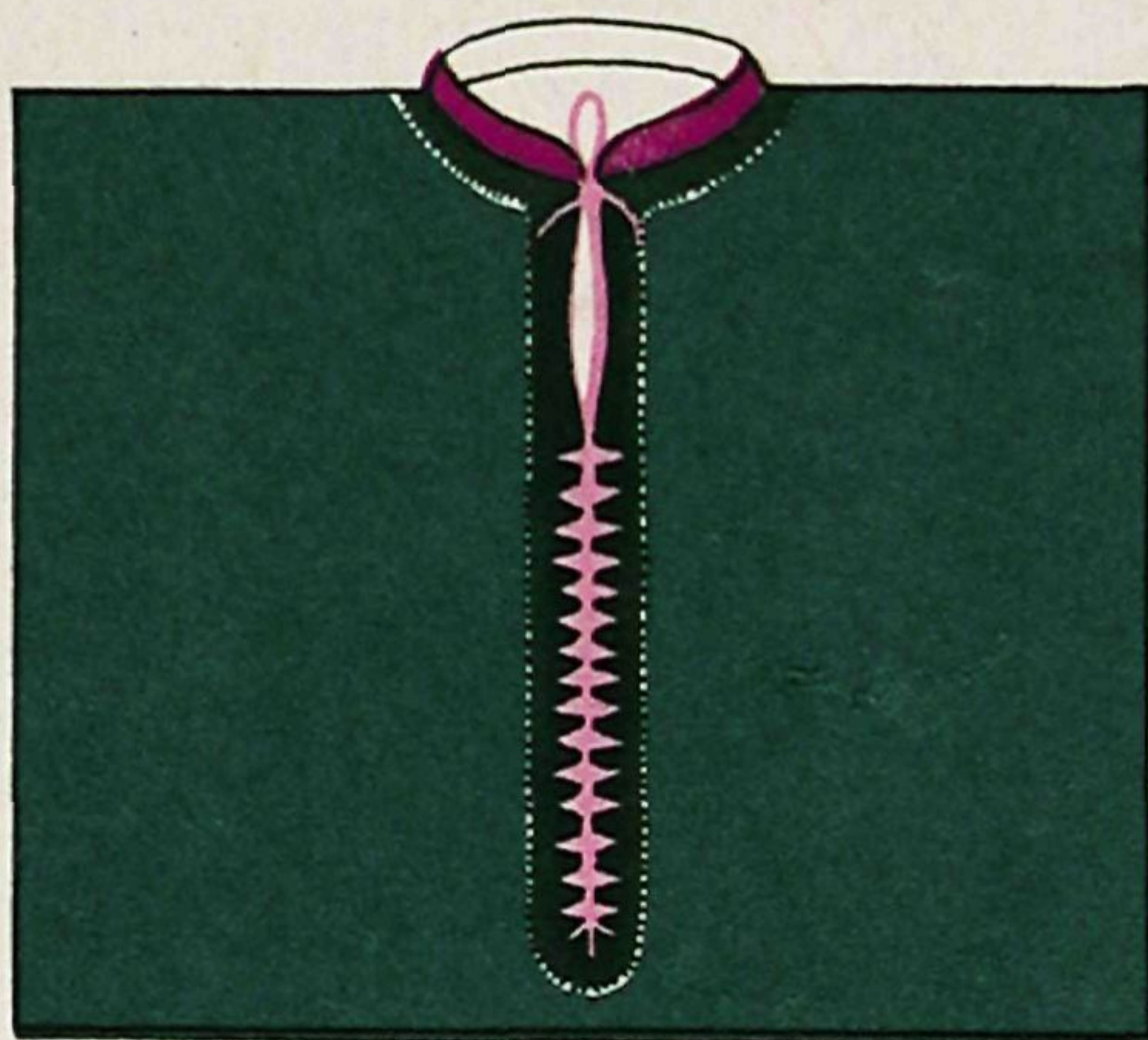
a



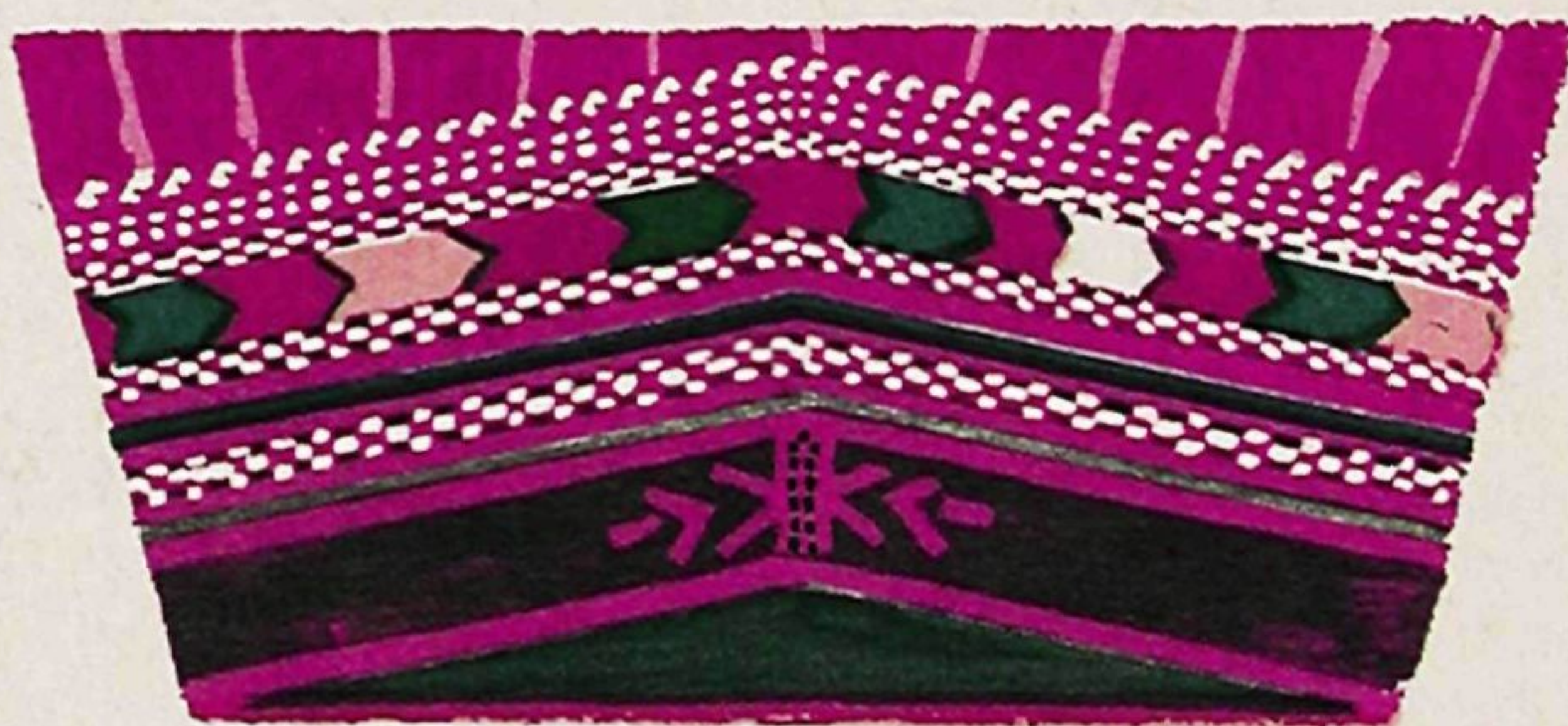
б

Рис. 7. Детали украшения женской одежды.

a — отделка ворота женского платья узорной строчкой (западные иомуты);
б — вышивка с узором лябыр и сарыичян; заделка тесьмы специальной вышивкой пугтама на женских штанах (западные иомуты).



a



б

Рис. 8. Детали украшения женской одежды.

a — заделка нагрудного разреза ворота женского платья вышивкой пугтама (сарыки); *б* — украшение низа женских штанов вышивкой (текинцы).

ротник шалью, иногда он совсем отсутствовал. Халаты не подпоясывались, полы их запахивались слева направо для тепла и придерживались руками.

У юматов, хождей, игдыров и других северных туркмен на халаты использовали красное сукно, кошму очень тонкой валки типа фетра или шелка,⁵³ их делали на тонком слое ваты и простегивали частыми вертикальными линиями. Покрой их — кимоно, т. е. перед, спина и часть рукавов шились из всей ширины ткани, рукава надставлялись тем же или другим материалом. На боках были разрезы. Лицевая поверхность таких халатов богато украшалась вышивкой по полам, подолу и широким рукавам.

Овчинные шубы — прямого покроя, широкие, длинные, с длинными рукавами. Шуба из красного сукна на меху — из шкурок мелкого зверька с опушкой из соболя, прямого покроя, широкая, с длинными рукавами. Как и халаты, шуба такого типа украшалась вышивкой.

Кроме того, у туркмен восточного побережья Каспийского моря в XIX в. имелся еще один вид теплой одежды — курте⁵⁴ (рис. 9). Это широкая длинная одежда, по покрою — кимоно, с длинными широкими рукавами и овальными прорезами на них для рук, с круглым вырезом по шее и разрезом на правом плече. Верх курте — из красного сукна или шелка, подкладка ситцевая или набойчатая, простегана, на тонком слое ваты. Такая одежда надевалась через голову. Как и предыдущие виды верхней одежды, она украшалась вышивкой. Наиболее разнообразна и многочисленна была выходная и праздничная верхняя одежда, которую носили в теплое и холодное время года при выезде за пределы своего аула — на базар, в гости и особенно на свадьбу.

Выходную и праздничную женскую одежду распашного типа можно разделить на две группы. **I группа.** Одежда туникообразного покроя, спина и полы которой кроились из одного полотнища ткани, а, чтобы расширить, в бока, начиная от подмышек, вставлялись большие клинья (рис. 10, I); обе полы надставлялись от воротника вниз косоугольными большими клиньями; рукава длинные, широкие, слегка сужающиеся к кисти, с прямой, не выкройной проймой; ворот — так называемый шалевидный, большой. К этой группе относится, во-первых, халат на подкладке, простеганный вертикальными линиями шелковыми нитками в тон верхней ткани (его носят почти повсеместно текинцы, сарыки, салыры,



Рис. 9. Женская верхняя одежда курте, надеваемая через голову; на рукавах вырезы для рук.

⁵³ См.: Туркменский гос. музей краеведения, №№ 1608, 1609.

⁵⁴ Там же, №№ 1594, 1607.

эрсари); во-вторых, легкая на подкладке одежда, распространенная среди жителей Каспийского побережья (иомутов, шихов, игдыров). Ткань, из которой изготовлялась эта одежда, могла быть хлопчатобумажной или полущелковой полосатой, или шелковой гладкой — красной, коричнево-красной расцветки; более массивные и плотные ткани — сукно, плюш разных расцветок употреблялись на праздничные халаты зажиточными слоями. От названия тканей происходило и наименование одежды — гырмызы кетени дон, мавут дон, махмал дон или махмал гейим и т. п.

Эти халаты в различных районах у разных групп при общем силуэте имели некоторые особенности в деталях покроя и чаще в отделке и украшениях.

Так, текинские халаты отличались от других тем, что боковые клинья были двух типов: 1) в виде усеченного конуса с треугольной ластовицей и остроконачными подклинками — санджак из другой ткани, часто более дорогой, чем на самом халате, например из зеленого плюша или сукна; 2) в виде остроугольного треугольника с двумя подклинками, но без ластовицы (рис. 10, I).

В текинских, сарыкских и гокленских халатах рукава были с надставкой в 11—16 см шириной в виде обшлага из ткани другого цвета и качества, чем халат: из черного или чаще из зеленого сукна.

В настоящее время у сарыков Тахта-Базара эта надставка представляет широкий обшлаг, на котором вышит разноцветным шелком геометрический узор.

Гейим прямого покроя у жителей юго-западных районов республики отличался короткими рукавами и очень глубокими боковыми разрезами, проходящими по середине конусообразного бокового клина от подола почти до подмышек (глубина 42, 59, 64 и 69 см), в то время как в халатах других племенных групп боковые разрезы достигают всего лишь 14—16 см.⁵⁵

II группа. Халаты прямые в спине и плечах, узкие в груди (с несходящимися полами) и отрезные, в боках приталенные. Этот силуэт достигался путем особого раскроя бокового клина, отличающегося от описанного выше (рис. 10, II). Для этой группы характерны короткие рукава мысом, треугольные или ромбовидные отверстия под мышками вместо ластовиц и очень глубокие разрезы по бокам. К этой группе относится верхняя праздничная одежда девушек и молодых женщин — иомутов, игдыров, шихов и некоторых других групп. Шилась она из сукна, плюша и вельвета различных цветов — синего, голубого, красного, фиолетового и черного на хлопчатобумажной подкладке и носила название, связанное с названием ткани.⁵⁶

В покрое и способах украшения здесь заметно влияние персидской одежды. Это объясняется очень длительными экономическими связями туркмен с персцами.

Ко II группе относится и плечевая одежда чабыт, сшитая из полосатого желто-оранжевого или красного шелка. Это же название носит у текинцев, гоклен и иомутов Ташауза и одежда из полосатой материи, но прямого покроя, как дон, с длинными рукавами (у иомутов Ташауза рукава разрезаны на 15 см по шву) и с неглубокими разрезами на боках. У гоклен чабыт надевали в холодное время года. У текинцев чабыт с *чапраз* — круглыми серебряными бляшками, нашитыми по вороту, назывался *чапразлы чабыт*; его носили как головной халат-накидку поверх убора (рис. 11). Имеющиеся на чапразлы чабыт текинцев и чабыт иомутов

⁵⁵ Полевые записи автора, 1958 г., аул Бугдайли, Кизыл-Атрекский р-н; аул Тачмаммед, Казанджикский р-н.

⁵⁶ Полевые записи автора, 1958 г., аулы Хурмен и Бугдайли, Гасан-Кулийский р-н.

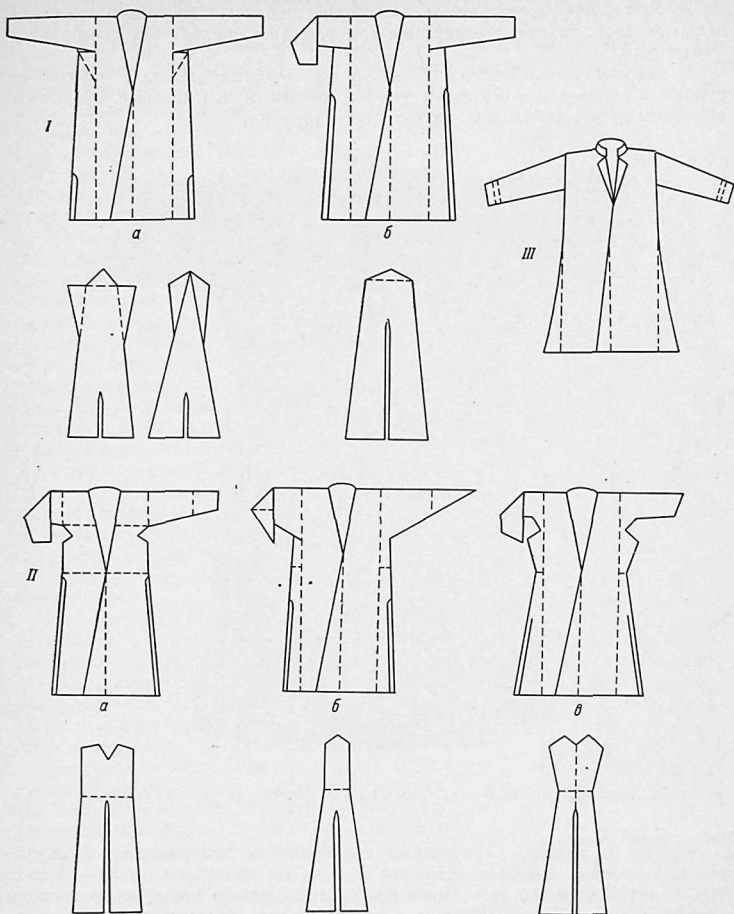


Рис. 10. Покрой верхней женской одежды.

I: a — халат-дон прямого широкого покроя с 2 типами боковых клиньев, с небольшими боковыми разрезами; *б* — халат-дон прямого покроя с глубокими боковыми разрезами. *II: a* — халат с отрезными в талии боками, с отверстиями под мышками; *б* — слегка приталенный, с короткими рукавами мысом; *в* — приталенный, благодаря выкроенному боковому клину. *III* — камзор с выкроенными боками, круглой проймой; с отверстиями.

Ташауза вертикальные разрезы на груди (у основания рукавов 15 — 24 см) скорее всего служили для продевания рук.⁵⁷

В настоящее время желто-полосатые шелковые головные халаты-накидки носят молодые женщины салорки (в Серахсе) без серебряных украшений.⁵⁸

У помутов Каспийского побережья вся верхняя одежда с короткими рукавами считается в основном летней праздничной. Одежда с длинными рукавами предназначалась для холодного времени.⁵⁹

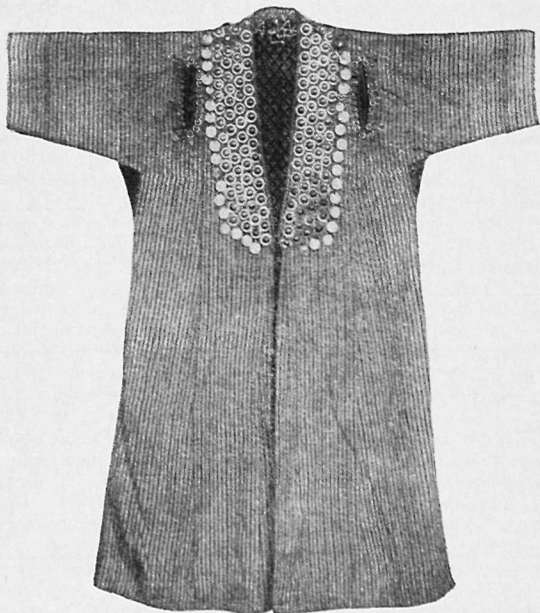


Рис. 11. Головной халат-накидка с прорезями для рук на груди.

Рукава с мысом, украшенные серебряными пластинками и подвесками, носили раньше девушки и молодые женщины до 30—35 лет. После этого возраста мыс отрезался⁶⁰ (в настоящее время такие рукава почти не встречаются). Рукава с мысом иногда для удобства отворачивались на плечо и застегивались петлей на серебряную пуговицу или специальную круглую розетку — пластину базбенд.

Для отделки всей верхней одежды применялись следующие приемы:

1) оторачивание всех краев — пол, подола и боковых разрезов с внутренней подкладочной стороны — косой бейкой из полосатой шелковой

⁵⁷ ГМЭ, №№ 12-106, 6153-6.

⁵⁸ Полевые записи автора, 1966 г., Серахс.

⁵⁹ Полевые записи автора, 1958 г., аул Суиджи Хурмен, Гасан-Кулийский р-н.

⁶⁰ Полевые записи автора, 1958 г., аул Тачмаммед, Казанджикский р-н.

или полупелюшковой ткани шириной 7—8 см, носящей одинаковое название у всех туркмен и некоторых соседних народов (узбеков, каракалпаков) — паравуз; такая же косая узкая полоса выпускалась наружу в виде канта;

2) обшивка плетеным шелковым или хлопчатобумажным джияком красного или зеленого цвета лицевых краев одежды. У юматов побережья женские суконные и плюшевые халаты по всем краям с наружной стороны в настоящее время отделывают узкой (1,5—2 см) светлой (зеленой, желтой, розовой) лентой. Очень разнообразны и оригинальны у каждой племенной группы способы украшения женской одежды серебром.

У юматов на махмал дон и махмал гейим нашивались серебряные штампованные пластинки — круглые, четырехугольные и ромбовидные, расположенные в несколько рядов на полах, подоле и боковых разрезах. По краю коротких рукавов укреплялась серебряная цепочка с *дуьме* — дутыми бубенчиками-пуговицами, которые при движении издавали мелодичный звон. От плеча до конца рукава рядами нашивались квадратные и ромбовидные пластинки.

Зеленый шелковый халат молодых женщин у сарыков Тахта-Базара по боковым разрезам украшается и в настоящее время мелкими выпуклыми круглыми серебряными бляшками чапраз, образуя по краям линию из фигур, напоминающих трилистники (рис. 12).

На плюшевых халатах молодых женщин у сарыков и салоров по вороту располагались мелкие круглые бляшки в несколько рядов, заканчиваясь ромбовидными массивными пластинками с подвесками или круглыми дутыми бубенчиками *гоңров* — с обеих сторон ворота по числу рядов бляшек.

Головные халаты-накидки у всех групп туркмен имели большое количество серебра. По вороту и ложным рукавам нашивались всевозможной формы и размеров бляшки и специальные фигурные пластины.

УКРАШЕНИЕ ОДЕЖДЫ ВЫШИВКОЙ

Особое место в украшении женской одежды у туркмен занимает вышивка, которая известна многим народам Средней Азии. Особенно широко она применялась у туркмен, киргизов, каракалпаков и горных таджиков. У этих народов вышивка достигла высокого художественного уровня и может рассматриваться как один из видов народного изобразительного искусства, выражения эстетических вкусов и представлений народа.

На более ранних ступенях развития человеческого общества, его духовной культуры и идеологических представлений вышивка на одежде



Рис. 12. Современный праздничный халат молодой женщины из зеленого шелка, украшенный шерстяными кисточками и серебряными пластинками.

имела и символическое значение, играла роль оберегов.⁶¹ Она располагалась на вороте, груди, рукавах, полах, подоле и боковых разрезах одежды и особенно на головных халатах-накидках.

Особое назначение и форму имеет вышивка пугтама, или гуртыкин, или богнама, которой соединяются и заделываются края ткани грудного разреза платья, а также боковых разрезов халатов и при заделке концов шерстяной тесьмы, окантовывающей низ балаков. Эта вышивка исполняется всегда яркими шелковыми нитками петельчато-гладевым швом в виде геометрического узора, характерного только для нее; треугольники и мелкие квадратики составляют цветные фигуры — ромбы, квадраты и кресты.

Она, во-первых, имела практическую цель — плотно и крепко соединять края разрезов на одежде; во-вторых, эстетическую — как украшение одежды; в-третьих, в известной мере магическую, призванную, по представлениям суеверных людей, предохранять и оберегать человека от действий злых сил, постоянно окружающих его, особенно женщину. В настоящее время эта вышивка воспринимается как украшение одежды.

По-видимому, те же функции выполняли первоначально и ярко-желтые кромки — полосы на платьях, которые не забирались в шов, а подчеркивали и выделяли основные швы в платье.

Женское платье в старое время у всех племенных групп украшалось вышивкой по-разному. По характеру узора, цветовой гамме и размерам вышивки можно было точно определить, из какой местности и к какой этнографической группе принадлежит хозяйка платья.

Довольно четко выделяются 4 группы районов, отличающиеся друг от друга по способам украшения одежды вышивкой: 1) западные, 2) северные, 3) южные, 4) юго-восточные.

Для первой группы (иомуты, шихи и игдыри) характерно расположение вышивки у ворота, на груди, рукавах и подоле платья. Узор здесь геометрический и стилизованный растительный в виде ломаных и волнистых линий, полос из ромбов, трапеций и многоугольников, листьев и розеток, выполненных белыми (в основном), желтыми, зелеными и розовыми шелковыми нитками.

Второй группе (иомуты Ташауза) свойственна вышивка у ворота, на концах рукавов и подоле платья в виде узких полосок из прямых и зигзагообразных линий и фигур, близких к первой группе геометрических узоров.

В третьей группе (текинцы, гоклены и салыры) вышивка располагается только вокруг ворота и разреза платья. Она многоцветная, мелкая, геометрического и растительного узора.

В четвертой группе районов (эрсаринцы и сарыки Тахта-Базара) типичным является украшение ворота и подола (у эрсаринцев), ворота и особенно рукавов (у сарыков); узор геометрический и стилизованный растительный.

Как мы видим, у всех групп туркмен особое место в украшении занимает ворот платья. Кроме пугтама или гуртыкин, он отделялся по самому краю тонким шнурочком из скрученных шелковых красных ниток; в более старинных платьях, а у старух и в современных — шнурочком из скрученных шерстяных красных ниток. У туркменок Каспийского побережья концы этого скрученного шнурочка (черного цвета) в конце нагрудного разреза закрепляются и в настоящее время двумя петлями, на которые вешают кольца или ключи от сундуков и шкафов, часто являющиеся своего рода украшениями. В старинных платьях ря-

⁶¹ Н. И. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 17—18; Т. А. Крюкова. Марийская вышивка. Л., 1951, стр. 21.

дом с этим шнурочком по вороту и разрезу у текинцев и сарыков пришивалась обязательно *якайун* 'плетеная шерстяная тесьма' или полоска красного сукна. На современных платьях шерстяная полоска заменяется шелковой красной или зеленой плетеной тесьмой джебек. Рядом с ним располагалась полоска мелкой вышивки с геометрическим узором.

В настоящее время эта узенькая полоска вышивки вокруг ворота и разреза превращается в широкую полосу, состоящую из многих орнаментальных рядов и закрывающую почти всю грудь. Особенно это характерно для всего юга и юго-востока республики — для текинцев, а от них этот способ украшения платья и сами узоры переняли приамурдарьинские, примургабские — тахта-базарские и серахские туркмены. Теперь ручная вышивка умело сочетается с машинной, туркменки-вышивальщицы добились в этом большого искусства; подражая традиционным вышивальным швам, они выполняют старинные и новые сложные геометрические и растительные узоры.

У помутов побережья, шихов и игдыров принято на груди под разрезом вышивать строчкой фигуру, напоминающую лапу гуся и носящую название *газаяк* 'лапа гуся', а у шихов — *ачарбаг*. Кроме того, двойной и тройной волнистой линией белыми нитками выстрачивается в ширину груди прямоугольник от плеч до талии, в углах которого и на линии талии вышиваются трилистники, розетки и другие фигуры.⁶²

Вышивка на концах рукавов располагается в виде широкого манжета. Волнистые и ломаные линии, переплетаясь, образуют вытянутые пятиугольники, трапеции, ромбы и овалы, внутри которых цветным шелком выполнены мелкие розетки и фигуры. На подоле выстрачивается полоса, состоящая из геометрического узора (то же и у помутов Ташауза).

Красивой ручной вышивкой отделяются рукава платьев в виде широкой полосы у сарыков Тахта-Базара, причем узор образует как бы обшлаг или манжет из нескольких полос разноцветного геометрического узора.⁶³ Конец рукава вышивается отдельно и затем пришивается к рукаву платья.

Вышивка штанов бывает двух типов: 1) в виде неширокой полоски (5—7 см), состоящей из нескольких рядов мелкого точечного и цветочного узора, волнистых и ломаных линий (текинцы, сарыки, гоклены, эрсаринцы и помуты Ташауза); 2) в виде широкой полосы (10—12 см) крупного, яркого узора стилизованного растительного и геометрического характера, расположенного по низу и заходящего по внутреннему шву вверх (восточное побережье Каспийского моря).

В вышивках первого типа преобладает линейно-точечный узор, выполненный белыми, желтыми, зелеными и черными шелковыми нитками на красном фоне ткани. Старинные названия элементов узора не всегда сохраняются в памяти даже старых женщин. В современной терминологии есть старые и новые названия. Так, разноцветные пунктирные линии называются *алажа*, или *дурли басма* 'разноцветный' или 'пестрый'; точечные белые узоры в виде пирамид и треугольников называются *гайма*, цепочка разноцветных округлоромбовидных фигурок — *покуже*, округлые, комбинация из мелких треугольников — *тегелек* и квадратиков — *дырнак* и т. п.

Во втором типе вышивок преобладает крупный орнамент — широкие полосы с узором меандра — *сары-ичян* 'желтый скорпион' (у туркмен), но он может быть выполнен и белыми, и черными нитками, тогда к названию сары-ичян прибавляется *ак* или *гара* — *аксарыичян* или *гарасарыичян*. Этот узор в одной и той же вещи встречается по несколько раз

⁶² Полевые записи автора, 1958 г., пос. Киянлы, Гультач Курбанова.

⁶³ ГМЭ, колл. № 7668-1, 2.

в разных цветах в виде окаймляющих полос. Фигура в форме наконечника стрелы с округлыми лопастями именуется как *тирана бурун* 'нос красной рыбы' или лабыр 'якорь', *пышбага* 'черепаха', *йилан-гек* 'зеленая змея' (волнистая линия) и т. п. Названия тирана бурун и лабыр, по-видимому, отражают одно из основных занятий прибрежных жителей — рыболовство.

Особенно яркой и разнообразной стала вышивка в последние 20—30 лет. Основные вышивальные швы, встречающиеся в отделке одежды, петельчатые: *илме* 'тамбур иголкой', *кежеме* 'мелкий петельчатый' и др.

Практическое выполнение узора вышивки происходит следующим образом (у помутов): 1) черными нитками крупными стежками намечаются внешние границы узора; 2) внутри этих границ белыми нитками делают разметку границы деталей и отдельные виды узора; 3) сначала начинает вышиваться узор черными нитками, потом зелеными, синими, оранжевыми и самый последний — белыми. Может быть, в этом есть практический смысл: чтобы в процессе вышивки, который длится 1.5—3 месяца, не испачкать светлый узор, его исполнение оставляют на конец работы.

Наиболее ярко и богато украшалась вышивкой верхняя женская одежда в зависимости от возраста и назначения (праздничная, свадебная) у текинцев и сарыков, а также шихов, ходжей и игдыров.

У текинцев вышивались шалевидный ворот, полы, подол и концы рукавов. Специфический характер носила вышивка на ворота халата — она изображала разноцветную стилизованную растительную ветку, берущую начало в центре воротника — на шее, с ромбовидными листьями или цветами по обе стороны ветки. Этот мотив характерен также для вышивки ворота на чырпы у текинцев и на пуренджаках у помутов. Волнистой цветной линией с трилистниками или чашечками цветов из трех лепестков отделяют полы, подол и рукава халата.

В вышивке преобладают желтый, зеленый, белый и красный цвета. В настоящее время молодые девушки носят легкий халат на подкладке из зеленого сукна — *яшыл безрес чабыт*, все края которого украшены мелкой и тонкой вышивкой в виде полос, и на боковых разрезах — в виде гоч. Основные цвета — желтый, белый, черный.

У сарыков особенно пышно и ярко вышивались *яшыл кетени дон* 'свадебные халаты', которые затем молодые женщины носили в течение 2—3 лет после свадьбы. На концах рукавов — широкие полосы геометрического узора из разноцветных шелковых ниток, как на рукавах платьев. Края боковых разрезов отделялись, кроме пугтама, по краям еще и красными шерстяными кисточками, расположенными пирамидками по несколько штук по обе стороны разреза, вышивкой в виде парных завитков рогов или трилистников. В сочетании с серебряными круглыми выпуклыми бляшками, выложенными по всем краям в виде трилистников, это украшение халата составляет специфику одежды сарыков (рис. 12).

Верхняя одежда помутов в меньшей степени украшалась вышивкой и больше — разнообразными серебряными штампованными пластинками круглой, ромбовидной, четырехугольной формы, расположенными в несколько рядов на полах, подоле и коротких рукавах (рис. 13).

Известно, что раньше помуты (джафарбайцы) богато вышивали внутреннюю сторону обеих пол чабыта, отворачивали их наружу и закрепляли серебряными пуговицами на боках.⁶⁴ Позднее эта традиция исчезла, но следы ее все же сохранились, например, в манере украшать

⁶⁴ А. С. Морозова. К этнографической характеристике районов Туркмении. Туркменоведение, 1929, № 1.

вышивкой подкладку обеих пол праздничной одежды у некоторых жителей Кизыл-Атрекского р-на. Так, полы махмал гейим из темно-зеленого вельвета на красной подкладке, принадлежавшего молодой женщине из джафарбайцев, с внутренней стороны были покрыты машинной вышивкой белыми и черными нитками в виде двух соединенных друг с другом высоких сосудов и длинным стеблем цветка, выходящим из горловины. Этот орнамент называется *мис кудук* 'медный сосуд'. По краю полы вышита полоса из ромбиков и продолговатых пятиугольников — узор, носящий название *себетбаг*.⁶⁵

На другом махмал гейим из черного мягкого плюша, также на красной подкладке, полы с внутренней стороны имеют машинную фигурную строчку белыми, желтыми и синими нитками в виде полос геометрического узора.⁶⁶ Но полы современной одежды не принято отворачивать.

По-видимому, пережитком этой же традиции можно объяснить современную манеру и способ нашивки серебряных украшений на лицевой стороне пол одежды молодых женщин. На два куска красной хлопчатобумажной или шелковой ткани в виде больших треугольников неправильной формы прикрепляются монеты и круглые штампованные бляшки. Эти куски, называемые *шаи*, затем нашиваются на обе полы одежды. По форме они напоминают отвернутые полы одежды.

У юматов Ташауза верхняя одежда — камзор и безрукавки — в настоящее время украшаются по полам и вокруг прорезных боковых карманов машинной узорной строчкой простыми катушечными нитками белого, желтого и черного цветов в виде пятиугольников, ромбов, трапеций и волнистых линий. Эта манера появилась сравнительно недавно (в 20—30-е годы) и, вероятно, заимствована у казахов и каракалпаков, у которых машинная фигурная строчка как отделка одежды была известна еще в XIX в.⁶⁷

В старинной одежде ходжей, шихов и игдыров богатой вышивкой



Рис. 13. Современная верхняя одежда молодой девушки из фиолетового плюша, украшенная серебряными пластинками и бляшками.

⁶⁵ Полевые записи автора, 1958 г., аул Бугдайли, Кизыл-Атрекский р-н, Огульгуль Мамшикова.

⁶⁶ Там же, Курбансолтан Ходжитаганова.

⁶⁷ ГМЭ, № 1062.

с цветочным узором украшались широкие рукава, полы и подол суконных красных халатов невест и молодых женщин. Вышивки у этой группы туркмен отличаются своей полихромностью, преобладанием ярких зеленых, желтых, голубых, белых тонов, характерным сочетанием пышных растительно-цветочных форм с геометрическим узором, скомпонованным в широкие полосы и медальоны, с антропоморфными и зооморфными элементами. Техника вышивки — ручной тамбур иглой — очень

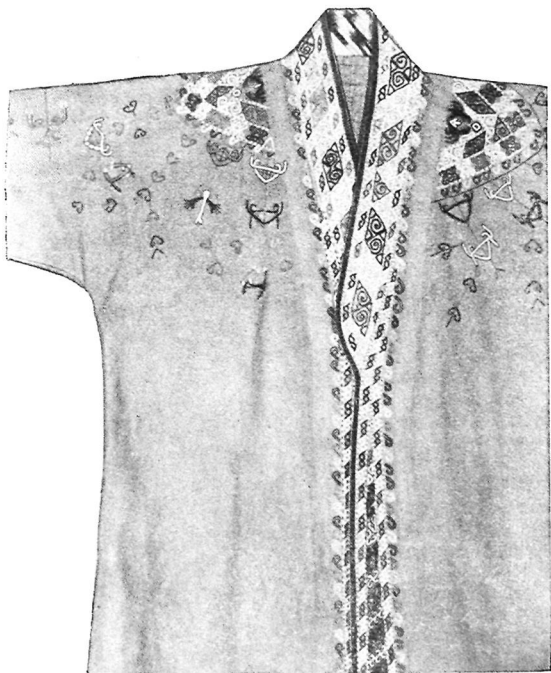


Рис. 14. Свадебный халат невесты из красного сукна (середина XIX в.).

мелкий и плотный. Вышивка была настолько добротна и прочна, что переживала не одну вещь. Когда одежда изнашивалась, вышивка отрезалась и пришивалась к новой.⁶⁸ Особенно интересна вышивка на плечах, груди и спине свадебных халатов игдыр и ходжа.⁶⁹ Здесь изображены три больших треугольника дога с богатым растительным узором внутри них; по одному такому треугольнику имеется и на рукавах. Само название говорит о том, что это — амулеты, обереги. На правой стороне одного халата (ГМЭ, колл. № 5975-5) среди выходящих веток растений и цветов изображены две человеческие фигурки, по-видимому женские, руки их отведены в стороны, пальцы растопырены, на голове — лучеобразный головной убор, в ушах — большие подвески (рис. 14). На обоих рукавах — фазаны с хохолками на головах и пышными хво-

⁶⁸ Полевые записи автора, 1962 г., Ашхабад, Байрамтач-ходжа Языкова.

⁶⁹ См.: ГМЭ, колл. № 5975-5; Туркменский гос. музей краеведения, № 1640.

стами. На втором халате (музей Краеведения, инв. № 1640) — лошади, другие животные, арба и т. п.

Вероятно, вышивка на этих халатах являлась не только украшением и выражением эстетических вкусов, а выполняла и охранные функции, например, являлась средством защиты невесты от сглаза. Следовательно, в данном случае халату придавалось апотропеическое значение.

По технике (мелкий тамбур иглой), многоцветности и трактовке растительного и геометрического орнамента вышивка игдыров, ходжей, чоудоров и шихов очень сильно напоминает казахскую и каракалпакскую. Здесь, очевидно, сказался результат взаимовлияния этих народов, живущих длительное время по соседству друг с другом.

ДЕТСКАЯ ОДЕЖДА

Детская одежда, начиная с 4—5-летнего возраста, по своему составу и покрою совершенно идентична одежде взрослых людей, за исключением небольших отличительных деталей.

Зато одежда младенцев и детей до 4—5-летнего возраста содержит много интересных и специфических черт. Во-первых, она одинакова для девочек и мальчиков и состоит из рубахи, сшитой из белой или цветной хлопчатобумажной ткани, с длинными рукавами, с крутым воротом и курте, глухой по покрою, простеганной вертикальными линиями, на тонком слое ваты, с круглым воротом, надеваемой через голову, с длинными рукавами, сшитой из цветного ситца или из другой хлопчатобумажной ткани. Курте часто украшалась спереди аппликацией из разноцветных лоскутков шелка, бархата в виде треугольников, квадратов и ромбов, вышивкой цветными шелками. Такая курточка называлась *гурама курте*, надевали ее в холодное время и по праздникам, в гости.

Кроме того, дети до 4—5-летнего возраста носили легкую одежду — *елек*, *елекче*, *кирлик* (рис. 15) — из шелковой ткани или бархата, на подкладке, с несшитыми боками, с горизонтальными разрезами на плечах для головы и завязками из шнурков с *гулак* (букв. 'ухо') вместо рукавов в виде треугольников. Надевается елек через голову поверх рубашки и часто поверх курте вроде нагрудника или передника. Она всегда богато украшалась на груди и на спине серебряными круглыми мелкими бляшками чапраз и более крупными вышуклыми *гумбезик*. По краям несшитых боков и наплечников нашивались *йилан баш* 'раковины каури' (сургеа moneta букв. 'змеиная голова'); *писсе* 'фисташки', крашенные в красный и черный цвета; *монжук* 'мелкие бусы, бисер' и *дууме* 'дутые серебряные бубенчики'. На спине прикреплялись специальные массивные фигурные серебряные пластины с сердоликами и подвесками, называемые *аркалык*.⁷⁰ Часто поверх одежды нашивались на плечи и спину догаджик, выполнявшие роль амулетов, оберегов.

Богатство и разнообразие украшения детской одежды придает ей особое значение и смысл как одежды, защищающей ребенка не только от холода или зноя, но и оберегающей его от сглаза, от нечистой силы, болезней и разной порчи.

В елек, елекче и кирлик можно видеть одну из старых форм верхней одежды взрослых, носимых в XV—XVI вв. в Иране и дошедших до нас в миниатюрной живописи этого периода.⁷¹ Пережитком этого, как мы говорили выше, являются и глубокие боковые разрезы в верхней женской

⁷⁰ Полевые записи автора, 1938 г., Куя-Ургенский р-н; 1958 г., Кызыл-Атрекский р-н; 1962 г., Керкинский р-н; 1966 г., Тахта-Базарский р-н.

⁷¹ См.: Г. А. Пугаченкова. К истории костюма Средней Азии и Ирана XV—первой половины XVI в., по данным миниатюр. Тр. САГУ, нов. сер., вып. XXXI, ист. науки, кн. 12, Ташкент, 1956.

одежде, бытующей до настоящего времени у помутов восточного побережья Каспийского моря, у эрсаринцев среднего течения Амударьи, у сарыков Тахта-Базара. Со временем разрезы стали заделываться пышной вышивкой, украшаться разноцветными кисточками и серебром.

Особенно интересными у детей этого возраста являются головные уборы: 1) *тахья*, или *борик* 'глубокая, с высоким околышем шапочка'

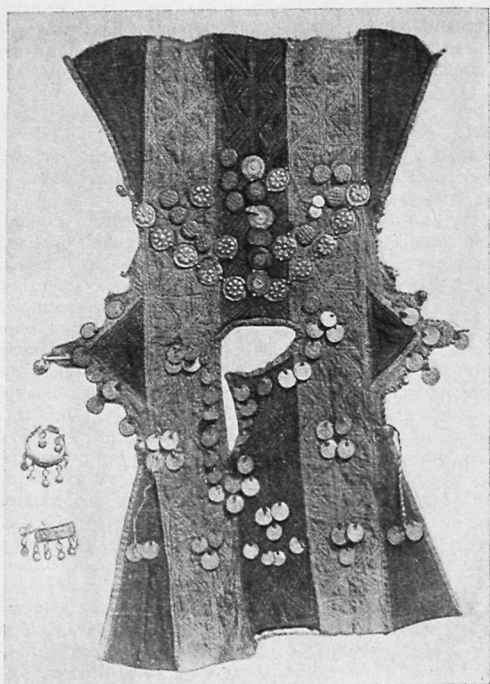


Рис. 15. Детская праздничная верхняя одежда елек.

типа мужской тибетейки; 2) *гулакчин*, *топбы* 'шапочка с наушниками' в виде треугольников.

Верх *тахья* или *борик* шьется из синего, красного или белого (у самых маленьких) материала, простеганного вместе с подкладкой. На лицевой стороне такой шапочки помещают узор, но не сплошной и мелкий, как на тибетейках у взрослых мужчин, а крупный и редкий, с просветом фона, чаще всего в виде парных ответвлений или завитков рогов (*гочак*). Узор этот расположен на *депе* — макушке шапочки, вышивается белым, зеленым, красным, желтым и синим шелком. Волнистые линии, линии меандра и фигурки наподобие буквы «ж» — этот узор *гюляйды* украшает околыш шапочки.

Интересно, что узор *гюляйды* изображается в тканых ковриках, из которых делают *салланчак* — колыбели для детей; его же выши-

вают на платье кормящих матерей и на скатертях для хлеба из верблюжьей шерсти. По-видимому, по представлению туркмен, этот узор имел значение оберега.

Тахья надевалась и надевается в настоящее время детям обоего пола вскоре после рождения; сверху вокруг лба повязывался сложенный в полосу платок и завязывался на лбу узлом. Со временем платок снимали, а тахью носили в теплое время года дети до 3—4-летнего возраста. У юматов летом спереди по краю тахьи в настоящее время пришивается несколько ниток разноцветного бисера или нанизанных на нитку *бугдай* 'зерна пшеницы' (крашеные), которые при движении колеблются и отгоняют мух от ребенка (вроде опахала).⁷²

Гулакчин, или топы, шьется из нескольких слоев ткани или даже на вате и простегивается. Верхняя сторона ее делается из дорогой ткани — бархата, плюша, сукна или из разноцветных кусочков шелка и бархата. Конструктивно шапочка состоит из дөпе, этек и *гулак* 'ухо' (отсюда и ее название). Гулакчин надевают в холодное время года, а также по праздникам. Она очень богато украшается вышивкой, аппликацией, кисточками из разноцветной шерсти, серебряными бубенчиками, а на макушке пришивается *чогда* 'султанчик' из верблюжьей шерсти (рис. 16). Такие шапочки носят дети до двух лет и в настоящее время.⁷³



Рис. 16. Детская шапочка гулакчин с вышивкой чарх пелек на наушниках.

Кроме вышивки и серебряных украшений, на детские головные уборы пришивается много амулетов, серебряных тумаров *дагдан* 'деревянные точеные фигурки', раковин каури, мешочки с перцем и солью, плоды растения хазариспан (рута), специально испеченные кусочки белого теста и большое количество бело-черных скрученных из ниток шнурочков *ала баг*. Назначение этих предметов совершенно ясно — они являются всевозможными оберегами.

ПРИЧЕСКИ

Первый раз как мальчика, так и девочку стригут, когда им исполняется один год. Это сопровождается определенным ритуалом. Стрижет ребенка родной дядя со стороны матери, за что он получает ценный

⁷² Полевые записи автора, 1938—1939 гг., Куны-Ургенчский р-н; см. также: ГМЭ, колл. № 6153-11.

⁷³ Полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н; см. также: ГМЭ, колл. № 660. 5975-4.

подарок (халат). Если дядя отсутствует и не может в данное время произвести эту церемонию, стрижет ребенка другой родственник, но свой подарок дядя получит потом все равно. После стрижки происходит угощение. Ребенка посыпают зернами жареной кукурузы, смешанной с конфетами.⁷⁴

До трех лет волосы детям стригут наголо, затем отпускают пучок волос на определенных местах головы. У девочек оставляют пучки волос спереди над лбом, называемые *маңлай*, или *маңлай-сач*, у висков — *зул*, или *гулпак* (у эрсаринцев), за ушами — *гулпак* и на затылке над шеей — *еңсач*, или *чокул*. Когда надевается шапочка на голову, то оставленные пучки волос приходится по ее окружности. С такой прической девочки раньше ходили до 8—9 лет.⁷⁵ Теперь если сохраняют этот обычай, то только до школьного возраста (6—7 лет).

По достижении этого возраста девочке начинают отращивать волосы и заплетать их в косы. Повсеместно у туркменских девушек заплетаются четыре косы: две у висков и две за ушами. Все четыре косы девушки в подавляющем большинстве носят на груди.⁷⁶

В настоящее время такая прическа сохраняется, но за последние годы в косы девушки вплетают разноцветные шелковые и капроновые ленты, завязывая их на самых концах кос в банты. Эту манеру переняли, по-видимому, от русских девочек-школьниц, заплетающих косы таким образом.

Некоторые девушки, особенно студентки в городах, вместо традиционных кос делают современные модные прически, прикрываемые сверху летом газовыми и капроновыми цветными платочками, а зимой шерстяными с набивными цветами (навроплодского производства).

После замужества меняется женская прическа. Вместо четырех кос женщины заплетают две, которые спускаются на спину.

На юге и юго-востоке Туркмении женщины расчесывают волосы гладко; прямым пробором все волосы делятся на равные половинки, каждая из которых заплетается в косу из трех прядей.

На севере и юго-западе женщины, расчесывая волосы на пробор, делят волосы на равные части — правую и левую, затем каждую над ушами еще на равные части — переднюю и заднюю. Переднюю часть волос у висков скручивают в жгуты и опускают их в виде колец под ушами, концы жгутов вплетаются в косы.

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ

Девичьи головные уборы все простые, состоящие из одной шапочки тахья или борик.

В первой половине XIX в. в Туркмении бытовали два типа девичьих шапочек.

I тип. Высокая, конусообразная по форме, под названием борук, или борик, была распространена среди помуттов юго-западной Туркмении и у гоклен. Шапочка конструктивно состояла из широкого околыша (10,5—12 см) и остроконечного верха в виде круга с вырезанным сектором, сшитого краями. Общая высота шапочки достигала 26—30 см. Такие шапочки шились из красного сукна или шелка на подкладке из хлопчатобумажной ткани и мелко простегивались. Вся лицевая поверхность их украшалась вышивкой разноцветным шелком и пучками

⁷⁴ Полевые записи автора. 1962 г., Керкинский р-н.

⁷⁵ См.: ГМЭ фотоколл. С. М. Дудина, 1901 г., колл. №№ 40-52, 120, 41-20.

⁷⁶ У сарычек две косы спускались на спину (К. Овезбердыев. Материалы по этнографии. . . , стр. 145).

птичьих перьев. Один из таких головных уборов *отога борик* из коллекции Д. Иомудской, хранящейся в ГМЭ, по словам собирателя, бытовал более ста лет тому назад (коллекция собиралась в 1927 г.). Носили его девушки до замужества. На свадьбе родственники жениха выкупали этот головной убор у родных невесты.⁷⁷

Характер узора, вышитого на этих шапках, всегда одинаков: острокопечный верх орнаментальными полосками делился на четыре сектора, внутри которых помещены композиции, напоминающие или сильно стилизованные ветки с округлыми ответвлениями по сторонам или скорее — парные завитки рогов барана. По сведениям Д. Иомудской, этот узор носит название *гоч буйнар*. Следовательно, орнамент на этих головных уборах имеет зооморфное начало.

Такой же орнамент и на околыше шапочки. Кроме вышивки, шапочка украшалась несколькими пучками перьев, пришитых выше околыша, от которых она получила свое название.

II тип. Невысокая круглая шапочка с полусферическим верхом, которая была широко распространена по всей Туркмении. Околыш ее несколько ниже, чем в предыдущем типе, к нему в слегка при собранном виде пришивалась круглая макушка. Шилась такая шапочка из нескольких слоев ткани, верхний слой — из красного сукна или шелка.

Лицевая сторона шапочки вышивалась и украшалась серебряными пластинками четырехугольной и круглой формы, цепочками с подвесками по нижнему краю. На самой макушке пришивалось *гунба* 'серебряное навершие' в виде купола с полой трубкой наверху, куда вставлялся пучок перьев совы или филина.

Такая шапочка с серебряными украшениями и навершием у текинцев называлась *кумушлы борик* (рис. 17). С вершины ее на плечи и



Рис. 17. Девичья шапочка кумушлы борик с серебряным навершием гунба и пластинками.

⁷⁷ ГМЭ, колл. № 5040-15.

спину девушки спускалось несколько длинных шерстяных и шелковых шнурков с кистями и серебряными бубенчиками на концах.⁷⁸

У сарыков такая шапочка называлась *жамберик* (от *жам* 'глубокая деревянная чаша'). Такую шапочку носила девушка до замужества и даже несколько дней после свадьбы. Снятие этого девичьего головного убора и замена его женским головным убором у многих туркмен входило в один из основных моментов свадебного обряда *башсалма*,⁷⁹ имитирующего борьбу девушек с женщинами, в процессе которой девушки не давали снять с молодой борик и защищали ее, а женщины стремились надеть женский головной убор. Побеждали женщины.⁸⁰

С конца XIX и особенно с начала XX в. эти глубокие суконные шапочки начинают заменяться шапочкой *тахья*, еще более мелкой, с такой же полусферической макушкой. Лицевая поверхность ее сплошь покрывается мелкой ручной вышивкой разноцветным шелком, геометрическим и стилизовано-растительным узором. Поверх вышивки нашиваются мелкие серебряные бляшки или монеты, а на макушке тоже серебряное куполовидное навершие.

Аналогии девичьего туркменского головного убора с навершием мы видим у народов Поволжья и Приуралья — в чувашских, башкирских, удмурдских девичьих головных уборах. Сходство прослеживается не только в форме, но и в терминологии.⁸¹

Мы согласны с В. Н. Белицер в том, что упомянутые народы имеют некоторые общие этнические корни с туркменами и что девичий головной убор с навершием аналогичен шлему воина древних скифо-сарматских народов, которым были известны общества, где женщины участвовали наравне с мужчинами в охоте и в войнах и одежда их была похожа на одежду воинов-мужчин.

Эти черты в головных уборах туркменских девушек также дают дополнительный материал о генетических связях туркмен с древними североиранскими кочевыми племенами.

Вышитую *тахью* носят девушки по всей Туркмении, однако и в настоящее время существуют известные локальные отличия. Так, для туркменских девушек по среднему течению Амударьи, как и для узбечек, характерны *калпак* 'твердые тюбетейки с плоским верхом', шитые золотой нитью или цветным бисером, поверх которого надевают шелковые цветные платки.

За последние 10—15 лет тюбетейки с серебряными украшениями и навершием встречаются редко и то только у маленьких девочек или девушек, участвующих в художественной самодеятельности в танцевальных коллективах. Однако в приданом у девушек она есть обязательно.

Под влиянием города девушки из сельской местности в настоящее время перестают носить и вышитые тюбетейки, заменяя их шелковыми цветными и особенно шерстяными (павлопосадскими) набивными платками. Девушки используют платки средних размеров, складывая их треугольником, и повязывают различными способами.

В Тедженском р-не девушки закладывают в платок полосу или жгутик твердой бумаги, концы завязывают сзади узлом, а затем затыкают их над ушами за валик и спускают на плечи. В Серахском р-не прокладку из бумаги не делают и концы завязывают узлом или бантиком на лбу, оставляя средний конец на спине.

⁷⁸ ГМЭ, № 661; МАЭ, coll. № 5309-17 и др.

⁷⁹ III. Аннаклычев. Современные свадебные обряды туркменских рабочих. В сб.: Исследования по этнографии Туркмении, Ашхабад, 1965, стр. 143.

⁸⁰ Полевые записи автора, 1966 г., Тедженский р-н, Набат Модыева, 67 лет.

⁸¹ В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов, стр. 57—58. Ср. удм. *такъя*, чув. *тухъя*, тат. *тухъя*.

Женские головные уборы туркменок очень разнообразны как по составу и форме, так и по способам ношения. Кроме того, как никакая другая часть одежды головные уборы туркменских женщин очень часто отражают локальные и племенные черты и особенности, а также семейно-возрастное положение женщины и пережиточные элементы древних религиозно-идеологических представлений туркмен. Они дают большой материал для этнической истории туркменского народа, его связей с соседними народами.

В свое время мы подробно описали головные уборы туркмен,⁸² произведя классификацию их по типам, локальной принадлежности, выявив по возможности пути развития той или иной формы головного убора, отметив наиболее древние черты.

Но ограниченность материала коллекциями, в основном хранящимися в Государственном музее этнографии народов СССР (Ленинград), естественно сужала тему, ограничивала возможности широких аналогий, отразилась и на выводах этой работы.

Знакомась в последующие годы с более широким кругом материала, собирая полевой материал и привлекая литературу, выпедшую за эти годы, мы имели возможность полнее и шире отразить эту тему и в какой-то мере изменить и некоторые выводы.

Здесь мы более подробно останавливаемся на чертах, отражающих локальные и возрастные особенности и социальное положение женщины.

Женские головные уборы в отличие от девичьих — все сложные, состоящие из нескольких частей и представляющие единый комплекс, из которого нельзя изъять ни одной части.

Все женские головные уборы делятся на два типа — мягкие и жесткие, или каркасные. Мягкие головные уборы распространены в районах севера (ташаузская группа районов, населенная иомутами, чоудорами), юго-запада Туркмении (также иомуты, шихи, игдыры) и Мангышлака (ходжа и другие более мелкие группы туркмен). Твердые, или каркасные, головные уборы характерны для восточных районов (среднее течение Амударьи), известны у эрсаринцев и других групп юго-восточных районов (в долине р. Мургаба), населенных сарыками и текинцами, Теджена (у салоров и текинцев) и в предгорьях Копетдага (также у текинцев и гоклен). Для обоих типов головных уборов общей чертой является наличие в их составе большого количества покрывал и платков.

I тип. Мягкие головные уборы, известные у иомутов Ташаузской группы районов под названием *орамак*, на восточном побережье Каспийского моря — как *борик*, в настоящее время носят, как и в XIX в., замужние молодые женщины после одного—двух лет замужества, точнее — до рождения первого ребенка. До этого молодые женщины у иомутов еще в конце XIX в. надевали *хасаба*, богато расшитый золотыми и серебряными украшениями с камнями и цветными стеклами.

Об этом интересном старинном головном уборе, его устройстве и бытовании мы подробно говорили в упоминавшейся выше работе.⁸³ Мы выявили в нем древние культовые черты, связанные с поклонением богине плодородия, покровительнице женщин, с культом, широко развитым у народов Средней Азии в прошлом. Но в конце XIX в. этот старинный головной убор вышел из употребления и в начале XX в. молодухи носили головной убор *орамак* или *борик*, дошедший до наших дней в несколько измененном виде.

⁸² А. С. Морозова. Головные уборы туркмен (по колл. ГМЭ). ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. VII, сер. этногр., 1963, стр. 93—118.

⁸³ Там же, стр. 107.

Свадебные старинные тиароподобные головные уборы хасаба известны под названием *хасаба* у казахов еще в XVIII в.⁸⁴ и у узбеков степных пограничных с оседлым населением районов, где они также украшались серебром, их покрывали платками и носили молодые женщины;⁸⁵ в некоторых местах в упрощенном виде они существуют до настоящего времени.

Основу мягкого головного убора (у ташаузских помутов) составляет мягкая шапочка. У молодых женщин это может быть обычная девичья вышитая тахья, у пожилых и у старух — специально сшитая шапочка на вате, без всяких украшений. Сверху она покрывается небольшим прямоугольным кусочком красной шелковой или хлопчатобумажной ткани, концы которой заправляются под шапку. Сверху еще накидывается *орамак* *ялык* 'большой платок' или длинное покрывало; середина его плотно обтягивает шапочку, левый конец спускается на спину, а правый, сложенный в несколько слоев в полосу в 12—15 см, проводится справа под подбородком в виде петли, конец ее закрепляется наверху головного убора.

Поверх этого покрывала вокруг головы наматывается *даңы*⁸⁶ в виде чалмы, сложенной во всю длину из трехметрового куска ткани.

У помутов (атабайцев) восточного побережья Каспийского моря эта чалмообразная повязка называется *алын-даңы* и образуется из большого платка, который складывают по диагонали в виде длинной полосы 8—10 см шириной. Наматывается он вокруг головы в виде обруча и завязывается спереди большим узлом, концы аккуратно заправляются, у старух концы ровно сшиваются.

У помутов-джафарбайцев эта повязка получается из платка со сшитыми концами в виде мягкого кольца, которое надевается на голову.⁸⁷ Позднее, начиная с 40-х годов, по словам информатора Тувакюль Артыковой, *алын-даны* делается с бумажной прокладкой для твердости, раньше этого не знали.⁸⁸

Поверх чалмообразной повязки у помутов восточного побережья накладывается сложенный углом шелковый или шерстяной платок. В XIX и в начале XX в. здесь в большом распространении были шелковые сине-красно-белые клетчатые платки *чэршөв*, покупавшиеся в Иране. В настоящее время носят фабричные шелковые и шерстяные платки и шали различной расцветки. У молодых женщин все головные платки были ярких, в основном красных, цветов, у пожилых и старух — более темных тонов и белого цвета.

Праздничные головные уборы, а также головные уборы богатых женщин отличались от повседневных количеством и качеством платков.

Большое своеобразие и оригинальность свойственны головным уборам этого типа у чоудоров, ходжи и игдыров. Основу головного убора молодых женщин этих племен составляет специальная конусообразная шапочка под названием *ичтага* или *ичдерлик* (букв. 'внутренняя шапочка' или 'потник'), с остроконечным высоким верхом, загнутым назад, с наушниками и назатыльником. Шьется она из красного сукна, шелка или хлопчатобумажной ткани и украшается ручной вышивкой, выпол-

⁸⁴ Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740—1741 гг. Гладышевым и Муравиным. СПб., 1851, стр. 69.

⁸⁵ Сведения о локайцах сообщила К. Л. Задыхина, о кунградах — Я. Р. Винников, о сараях — Б. З. Гамбург.

⁸⁶ ГМЭ, колл. № 6153-3 (Тахтинский р-н, 1939 г.), № 6620-4, 5, 6, 7 (Куны-Ургенчский р-н).

⁸⁷ ГМЭ, колл. № 5975-5, 1937 г., Красноводский р-н.

⁸⁸ О двух видах головных уборов этого типа у атабайцев и джафарбайцев см.: Г. П. Васильева, А. Джикиев. Некоторые результаты изучения... стр. 10.

ненной тамбурным швом яркими шелковыми нитками. По форме эта шапочка аналогична казахскому мужскому зимнему головному убору из овчины — *тумак* 'малахай', у последнего такой же остроконечный верх, боковые (ушные), задняя затылочная и налобная лопасти, защищающие от холода лицо, уши и шею. По-видимому, это сходство не случайно. Здесь проявляются или древние генетические связи, или результат более поздних общений туркмен-ходжи с казахами. На лоб поверх ичдерлика повязывается нарядная вышитая или парчовая повязка *солоч* или *телявич* в виде овальной полоски с тесемками на концах для завязывания на затылке. Таких налобных повязок у женщин бывало много, начинали их вышивать, готовя приданое, сама девушка, ее мать или невестка. Во время свадьбы невеста дарила их родственникам жениха (рис. 18).

Старинный свадебный и праздничный головной убор ходжи обязательно содержал налобную повязку *маклай*, сплошь унизанную чешуйчатыми мелкими серебряными пластинками и подвесками по нижнему краю, спускающимися почти до бровей.⁸⁹ Эта налобная повязка с серебряным украшением совершенно аналогична повязке в старинном головном уборе текинок, отмеченном нами раньше.⁹⁰

Платок в головном уборе ходжи заменялся широкой полосой *эсги* (в ширину материи) 3 м длиной, сшитой так называемой муфтой. Надевался он таким образом, что середина его оказывалась под подбородком и ложилась на грудь в виде хомута, концы охватывали лицо с обеих сторон, перекрещивались на затылке и петлей ложились на спину. Ткань эсги могла быть любого качества, но обязательно желтого цвета — *сарыэсги* (у молодых женщин). Поверх эсги вокруг головы наматывался чалмой большой сложенный по диагонали платок из красного шелка тирме хивинского производства. Судя по названию, по-видимому, когда-то чалмообразная повязка делалась у зажиточных женщин из дорогой привозной ткани — типа кашмирской — иранского или индийского происхождения, так как этот термин относится именно к ткани такого качества.

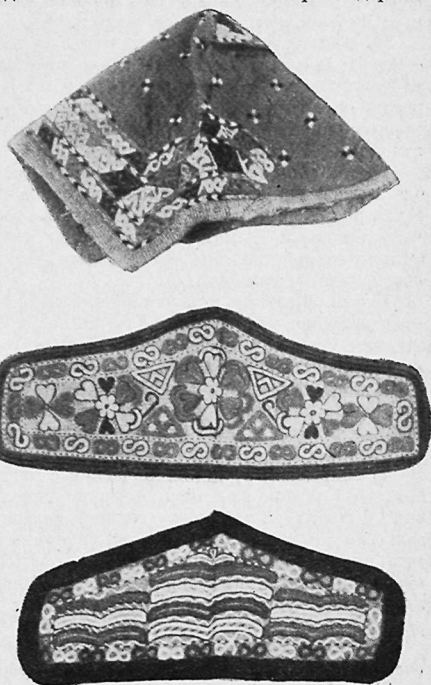


Рис. 18. Женский головной убор — шапочка ичдерлик и налобные вышитые повязки телявич.

⁸⁹ ГМЭ, колл. № 7448-2/2.

⁹⁰ См.: А. С. Морозова. Головные уборы туркмен, стр. 112—113; МАЭ, колл. № 3113-1.

В XIX в. старые женщины у игдыров в холодное время года носили теплую шапку шлемообразной формы под названием борик (ГМЭ, № 5975-10) на ватной стежке или на меху, верх ее шили из красного сукна.⁹¹ Общая форма шапки несколько напоминает вышеописанный пидерлик у ходжей, только с округло сферической макушкой и околышем, но с такими же наушниками и назатыльником. Вся лицевая поверхность шапки украшалась ручной тамбурной вышивкой разноцветным шелком, растительным узором.

По общему виду головные уборы ходжинских и игдырских женщин с эсги и шапка с наушниками аналогичны головным уборам казахов, каракалпакских и киргизских женщин.⁹² По-видимому, это явление надо рассматривать как результат длительного соседства, торговых и культурных общений с этими народами, а также и как свидетельство общей этнической истории.

Таким образом, характерная черта мягких головных уборов — наличие мягкой шапочки и нескольких больших полотнищ ткани, исполняющих роль покрывала, закрывающего частично фигуру женщины, и чалмы-повязки, наматываемой вокруг головы поверх этого покрывала. Отличительной чертой этих головных уборов является отсутствие на них серебряных украшений.

II тип. Жесткие, или каркасные, головные уборы имеют большее распространение, чем мягкие. У текинцев и салоров они известны под названием борика, у эрсаринцев — *богмак* (от глагола *богнамак* 'завязать, крепко связать'), у сарыков — *топбы*, и т. д.

В этом типе головных уборов самой основной частью является твердый остов различной формы и вида, надеваемый на голову, на котором держатся мягкие части убора — платки, покрывала и украшения.

Каркасы бывали трех видов:

1) закрытый: а) цилиндрический с плоским или куполообразным верхом, б) расширяющийся кверху или бочкообразной формы; этот вид бытовал у текинцев, гоклен, сарыков; форма и высота каркаса зависела не только от локально-племенных традиций, но и от возраста женщины; так, высокие цилиндрической формы и расширяющиеся кверху каркасы применялись в головных уборах молодых женщин, невысокие куполообразные — в головных уборах пожилых (как у сарыков);

2) с открытым верхом, сильно расширяющийся кверху, бытовал как составная часть в старинном головном уборе иомутов и сарыков;

3) в форме овальной полосы, с не замыкающимися сзади стенками (типа русского кокошника) у эрсаринцев.

Каркасы делались из жгутов пшеничной соломы, степной травы или хлопка, стержнем которых являлись стебли травы. Чаще всего жгуты сверху обматывались белой хлопчатобумажной тканью. Эти жгуты были в виде или одной длинной сплошной ленты, при изготовлении каркаса соединялись спиралью концентрическими кругами, начиная с вершины, и скреплялись шерстяными нитками; или отдельных колец различного диаметра, соединяющихся друг с другом в таком порядке, какой формы должен быть каркас.

⁹¹ По сведениям Г. П. Васильевой, сообщенным в частной беседе, подобная шапка бытовала и у чоудоров.

⁹² Ср. *кемишек* и *жаулык* казахов, *кемишек* каракалпакских женщин. Особенно много сходства между игдырским старушечьим шлемообразным головным убором и старинным свадебным шлемообразным головным убором каракалпакских женщин — *саукеле* (или *тебелок*), а также и *кептак*'я шапочка с треугольными вышитыми наушниками, которые видны из-под белого *элечек*, намотанного поверх большим тюрбаном или чалмой, южных киргизок.

В старинных головных уборах каркасы изготавливали из кожи. Об этом упоминает Блоквиль, описывающий головной убор текинок: «Тиара, которую покрывают себя матроны во время больших торжественных церемоний, во время свадьбы например, представляет головной убор вышиною около сорока сантиметров. Он сделан из кожи и покрыт сукном или красною материей, к которой привешаны рядами золотые и серебряные цепочки, с мелкими ромбическими бляхами на конце. Расположенные в верхней части ее шарики и остроконечные пластинки делают тиару похожей на корону».⁹³ О каркасах из кожи ягненка или козленка в старинных головных уборах эрсаринок говорил и наш информатор.⁹⁴

Часто каркас сверху покрывался тканью. Так, полусферической формы каркасы из коллекции К. П. Кауффмана покрыты шелковой или полуселковой узорной тканью узбекского производства и между спиралей жгутов простеганы насквозь вместе с подкладкой, что придавало им специфическую ребристую поверхность.⁹⁵

Поверх каркасов накидывались специальные платки или покрывала различной формы и цвета, обтягивающие их. Так, например, у текинцев употреблялся *гыйнач* 'большой красный шелковый треугольный платок', сшитый из нескольких узких полос шелка и по двум внешним сторонам отделанный широкой узорной тканой каймой. Каркас головного убора плотно обтягивался этим платком; платок закреплялся сзади, два конца его спускались на спину, правый конец проходил под подбородком, закрывал нижнюю часть лица и закреплялся серебряными крючками на верху бочка.

У сарыков полусферический каркас плотно обтягивался *солоч* — чехлом⁹⁶ из красного сукна, украшенным мелкими выпуклыми серебряными бляшками и мелкой ручной вышивкой.

Поверх твердого основания головного убора набрасывался квадратный платок красного или малинового цвета, сложенный косынкой.

У салыров молодые женщины накидывали в роспуск *дасгар* 'квадратный шелковый платок красного цвета', украшенный спереди *сетера* — серебряными бляшками (иранск. 'звезда') и подвесками из бисера.

Количество платков и покрывал, их качество определялись зажиточностью и возрастом женщин и назначением головного убора (праздничный, повседневный).

Каркасные головные уборы носили, как правило, молодые женщины (до 40-летнего возраста). Поэтому поверх платков, обтягивающих и обматывающих каркас, нашивались разнообразные серебряные ювелирные украшения, имеющие характерные локальные черты. Так, большие трапецевидные изогнутые ажурные пластины у текинцев закрывали всю лобную часть бочка; две фигурные пластины в виде листьев с цепочками и *илгенчек* — крючков у эрсаринок перекрещивались на лобной части головного убора; сложные составные цепочки из пластинок антропоморфной формы с подвесками украшали всю переднюю часть этого же головного убора и спускались у висков. Мелкие круглые серебряные бляшки нашивались по всей поверхности головного убора у салыров и сарыков; подвески из бисера спускались на лоб и виски.

Но с определенного возраста, именно после 40 лет, даже в тех племенных группах, где были распространены каркасные головные уборы, женщины избегали их носить точно так же, как серебряные украшения и

⁹³ Г. де Блоквиль. Наши соседи в Средней Азии, т. 1. Хива и Туркмения. СПб., 1873, стр. 38.

⁹⁴ Полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н, Миве Аннаева.

⁹⁵ ГМЭ, №№ 22554, 22555, 22556, собр. К. П. Кауффмана, 1870 г.

⁹⁶ ГМЭ, колл. № 13—1, собр. С. М. Дудина, 1901 г.

яркие платки. Они носили мягкие на вате шапочки и соответствующих цветов платки и покрывала — розовые, желтые, белые.

О том, что, например, у текинок во второй половине XIX в. в среднем и пожилом возрасте бывал невысокий мягкий головной убор, свидетельствуют исследователи и путешественники.⁹⁷ Об этом же говорят и фотографии 80-х годов XIX в., и экспонаты, хранящиеся в музеях. Эта традиция соблюдается и в настоящее время.

В торжественные и праздничные дни пожилые текинки поверх этих головных уборов надевали скромные ювелирные украшения в виде овальных налобников из ткани с мелкими серебряными бляшками и подвесками, немного выступавшими из-под головного покрывала.⁹⁸

В повязывании платков и покрывал на каркасных головных уборах существовало и до настоящего времени существует очень много различных способов, свидетельствующих о прочно сложившихся традициях, которые отличают головной убор одной локальной группы от другой, даже в одном типе головных уборов. Во-первых, один из них, как у эрсаринцев и сарыков, носят с эсги (у саровов это дастар), сшитым так называемой муфтой или кольцом, которое при надевании, проходя под подбородком, закрывает грудь женщины, перекрещивается на голове и петлей ложится на спине. Это напоминает казахский или каракалпакский кемишек. Другие головные уборы носят без эсги (как, например, у текинцев, гоклен и др.).

Во-вторых, по-разному завязываются платки на самом остоле. Так, например, в головном уборе эрсаринок — богмаке, существующем и в настоящее время в двух вариантах (в подразделениях улуг-депе и де-наджи), большим платком обтягивается картонный овальный кокошник, а концы завязываются сзади, стягивая его; в подразделении улуг-депе-гаурды на шапочку с гребешком наматывается несколько небольших платков с твердой прокладкой.⁹⁹

Существуют различия и в ношении эсги и дастара молодыми и старыми женщинами. Так, у саровов желтый дастар, который женщина надевала на второй день после свадьбы и не снимала до 40 лет, повязывался следующим образом: серединой он проходил под подбородком и ложился на грудь в виде хомута, а концы его, перекрещиваясь на голове, ложились петлей на спину. Белый дастар, носившийся женщинами после 40 лет, покрывал макушку головы, концы его обводились вокруг лица, перекрещивались под подбородком и потом закидывались на спину.

В настоящее время молодухи ходят в дастаре только три дня после свадьбы, затем снимают и надевают его только в знак траура или при приглашении на свадьбу.

В истории древних народов Востока задолго до ислама существовали религии, связанные с почитанием и поклонением священным стихиям, в частности стихии огня. До нас дошло много изображений, показывающих ритуальные действия, моления, жертвоприношения, поклонения перед жертвенником, перед священным огнем. Участниками этих действий являлись и женщины, по-видимому жрицы, у которых мы видим повязки на лице.

Не являются ли и покрывала эсги, дастар, яшмак в costume женщин вышеупомянутых туркменских племен пережитками зороастрийского религиозного культа, который, как известно, наряду с поклонением богине плодородия был широко распространен в Средней Азии?

⁹⁷ С. М. Дудин. Отчет о поездке в Среднюю Азию 1900—1902 гг. Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. 247.

⁹⁸ См.: МАЭ, колл. № 3113-1, собр. Гродекова; Туркменский гос. музей краеведения, № 1308.

⁹⁹ Полевые записи автора, 1962 г., Керкинский р-н; ГМЭ, колл. № 7447-16, а, б, в.

Замужние женщины многих туркменских племен и отдельных групп поверх головных уборов при выходе из дома надевали специальные головные халаты-накидки: пуренджек вместе со старинным головным убором хасаба — у помутур и топбы — у сарыков; чафан — у ходжей, башдон — у салоров, чаудоров и др.

Такие накидки-халаты, как пуренджек, надевались на вершину головного убора серединой ворота, а такие, как чырыпы, курте и башдон, чаще всего правым рукавом.

Халат-накидка закрывала фигуру женщины с головы до колен. Пуренджек, носившийся со старинным помутским головным убором, имеется только в музейных собраниях (в ГМЭ поступил в 70-х годах XIX в.; в МАЭ из так называемых кауфманских коллекций). Кроме того, эти халаты-накидки известны нам по старинным фотографиям, относящимся также к 70—80-м годам XIX в. Сшиты они из очень тонкого шелка темно-зеленого цвета, без подкладки, с вышитыми на подоле полосами яркого красного шелка. Пуренджек представляет собой халат туникообразного покроя, с большими боковыми клиньями и треугольными ластовицами из красного шелка. В клиньях от подола — небольшие разрезы. Рукава ложные, длинные и очень узкие; ворот большой и широкий, так называемой шалевидной формы, сзади представляет собой высокую стойку, спереди прилегающий.

Во все конструктивные швы, соединяющие основные полотнища ткани халата-накидки, — на спине, спереди и в боковых клиньях — вставлена красная суконная прокладка в 1 см шириной. В некоторых экземплярах швы закрыты вышивкой гладевого характера разноцветным шелком. На одном из халатов-накидок (ГМЭ, № 658) на спине от самого подола до ворота нашита полоска красного сукна (в 1.5 см шириной), от которой примерно на уровне талии и до верха в стороны отходят шесть закругленных ответвлений. Вся эта композиция представляет собой как бы дерево или куст с ветвями. По суконной прокладке в швах, а также на всей этой фигуре нашиты продолговатые штампованные мелкие серебряные пластинки, а по вороту и полам — круглые.

Широкий и длинный ворот у всех пуренджеев украшен сплошной вышивкой разноцветным шелком узором растительного характера, представляющим собой стилизованную ветку, выходящую из центра воротника и спускающуюся к его концам. Ветка состоит из 6—8 ромбовидных листьев или цветов, отходящих по обеим сторонам стебля. При надевании халата-накидки на верх головного убора вышитая ветка приходится по обе стороны лица женщины.

При описании хасабы мы подробно останавливались на этой накидке, анализировали узор вышивки и пришли к выводу, что он в прошлом имел символическое значение, являлся отражением, пережитком культа богини плодородия. Цветущие деревья, ветки и цветы являлись атрибутами этой богини, оберегающими и защищающими женщину от окружающих ее враждебных сил, способных повредить здоровью, ее потомству.

У сарыков, по словам наших информаторов, на пуренджек использовали дорогие и тяжелые ткани — бархат, плюш и т. п. И в настоящее время эти халаты-накидки у них шьют из таких тканей красного и зеленого цвета. Ворот, полы и поверхность ложных рукавов, закинутых на спину, сплошь украшены нашитыми круглыми выпуклыми серебряными бляшками и фигурными плоскими пластинками. При надевании его на голову лицо женщины оказывается как бы в массивной раме из сплошных серебряных украшений.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Полевые записи автора, 1966 г., Тахта-Базарский р-н, Розыгуль Мухаммед-бердыева.

Пуренджек справляла (то же и в настоящее время) и дарила мать-дочери или свекровь невестке, он передавался дальше в последующие поколения.

Пуренджек носит молодая у сарыков со дня свадьбы и до рождения первого ребенка. Если у молодых женился младший брат мужа и в семье появлялась другая, более молодая невестка, прежняя снимала пуренджек до срока, даже если у нее и не было детей.

После рождения ребенка женщина при выходе из дома надевала *елкен* 'легкий халатик' типа пуренджека, но из тонкой ткани разных расцветок, без подкладки, без серебряных украшений.

Елкен носили три года после замужества, потом его снимали; надевали только в знак траура по родственникам на 40 дней, по более близким родственникам — на один год. После елкана женщина надевала на головной убор просто платок.¹⁰¹ Головные халаты-накидки текинских женщин, широко бытовавшие в XIX и первой четверти XX в. в Прикопетдагских районах, в Мургабском и Тедженском оазисах, известны в настоящее время под названием чырпы. В музейных собраниях Ленинграда и Ашхабада хранятся большие коллекции этих халатов-накидок, относящихся ко времени, начиная с 80-х годов XIX в.

Одна из коллекций хранится в ГМЭ народов СССР. Собиратель ее С. М. Дудин в научном отчете о поездке в Среднюю Азию в 1900—1901 гг., а также при регистрации экспонатов своей коллекции называл эти халаты-накидки *халак дон* или *аял дон*. Смысл первого термина неясен, а второй означает 'женский халат'. В отличие от накидок, разобранных выше, вся поверхность чырпы текинских женщин украшена сплошной вышивкой богатым растительным узором. В связи с этим чырпы представляют большой интерес и как произведения народного прикладного искусства. Чырпы шились из плотного шелка местного туркменского производства типа чесучи и узбекского тонкого шелка (канаус), хлопчатобумажной ткани — маты и из русского материала фабричного производства.

Шелковые чырпы были двух цветов: темно-зеленого (оливкового) — *ашыл чырпы* и желтого — *сары чырпы*, белые из хлопчатобумажной материи — *ак чырпы*. Больше всего в собраниях музеев представлены чырпы желтого цвета, затем темно-зеленого и меньше всего белого.

Выше мы уже говорили о значении цвета в туркменской одежде и о соответствии его определенному возрасту. Это в полной степени относится и к чырпы: так, темно-зеленые чырпы носили молодые женщины, желтые — пожилые (после 40 лет), а белые — старухи.¹⁰²

С. М. Дудин говорил, что желтые и белые накидки-халаты носили девушки и что во время его сборов они считались вышедшими из употребления.¹⁰³ Мы знаем со слов информаторов,¹⁰⁴ что девушки до замужества в чырпы не ходили.

По покрою все чырпы одинаковы. Они представляют собой довольно короткие, слегка расширяющиеся книзу халаты, с большими боковыми клиньями и длинными узкими ложными рукавами, надставленными на концах красным сукном, черным или зеленым плюшем. Эти надставки называются *еңуэжы*. Рукава закидываются на спину и соединяются друг с другом *аракерби* 'специальная планка' из красного сукна.

Названия остальных составных частей этого халата-накидки такие же, как и в наплечной одежде. Воротник такой же длинный и широкий, как

¹⁰¹ Там же, Бабанияз Ходжаков.

¹⁰² Полевые записи автора, 1962 г., Ашхабадский р-н, Хырсолтан Нурраева.

¹⁰³ ГМЭ, колл. № 12-107.

¹⁰⁴ Полевые записи автора, 1962 г., Ашхабадский р-н, Хырсолтан Нурраева; 1966 г., Тедженский р-н, Набат Модыева.

и в пуренджеке. Разнятся чырпы друг от друга в покрое только формой бокового клина, от чего зависит и общий вид накидки.

Эти клинья, как и в верхней одежде, существуют в виде усеченного конуса с треугольной ластовицей и косугольного треугольника с пришитыми по обе стороны вершины его небольшими треугольными клинышками, поставленными вершинами вниз. Чырпы с первой формой клина прямые, слегка расширяющиеся книзу; чырпы со вторым видом клиньев слегка приталены. Как мы видим, закономерность такая же, как и в наплечной одежде, разобранный нами выше. Судя по тому, что чырпы обеих разновидностей собраны С. М. Дудиным одновременно, и бытовали они, по-видимому, в одно время. И тот и другой вид клиньев встречается в накидках всех трех цветов, относимых к разным возрастным группам, причем как в очень старых экспонатах, так и в более поздних; может быть, это районные отличия. Подкладка чырпы в большинстве случаев из набойчатой маты узбекского производства краснокоричневого цвета с мелким белым или черным орнаментом. Реже встречается подкладка из персидской набойки зеленого цвета с красным орнаментом в виде огурцов или из русского ситца.

После того как чырпы были сшиты, в технологии пошива соблюдались те же приемы и применялись те же швы, что и при изготовлении наплечной одежды, кроме одной детали: воротник чырпы изготовлялся и вышивался разноцветными и шелковыми нитками отдельно и пришивался готовым к уже вышитому чырпы. Преобладал красный цвет, меньше было желтого, зеленого и голубого.

Размеры чырпы зависели от роста женщины. Характерны следующие вариации в размерах чырпы (в см): общая длина от 98 до 122; длина ложных рукавов от 72 до 93; длина воротника от 60 до 71; ширина воротника от 0.6 до 10; высота боковых клиньев от 70 до 101.

Чырпы надевались на головной убор, как мы говорили, чаще всего правым рукавом, поэтому левый бок халата всегда спускался ниже правого.

Чырпы широко бытовали на протяжении, по-видимому, всего XIX в., о чем свидетельствуют дошедшие до нас музейные экспонаты, сборки которых в основном относятся к 70—80-м годам XIX в.

На широкое распространение халатов-накидок у текин в 70—80-х годах XIX в. указывал Блоквиль: «К двум концам ее (к головному убору, — А. М.) прикреплено шелковое зеленое или желтое покрывало, падающее на спину и вышитое яркими шелками. На подобную работу женщины употребляют обыкновенно от двух до трех месяцев. Выходя из дома, они покрывают себя таким вуалем или другим, не столь тщательно отделанным, продевая голову в рукав капюшона, который вместе с вуалем ниспадает назад. Во всех этих нарядах преобладает красный, желтый и малиновый цвет».¹⁰⁵

Остановимся подробнее на вышивке. На чырпы она представляла собой определенные комплексы или группы на основных частях накидки: сзади двумя группами — одна на спине, другая внизу на подоле, на боковых клиньях, на полах, на рукавах и воротнике.

Характер вышивки в основном растительный — крупный, за исключением той, которая находилась на концах рукавов и на соединяющей их планке. Здесь вышивка была геометрического и растительно-стилизованного характера, очень мелкая.

Наблюдается определенная закономерность в расположении вышивки на чырпы, в ее композиции, в сочетании расцветки вышивки с цветом ткани самого чырпы. Узор (стебли или ветки цветов) начинается на

¹⁰⁵ Г. де Блоквиль. Наши соседи в Средней Азии, т. 1, стр. 38—39.

подоле, доходит до пояса или тянется через все чырпы и заканчивается у плеч. На спине и подоле узоры состоят из трех или пяти стеблей или веток, идущих параллельно друг другу, на полах — композиция из одной-двух веток; по бокам узор вписывается в треугольную форму клина в виде композиции из трех стеблей или веток; на рукавах узор из одной ветки располагается, подчиняясь их форме, от нижней узкой части

к верхней более широкой. Часто на рукавах композиция состоит из отдельных растительных элементов. На некоторых чырпы на спине узор состоит из двух групп: 1) на спине, плечах и 2) внизу, на подоле. Иногда под рукавами на спине пространство остается не заполненным вышивкой.

В характере узора можно проследить несколько вариантов — от условно-стилизированных растительных форм до реалистической трактовки тех же элементов.

Основным мотивом в вышивке на всех чырпы являются *пыгда* 'цветы тюльпана' в различных сочетаниях с другими растительными элементами. Тюльпан изображается реалистически и стилизованно:

1) в виде удлиненных чашечек цветков из трех лепестков, повторяющихся неоднократно и расположенных друг над другом на высоких стеблях, идущих от подола накидки до верха, чередуясь с ветками, отходящими от главного стебля вверх и в стороны под острым углом (рис. 19);

2) в виде больших пятилепестковых венчиков цветка,

Рис. 19. Халат-накидка молодой женщины темно-зеленого цвета.

насаженных на один стебель один над другим, у которых два крайних лепестка сильно отогнуты в стороны и вниз (рис. 20);

3) в виде как бы распустившегося цветка, представляющего собой многолучевую разноцветную звезду или розетку с круглой цветной сердцевинкой;

4) в виде стилизованной трехлепестковой вытянутой чашечки, на каждом из крайних двух лепестков которой — от трех до семи длинных узких треугольников, отходящих в стороны под прямым углом.

Такого типа цветы тюльпана чаще всего изображаются на ложных рукавах чырпы и располагаются рядами сверху вниз, без стеблей и веток — одни чашечки горизонтальными и вертикальными рядами (ГМЭ, №№ 22532 и 22535). Цветки тюльпана во всех этих видах сочетаются

прежде всего друг с другом (в одном и том же халате-накидке мы встречаем 2—3 варианта тюльпана), а также и с другими растительными элементами — ветками со множеством ланцетовидных листочков, расположенных рядами на этих ветках, отходящих в стороны вверх от главного стебля и носящих название *емзык* (букв. 'соски').

Первый и основной вариант узора — *пытда*; второй (из-за отогнутых и закругленных крайних лепестков цветов) — *ганат* 'крыло'; третий — *келле* 'голова, крона, шапка'; четвертый благодаря множеству остроугольных листочков, отходящих от цветка и придающих ему вид сороконожки, — *пычгы* 'нож, пила'.

Кроме основного элемента — узора *пытда*, на головных халатах-накидках встречаются и другие растительные и зооморфные элементы в виде цветочных кустов *чинар япраги голь* 'листья и цветы чинары' (ГМЭ, № 22529 из желтого шелка), сплошь покрывающих поверхность халатов-накидок, или в виде розетки из двух пар завитых рогов — *чаңча*, или *коңрак* 'крючки'.¹⁰⁶

Сложный и богатый по краскам узор, в котором, однако, преобладает красный цвет, в более старинных головных накидках расположен по их поверхности с большим просветом фона; отдельные элементы узора и композиция в целом хорошо просматриваются, что придает легкость и изящество самому узору и всей вещи.

В более поздних, новых вещах конца XIX —

первой четверти XX в. узор настолько «утяжелен» массивными, часто и близко расположенными друг к другу цветами, толстыми стеблями и ветками, что заполняет сплошь всю поверхность халата-накидки. Создается впечатление, что мастерица-вышивальщица стремилась как можно больше поместить деталей, плотнее зашить поверхность чырпы вышивкой, не заботясь о композиции в целом и четкости отдельных элементов узора.



Рис. 20. Халат-накидка пожилой женщины из желтого шелка.

¹⁰⁶ Терминология взята из описаний халатов-накидок, хранящихся в Музее изобразительных искусств Туркменской ССР в г. Ашхабаде, и подтверждена нашими информаторами.

В наиболее старых головных халатах-накидках среди растительного узора встречаются изображения людей и животных. Так, на спине белого хлопчатобумажного халата (рис. 21), относимого по цвету к старушечьим, видны четыре всадника, стоящих геральдически в ряд, лошади попарно обращены друг к другу головами, между ними находятся ча-

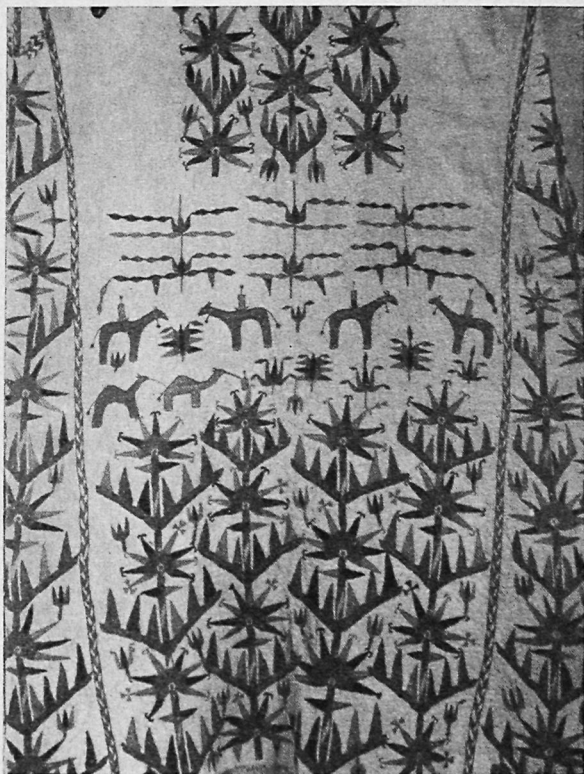


Рис. 21. Изображение людей и животных в вышивке халата-накидки старой женщины.

печки тюльпанов. Внизу под парой всадников — два одногорбых верблюда, идущих друг за другом, которых ведет человек. Изображения условные, без детальной прорисовки конечностей людей и животных, с внутренним цветовым заполнением фигурок. Но четко обозначены седла под всадниками, шейные украшения с кистями на лошадях и другие детали.

Эта сцена, по-видимому, изображает часть свадебного шествия, в котором всегда участвуют джигиты, скачущие на лошадях, верблюды, везущие приданое невесты, и сама невеста под свадебным паланкином

жежебе (на рисунке он отсутствует). Свадебные сюжетные сцены встречаются у юматов в ковровых полосах, сотканых к свадьбе для юрты молодоженов,¹⁰⁷ а также на вышитых покрывалах на бока верблюда, участвующего в свадебном караване.

На конце широкой и длинной полосы (более 15 м), опоясывающей юрту, сотканной в смешанной технике (по белому гладкому фону выткан ворсовый геометрический и стилизованный растительный узор), выполнена сцена свадебного каравана. Впереди процессии идут верблюды со свадебной палаткой и приданым, за ними — всадники на лошадях, собаки. Показан переезд невесты в дом жениха. Подобные же сцены изображены на покрывалах, украшающих бока головного верблюда в свадебном караване.

Здесь узор и сцена выполнены вышивкой шерстяными нитками, такие покрывала хранятся в Музее изобразительных искусств Туркменской ССР и в Туркменском государственном музее краеведения.

Правда, свадебный караван всегда изображается вытянутым в одну линию, идущим строго в одну сторону, на белом чырпы фигуры всадников даются попарно, стоящими друг против друга перед цветком. Такое геральдическое расположение фигур животных перед растением характерно для переднеазиатского искусства, в сценах жертвоприношения, поклонения или борьбы. Изображение в вышивке женских халатов-накидок у разных племенных групп животных, вероятно, не случайный момент, служащий целям только украшения, а явление, имеющее определенное смысловое значение.

Одни из них используются как обереги, предназначенные для охраны человека, особенно невесты, от действий злых сил, другие, может быть, воспроизводят древние ритуалы, моления и поклонения божествам и силам природы.

Устойчивая традиция украшения женских головных халатов-накидок вышивкой вообще и узором растительного характера в особенности не случайна. Она является, по-видимому, пережитком, отражением древних доисламских верований туркменского народа, связанных с культом плодородия, воскрешения природы, с почитанием богини плодородия.

Известно, что у многих народов древности, земледельческих и скотоводческих, у которых существовал культ богини плодородия, проводились и праздники, посвященные ей, приуроченные главным образом к весеннему периоду, периоду возрождения и пробуждения природы.

Праздники сопровождалась не только действиями, в которых участвовали профессиональные служители богини плодородия, но и народные массы, особенно женщины и девушки. Атрибутами участниц этих весенних праздников были цветы, стебли трав. Из них плелись венки и гирлянды, которые надевали на головы и плечи, несли в руках. Центральное место в этих празднествах занимал сбор цветов и трав. Таков классический эллинистический культ богини плодородия Деметры.

Ученые доказали существование подобных культов с почитанием богини плодородия у народов древнего Хорезма, Маргианы, Согда, Тохаристана и других районов Средней Азии.¹⁰⁸

Археологические материалы в виде большого количества терракотовых фигурок богини плодородия, находимых за последнее время на территории Средней Азии и в том числе в Туркмении, свидетельствуют о широком и глубоком развитии и бытовании этого культа среди народов

¹⁰⁷ ГМЭ, колл. № 26-4, собр. С. М. Дудина, 1901 г.

¹⁰⁸ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 199—201; Г. А. Пугаченкова. Маргианская богиня. СА, тт. XXIX—XXX, 1959; В. А. Мешкерис. Терракоты самаркандского музея. Л., 1962, и др.

Средней Азии. Культ плодородия и поклонения богине плодородия имеет общие черты с древними классическими культами, основанными на поклонении и почитании богини плодородия — эллинистической богини Кибелы, великой сирийской богини и авестийской богини плодородия Анахит. Пережитки подобных культов у народов Средней Азии были зафиксированы буквально на наших глазах.

Праздник тюльпанов, описанный Е. М. Пещеревой,¹⁰⁹ справлявшийся до недавнего времени жителями таджикского селения Исфара в период цветения тюльпанов и заключающийся в собирании их, являлся праздником весны, возрождающейся природы. Тюльпан здесь выступал как символ плодородия.

Изображение в вышивке красных цветов тюльпана на головных халатах-накидках молодых туркменских женщин, по-видимому, также связано с культом плодородия и символизирует собой пожелание благополучия, богатства, деторождения.

Ношение молодыми женщинами халата-накидки с изображением символов богини плодородия ставило их как продолжательниц рода человеческого под защиту этой богини. Таким образом, как и у многих народов, апотропический характер головных халатов-накидок туркменских женщин выступает совершенно ясно.

Мужские головные уборы представляют собой также большой интерес для исследования. Изучение их дает значительный материал по вопросам, связанным с развитием самой формы головных уборов, со всеми их местными и временными особенностями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Туркменская одежда середины XIX в. отражала две тенденции — одна из них свидетельствовала об единой и общей линии развития одежды для всех групп туркмен, а другая — о некоторых различиях и особенностях ее, свойственных отдельным группам.

Проведенная нами работа по научной систематизации этнографических данных по туркменской одежде показала, что прежде всего и сильнее выступают общие черты, присущие одежде всего туркменского народа, туркменской народности как уже сложившейся этнической общности. Эти черты общности в одежде всех племенных и локальных групп туркмен говорят, во-первых, об их исторической общности, общности их происхождения, о единых древних этнических корнях и компонентах, из которых складывался туркменский народ, а также о существовании известной языковой общности, обеспечивавшей длительное и прочное общение друг с другом всех групп туркмен; во-вторых, о едином в основе своей для всех туркмен пути развития культуры, тесно связанном с процессом этногенеза туркменского народа.¹¹⁰

Специфические и отличительные черты в одежде различных племен и локальных групп туркмен происходят от тех конкретных исторических и природно-географических условий, в которых протекала на протяжении длительного времени их хозяйственная деятельность. Эти условия, несмотря на единство и общность, создали известную изолированность и разобщенность туркмен, в то же время определили довольно систематические экономические и культурные связи с узбеками, казахами, каракалпаками и другими народами, жившими по соседству с туркменами.

¹⁰⁹ Е. М. Пещерова. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда. В сб.: В. В. Бартольд, Ташкент, 1927.

¹¹⁰ Т. А. Жданко. Проблемы полуседлого населения в истории Средней Азии и Казахстана. СЭ, 1961, № 2, стр. 53—62.

В результате этого группы туркмен находились на разных уровнях экономической и культурной жизни, имели различную духовную и материальную культуру. Позднейшие этнические процессы способствовали проникновению в туркменскую среду новых этнических элементов, изменявших установившиеся традиции.

Современный процесс развития и изменения одежды характеризуется ломкой, изживанием и отмиранием таких старых и вредных традиций, как например ношение высоких тяжелых и неудобных женских головных уборов; платков, закрывающих рот; головных халатов-накидок, символизирующих приниженное положение женщины, ее неравенство с мужчинами, социально-религиозный гнет. Исчезают и другие ограничения, связанные с косными родо-племенными традициями; все больше проявляется свобода заимствования наиболее интересных элементов и видов одежды и украшений друг у друга или у соседних, а иногда даже далеко живущих народов (азербайджанцев, русских, узбеков, украинцев, каракалпаков и казахов).

Подавляющее большинство тканей, идущих теперь на шитье одежды, — это современные фабричные ткани различного качества, покупаемые в магазинах. Все шире проникает в аул городской тип одежды. Этот процесс начался еще в довоенный период, но особенно быстро он стал проходить в послевоенное время. Замена национального типа одежды городским, особенно у молодежи, происходит повсеместно.

Однако в женской одежде наблюдается возрождение таких частей и видов, которые до революции, в годы гражданской войны и разрухи и даже перед войной в широких слоях народа (у бедноты и середняков) не бытовали из-за своей дороговизны и были доступны только богатым людям. Это прежде всего относится к широкому распространению некоторых видов верхней национальной одежды девушек и молодых женщин, особенно в сельской местности. В настоящее время с ростом материального благосостояния населения и высокой оплатой труда в колхозах появилась возможность изготавливать и приобретать такую одежду, которая раньше не была доступна большинству женщин; среднее поколение женщин в советское время не носило ее, а теперь, в 60—70-х годах XX в., молодежь может покупать и носить ее и широко использует эту возможность.

Современные процессы, отмеченные выше, характерны для развития и изменения одежды всех народов Советского Союза и свидетельствуют об общих закономерностях, которые происходят в результате коренной ломки во всех областях жизни советского народа.

А. Л. ТРОИЦКАЯ

НЕКОТОРЫЕ СТАРИННЫЕ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ ТАДЖИКОВ ДОЛИНЫ ВЕРХНЕГО ЗЕРАВШАНА

Настоящая статья написана на основании полевых материалов, собранных автором в процессе работы Среднеазиатской этнологической экспедиции 1926—1927 гг. в таджикских селениях Урмитан (б. Фальгарская волость), Мадрушкат (б. Матчинская волость) и Шурмашк (б. Искандеровская волость) и некоторых соседних с ними кишлаках, т. е. в современных горных районах Ленинабадской области Таджикской ССР, расположенных в долине верхнего Зеравшана и его притоков.

Материал, собиравшийся непосредственно автором, относится к первым годам Советской власти в Таджикистане, когда еще долина верхнего Зеравшана представляла собой изолированный от внешнего мира и отсталый как в экономическом, так и в культурном отношении край. Вполне естественно, что все старинные обычаи и поверья, унаследованные от отцов и дедов, сохранялись в те годы среди народа целиком и полностью.

За прошедшие сорок с лишним лет долина верхнего Зеравшана стала неузнаваемой. Большое число ее жителей переселилось на вновь орошенные земли; та же часть населения, которая осталась на месте, живет по-новому в условиях развития социалистической экономики и культуры. Старые обычаи и поверья постепенно исчезли, стали достоянием истории. И автор полагает, что данная публикация может быть полезной для историков религии и первобытного общества, наконец, хотя бы для того, чтобы народ лучше знал свое прошлое и мог бы сравнить его с настоящим.

Записанные тексты, а также отдельные слова и выражения даются в современной таджикской орфографии, так как при записи имелось в виду в основном их смысловое значение; однако автор пытался сохранить некоторые особенности говора, как например произношение *t* вместо *ð* в глагольных окончаниях, произношение *e* вместо *u*, некоторые стяжения слов и т. п.¹

СВАДЬБА И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

С выходом в свет монографии Н. А. Кислякова «Семья и брак у таджиков»² пополнился пробел в литературе по данному вопросу, и в настоящее время можно считать, что он получил если не исчерпывающее,

¹ Особенности говора таджиков верхнего Зеравшана были установлены И. И. Зарубным, занимавшимся его изучением в те же годы.

² Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, нов. сер., т. XLIV, 1959.

то достаточно полное освещение. Книга Н. А. Кислякова написана на основании материалов, собранных лично им и другими лицами; в ней учтена литература, относящаяся не только к таджикам, но и к другим народам Средней Азии; наконец, автор приводит неопубликованные данные о свадебных обрядах узбеков, которые до сих пор не были освещены в литературе.

Учитывая хорошую изученность вопроса о свадебных обрядах у таджиков, автор настоящей статьи считает возможным опубликовать собранные им материалы у таджиков долины Зеравшана лишь как иллюстрацию к исследованию Н. А. Кислякова. Из этих же соображений автор не приводит сравнительного материала и библиографических ссылок, так как это с достаточной полнотой сделано Н. А. Кисляковым в его труде.

Сведения о свадебных обрядах собирались как среди мужчин, так и женщин поименованных селений (особенно обстоятельные сведения были получены у Бай Мурада из сел. Канти); некоторые обряды, относящиеся к циклу свадебных, автор наблюдал лично.

Сватовство. Свадебные обряды начинались со сватовства. Зачастую матери сватали своих малолетних и даже новорожденных детей. Существовало два вида подобного сватовства, а именно: *говорабахш* (*газворабахш*) 'сватовство с колыбели', 'колыбельный подарок' и *доманчок* 'сватовство малолетних' (надрывание подола). В первом случае мать, имеющая малолетнего сына, договаривалась со своей беременной приятельницей о том, что если та родит дочь, они пожениат своих детей. В Мадрушкате, когда беременная женщина соглашалась на говорабахш, она повязывала на указательный палец матери мальчика красную нитку со словами: *Хуб бин бача мекунам, ё духтар*. 'Увидеть тебе во сне мальчика рожу или девочку?'. Увиденный после этого сон женщины толковали согласно существовавшему устному соннику.³ Если рождалась девочка, матери сватали детей, а когда они подрастали, женили.

Сватовство закреплялось следующими обрядами. Тотчас после родов будущая свекровь приходила к роженице и повязывала новорожденной на правую ножку белую нитку, приговаривая: *Бисмиллоҳи раҳмони раҳим ба тӯйи тамошо*. 'Во имя аллаха милостивого, милосердного на празднество (свадьбу) — гуляние'. Нитка оставалась на ножке девочки до конца *чилла* — сорокадней (или сороковицы), наиболее опасного, по представлению таджиков, времени для матери и ребенка. По окончании чилла мать снимала с ножки девочки нитку, а мать мальчика дарила новорожденной рубашечку. С этого момента дети считались обрученными. Точно так же происходило сватовство с колыбели в Шурмашке. Там, кроме того, в день, когда новорожденную клали в колыбель (последнее устраивали обычно на девятый день после появления на свет младенца), мать мальчика надрывала подол рубашечки девочки и, обращаясь к присутствовавшим на этом семейном торжестве женщинам, говорила: *Говорабахши бачем шмо шоҳит бошет, заифо*. 'Женщины, будьте свидетельницами сватовства с колыбели сына моего'. Затем она ломала над колыбелью лепешку и говорила: *Илоем, парвардигор, умри дароз таят, ба як дигар ғин кунат, ман келен кунам*. 'Боже мой, да дарует промыслитель жизнь долгую, да соединит (их) друг с другом, а сделаю я (ее) невесткой'.

При доманчок матери мальчика и девочки разламывали с молитвой лепешку, ставили рядом детей и, соединив подола их рубашек, надрывали по швам.

³ Толкованию снов придавали большое значение; грамотные люди пользовались литографированными и рукописными сонниками, неграмотные же обращались за толкованием снов к гадалкам и муллам.

Девушек и юношей выдавали замуж и женили родители по своему выбору. Существовал ряд обрядов, связанных со сватовством и сговором. *Завчи* 'свахи-профессионалки' были только в сел. Урмитан. Там при помощи свах велись предварительные переговоры между родителями жениха и невесты и только после них засылались сваты и оформлялся сговор. В Шурмашке и Мадрушкате свах-профессионалок не было, и свахами выступали мать или родственницы жениха.

В Мадрушкате к отцу невесты посылали двух *хиҷин* — сватов. Тот никогда сразу не давал ответа и, придумывая всякие отговорки и отсрочки, заставлял сватов приходиться несколько раз. Вопрос о браке он решал с женой, своими родными и родными жены.

В Шурмашке часто свахой бывала мать юноши.⁴ По словам Бай Мурада, в таких случаях мать юноши шла в дом к девушке и, обращаясь к ее отцу, говорила: *Моён аз шмо умедворе дорем дугтаратонба*. 'Уповаем на вас, на дочь вашу'. Отец отнекивался, говорил, что дочь его им не подходит, что он должен посоветоваться с женой и родственниками. Подобный ответ считался обнадеживающим. После этого разговора молодой человек, согласно указаниям своего отца, оказывал отцу девушки различные услуги по хозяйству: заготавливал в горах дрова и привозил их в дом будущего тестя, помогал и в сельскохозяйственных работах.

Помолвка. Дней через десять, иногда через месяц после сватовства к матери невесты шла мать жениха или кто-нибудь из его родственников или родственников, и опять просили выдать дочь за такого-то. Та почти давала согласие, однако под всякими предложениями старалась оттянуть срок свадьбы. В тот же день юноше говорили, что за него просватали такую-то, а под вечер его мать шла в дом невесты с блюдом плова, покрытым свежее испеченными лепешками. Угощение это называлось *тавақи қудой* (букв. 'блюдо сватовства'). Подойдя к дому невесты и встав на пороге дома, мать жениха громко говорила: *Келин муборак*. 'Да будет благословенна невестка'. Ее угощали чаем и готовили плов, на который приглашали родственников, соседей, стариков, почтенных лиц селения. Собранным сообщали, что девушку сосватали за такого-то. Перед трапезой кто-либо из старых почтенных людей разламывал лепешки и молился за счастье жениха и невесты. Во время молитвы родители и родственники невесты разбрасывали сладости (сушеный тут, абрикосы, орехи), которые подбирали ребята. Бросая сладости, приговаривали: *Омен, даҳони тӯйдора ширин кунат*. 'Аминь, да сделает (аллах) сладкими уста устраивающего свадьбу (той)'.

Обряд этот являлся официальной помолвкой и назывался *фотиҷа* ('открытие' 'начало' — название 1-й суры Корана)⁵ или *ноншиканон* 'разламывание хлеба'. Совершался он обычно весной в вечер под воскре- сенье, понедельник, четверг или пятницу, т. е. в легкие, по представлению таджиков, дни для всяких начинаний. Отец жениха на помолвке не присутствовал, и все деловые переговоры вел *падар вақил* 'доверенный отец'. Доверенными жениха и невесты обычно были дяди по отцу или по матери. Они в присутствии старшины селения и других почтенных лиц официально договаривались о размерах *қалин* — выкупа за невесту, калым⁶ и

⁴ Если у молодого человека не было в живых матери, его ходили сватать отец, сестра или жена дяди по отцу.

⁵ В разговорном языке *фотиҷа* 'краткая молитва, приуроченная к какому-либо случаю (освящению нового дома, началу дела и семейных обрядов)'.

⁶ В Шурмашке бедные никакого калыма не давали и ограничивались расходами на угощение во время свадьбы. Там же люди среднего достатка в калым давали комплект одежды невесте, несколько коз, одну-две коровы, три пуда муки, три-четыре пуда риса, четыре пуда ячменя. В дореволюционное время богатые давали за невесту до пятидесяти голов мелкого рогатого скота, несколько коров, пятнадцать-двадцать пудов зерна (риса, пшеницы), муку, соль, масло, материя,

махр — обеспечения женихом невесты.⁷ Переговоры окончательные о размерах калыма назывались *қат хубур*. В них же оговаривалось, какую одежду дадут невесте в приданое.

По окончании переговоров о размерах калыма и махра падар вакил жениха сообщал отцу жениха о результатах переговоров и требовал с него *севанчи* 'подарок за радостную весть'. Ребята в это время бегали с поздравлениями из дома жениха в дом невесты и обратно, получая от родителей молодых людей сушеные фрукты и орехи.

В Мадрушкате помолвка обставлялась несколько иначе. Предварительно родители жениха присылали в дом невесты комплект одежды невесте, фунтов двадцать риса, несколько фунтов сушеных абрикосов, двадцать свежеепеченных лепешек. Обряд *ноншиканон* устраивался вечером в *намози шом* 'молитва тотчас после захода солнца'. В дом невесты приходили мужчины со стороны жениха, его приятели, падар вакил, старшина селения. Перед пришедшими расстилалась скатерть, на которую клали лепешки. Старшина селения разламывал одну из них с молитвой:

Бисмиллоғи рағмони рағим!

Кушиши курмиш

(кушоши каромиш?)

Осоиши ду тараф,

бағти тамом,

ба рӯзи нек,

ба соати нек,

рӯзи бозор теят.

Оллоғу ақбар!

Во имя аллаха милостивого,
милосердного!

Раскрытие щедрости(?)⁸

Облегчение обеим сторонам,
полное счастье,
в добрый день,
в добрый час,
в базарный день (удачу)
да подаст.

аллах велик!

По окончании молитвы и договоренности относительно калыма и махра все расходились, унося с собой лепешки. Приятели жениха шли к нему и требовали подарков за радостную весть. На другой день ребята бегали с поздравлениями, получая от родителей жениха и невесты *лочира* 'тонкие лепешки' и сушеные абрикосы. Детей одаривали обычно старухи, произнося при этом молитву за счастье жениха с невестой:

Бисмиллоғи рағмони рағим!

Кушиши курмиш(?)

Осоиши ду тараф,

бағти тамом,

зод кунанд,

замонд кунанд,

заққиро пур кунанд.

Бағти тамом теят.

Во имя аллаха милостивого,
милосердного!

Да дарует (аллах)
раскрытие щедрости(?)⁸

Облегчение обеим сторонам,
полное счастье,
да народят потомство,
будут долголетними,
сделают жизненную долю полной.
Да даст (аллах им) полное счастье.

От помолвки до свадьбы жених, если он был малоимущий, помогал своему будущему тестю по дому и в поле, как бы отрабатывая невесту. Если он был с достатком, то вместо помощи присылал подарки невесте и

головные платки и пр. В Мадрушкате калым богатых состоял из коровы, восьми пудов пшеницы, четырех пудов риса, сушеных абрикосов, десяти комплектов одежды невесте; люди среднего достатка давали два пуда риса, четыре пуда пшеницы, козу, одежду невесте; бедные — немного денег, пшеницы, риса.

⁷ Обеспечение женихом невесты недвижимым имуществом, скотом или деньгами. Все полученное женой по махру считается ее личной и неприкосновенной собственностью и как таковая рассматривается при разделе наследства после смерти мужа и в случае развода, если он совершался по вине мужа.

⁸ Текст неясен. Видимо, он является, по мнению О. А. Сухаревой, искаженным узб.-тадж. выражением *кӯша қаримши қардан* 'стариться вместе', употребляемым самаркандскими таджиками в аналогичных случаях.

ее родителям. До свадьбы молодые люди должны были избегать друг друга. Фактически они не выполняли этого правила и украдкой встречались, но от физической близости воздерживались.

Вручение калыма родителями невесты. Бракосочетание обычно назначали на осень, когда заканчивался сбор урожая. Свадьбе предшествовал ряд обрядов, связанных с доставкой калыма в дом невесты. В Мадрушкате калым вручали отцу невесты за несколько дней до свадьбы, в Урмитане — утром в день свадьбы, а в Шурмашке — накануне свадьбы.

В Шурмашке обряды, связанные с доставкой калыма, были следующие: 1) *тахта пас кунон* 'печенье лепешек в доме жениха'; 2) *қат хубур* 'окончательное определение размеров калыма'; 3) *бор барон* 'доставка калыма в дом невесты'; 4) *тахта пас кунон* 'печенье лепешек в доме невесты'.

Накануне назначенного дня для передачи калыма отцу невесты, в вечер под воскресенье, понедельник или четверг, в доме жениха устраивали *тахта пас кунон* (букв. 'опускание доски для изготовления теста'). Собирались родственники, знакомые и соседки, особо приглашали трех-четырех многолетних старух, имеющих достаток. Всех собравшихся угощали *шавла* — рисовой кашей, сваренной на мясном отваре. После трапезы одна из старух читала молитву за счастье жениха и невесты; затем брала *суффа* (*сурфа*) — кожаную скатерть для просеивания муки и раскрывала ее с молитвой за счастье молодых. Сеять муку ей помогали и другие старухи. Когда старуха раскрывала кожаную скатерть, ее обсыпали сухими абрикосами, бросали их и на скатерть. Абрикосы разбрасывали мать жениха, его сестра и другие родственники. Просеив муку, старухи ссыпали ее в деревянную чашку для замешивания теста и, положив в нее закваску, передавали молодым женщинам, те замешивали тесто, делали из него ложира и пекли их. Пока пекли лепешки, старухи кроили свадебную одежду, а остальные женщины ее шили.

На другой день после полудня в дом жениха приходил отец невесты со своим доверенным. Одновременно приходили почтенные старики селения и его староста. Доверенные со стороны жениха и невесты окончательно устанавливали размеры калыма. Если случались разногласия, лица, присутствовавшие на этом (втором) *кат хубур*, старались примирить обе стороны. Как только была достигнута договоренность, все шло взвешивать муку, зерно, сушеные фрукты и пр., оговоренное в калыме. Взвешивали в присутствии обоих доверенных. Осматривали также отобранный к отправке скот. Перевешенное зерно и другие продукты тут же паковали и готовили к отправке. К этому времени в дом жениха приходили молодые мужчины нести кладь и гнать скот, среди них обязательно находился один *кал* 'плешивый (после парши)', который при обряде вручения калыма родителям невесты играл видную роль.⁹ Мужчин угощали *шавла*. Наскоро поев, они вваливали на спину кладь и шли к дому

⁹ В древних обрядах таджиков и узбеков калы играл, видимо, какую-то роль, пока еще не изученную. Так, например, на семейных тоях устраивались бои плепных, которые сражались сырыми легкими животных, колота ими друг друга по непокрытым головам. Такие бои происходили, например, по словам А. К. Боровкова, среди узбеков, живущих в сел. Сайрам в Казахстане; он видел эти бои в 30-е годы XX столетия. То же происходило в прошлом веке в Ферганской долине. Описание боя плепных на ханском тое в Коканде имеется в Таарихи Шахрохи (см.: Молла Ниязи Мухаммед бен Ашур Хоканди. Таарихи Шахрохи. История владетелей Ферганы. Казань, 1885, стр. 330). В узбекском и таджикском фольклоре имеется цикл сказок с главным действующим лицом — калем, персонажем, отличающимся большим лукавством, хитростью, находчивостью. Наконец, чтобы прекратился затяжной дождь в Ферганской долине, по словам стариков, заставляли плепных становиться под дождь с непокрытыми головами.

невесты. Плешивому поручали нести *бўлча* 'сверток' с материями и одеждой для невесты. В дом невесты посылали человека предупредить, что скоро будет отправлен калым. К встрече посланцев жениха тщательно готовились. Собравшиеся в доме женщины (родственницы, знакомые и соседки) замешивали в деревянных тазах жидкую болтушку из муки и золы. В очаге разводили большой огонь, дверь накрепко запирали. На дорогу выходило десять молодых людей для встречи мужчин с кладью. Мужчины, несшие кладь, где-либо неподалеку от дома усаживали плешивого со свертком, а сами бросались к дому невесты. Сбросив кладь под *айвон* 'навес' у дома, они силой пытались открыть дверь и проникнуть в дом. Женщины, запершись изнутри, их не пускали. Тогда один из пришедших залезал на крышу и через трубу спрыгивал на огонь, разведенный в очаге. Женщины обливали его болтушкой из золы и муки. Он вступал с ними в шутивую борьбу, стараясь открыть дверь и впустить своих товарищей. Те тоже наваливались на дверь и врывались в дом, где их поливали болтушкой. После окончания шуточной борьбы с женщинами, мужчины выходили и говорили плешивому, чтобы тот внес узел в дом. Плешивой входил с непокрытой головой, с узлом за спиной. Юноши со стороны невесты становились в дверях дома и не пропускали его. Но он все же силой прорывался, и его встречали женщины, которые лили ему на голову болтушку. Он не оставался в долгу и в свою очередь обливал их болтушкой. Эта потасовка между сторонами жениха и невесты во время вручения калыма называлась *орд чанг* 'мучная война'. Сопровождалась она обычно шутками, прибаутками, смехом. Затем мужчины, принесшие кладь, выходили из дома и садились неподалеку. Приходили доверенные жениха и невесты и благословляли все доставленное в уплату калыма, читая молитву. Кладь вносили в дом, зерно и муку ссыпали в закрома. На этом обряд бор барон заканчивался.

В тот же день вечером в доме невесты совершался обряд тахта пас кунон. Приглашали соседок и состоятельных многодетных старух, приходили родственники. Женщины, входя в дом, бросали сушеные абрикосы со словами: *Тўйгон муборақ шат*. 'Да будет благословен ваш той (свадьба)'. Всех угощали шавла. После угощения и молитвы за счастье молодых приказывали девушкам сеять муку и месить тесто для лепешек к предстоящей свадьбе. На этом обряде присутствовали две женщины, называемые *янга*, одна со стороны жениха, другая со стороны невесты.¹⁰ Они как бы заменяли матерей жениха и невесты, были своего рода наперстницами молодых во время свадьбы и в первые дни после нее. Когда девушки вымешивали тесто и начинали печь лепешки, *янга* жениха выносила узел, доставленный днем плешивым, развязывала его, а женщины рассматривали, что прислал жених. Там была материя для костюма невесте, головной платок и калоши для нее же. В калоши родители жениха насыпали просо, чтобы у молодой четы было многочисленное потомство. В узел вкладывали также сушеные абрикосы, чтобы жизнь молодых была легкой и сладкой. Одна из старух из присланной женихом материи с молитвой кроила рубаху невесте, которую молодые женщины принимались тут же шить.

В Урмитане и Мадрушкате доставка калыма в дом невесты и предшествующие этому обряды были несколько иные. В Урмитане вскоре после помолвки жених ехал на базар в Пенджикент или Ура-тубе и закупал там материи к свадьбе, которые посылал затем в дом невесты. Обряд отправки материй невесте назывался *латта барон*. Присланные материи рассматривались в доме невесты собравшимися по этому случаю женщи-

¹⁰ Основное значение *янга* 'жена старшего брата'; *янга* — наперстницы жениха и невесты — были их родственницы — тетки или старшие сестры.

намп, которые с молитвой за счастье жениха с невестой посыпали материи мукой, абрикосами, изюмом и орехами. После угощения женщины расходились. Через несколько дней, обычно в четверг, в доме невесты устраивался *латта бурон* 'обряд кройки присланных женихом материй'. Кроила материю почтенная, многодетная старуха с традиционной молитвой за молодую чету. Обрезки материала забирались на счастье присутствовавшими при этом женщинами.¹¹ Калым, как уже упоминалось, доставлялся в дом невесты утром в день свадьбы; принесших кладь при входе в дом невесты обсыпали мукой и сладостями, обычно сухими фруктами. В Урмитане доставка калыма называлась *туй фирсон* 'свадебная посылка', а в Мадрушкате *чисти хос* (?), или *бор талабон* 'требование клади'. Здесь мужчин, принесших кладь, подростки обсыпали мукой и землей для отвращения зла. Вносивших мешки в дом обсыпали абрикосами вместе с пошей, а потом угощали. На следующий день устраивалась кройка одежды, называвшаяся здесь *латта бурон* или *чок бурон*, которая происходила так же, как в Урмитане.

Свадьба. В Шурмашке в день свадьбы *никоф* с утра готовили плов,¹² на который создавали мужчин и женщин селения. Сначала кормили мужчин, потом женщин, приходивших обычно с детьми. Собравшихся обслуживали назначенные отцом невесты люди *дастархончи*. Поев плова, все расходились. Невесту с раннего утра отводили с подругами в отдельное помещение, где она с их помощью приводила себя в порядок. Жених также находился в особом помещении в доме своих родителей, окруженный друзьями. Там он мылся, его брили. Во второй половине дня жених облачался в одежду, присланную из дома невесты, ему при этом помогал многодетный и состоятельный старик.

Под вечер посылали за муллою (или имамом), которого приглашали для заключения брачного договора. Пришедший мулла находился отдельно от жениха. Вечером жених шел со своими друзьями в дом невесты, следом за ним выходил мулла. Дорогу освещали *чироф* 'факелы'.¹³

Когда в доме невесты получали известие, что жених с муллою собираются прибыть для совершения брачного договора, начинались спешные приготовления к их приему. Готовили помещения для жениха, невесты, а также для муллы. Посылали из дома невесты девушек пригласить на свадьбу женщин-соседей. Каждая, получившая приглашение, давала поздравить ее девушке чашку муки, чтобы свадьба была счастливой. В доме невесты собиравшихся женщин с детьми угощали шавла. После трапезы и молитвы за счастье жениха и невесты две многодетные и зажиточные старухи вешали в углу помещения против входной двери занавеску,¹⁴ за которой должна была сидеть невеста. В Шурмашке и Мадрушкате занавеска называлась *тор* (тадж.), в Урмитане — *чимлик* (узб.). Вешая занавеску, старухи читали молитву. В Шурмашке говорили:

*Омен, тани сазат, зотирчам
худо илог, ба як дигар кин
кунат нири кампир кунат.*

Аминь, да сделает господь
здравыми, спокойными, соеди-
ненными друг с другом, дожи-
вшими до (возраста) старика или
старухи.

¹¹ Обычай давать обрезки материи присутствовавшим при кройке новой одежды наблюдался и в других случаях, делалось это с целью избежать сглаза и зависти.

¹² Плов для тоев обычно готовили специально приглашенные повара из этого же селения или из другого. Мясо для плова они получали от двух почтенных стариков, своего рода распорядителей семейного торжества. То же практиковалось среди равнинных таджиков и узбеков.

¹³ Факелы представляли собой палки, примерно в метр длиной, концы которых обматывались ватой, пропитанной льняным маслом.

¹⁴ Обычно занавеску к свадьбе не покупали, ее брали у кого-нибудь из зажиточных односельчан, а потом после свадьбы возвращали, вложив в нее лепешки и сушеные абрикосы.

Следили за тем, чтобы ненароком не повесить занавеску наизнанку. Последнее считалось дурной приметой и предвещало скорую смерть мужа или жены.

Пока женщин угощали и вешали занавеску, в отдельном помещении одна из старух обряжала невесту в одежду, присланную из дома жениха. Предварительно присланная одежда придирчиво рассматривалась янга со стороны невесты (при одевании невесты присутствовали обе янга). Старуха одевала невесту с молитвой: *Илое, парвардигор, либос дарат, худат есте*. 'О боже, промыслитель, одежда пусть сносится, а ты живи'. Снятые с невесты рубаху и головной платок брали ее подруги, штаны отдавали янга невесты или ее матери. Причесывала невесту одна из ее подруг, прическа делалась девичья — две косы над ушами, две или больше сзади. В Мадрушкате невесту причесывала старая женщина. Заплетая косы, она приговаривала: *Чизил газ, чизил газ*. 'Сорок аршин, сорок аршин', чтобы волосы ее были длинными и не падали. Покончив с одеванием, старуха и обе янга вели невесту в помещение, где висела занавеска, и усаживали ее там. С невестой за занавеску проходило несколько ее подруг. Присутствовавшие при этом женщины начинали петь и плясать перед опущенной занавеской.

К этому времени, когда совсем уже темнело, жених с приятелями подходили к дому невесты, где его встречали и отводили в особое помещение. Жених во время свадьбы назывался шахом, и к нему нужно было относиться с особым почтением. Следом за ним приходил мулла. Тотчас по приходе он посылал к невесте двух *гувофи вакола* 'доверенные свидетели', которые должны были получить согласие невесты на то, что ее уполномоченным по заключению брачного договора будет такой-то. Свидетели шли на женскую половину, садились перед занавеской и спрашивали невесту, согласна ли она, чтобы такой-то был ее доверенным. Невеста молчала. Обычно свидетели безуспешно добивались ответа невесты в течение нескольких часов. В это время женщины над ними подшучивали, высмеивали их, кололи им иголками под мышками и незаметно пришивали их халаты к кошке, на которой они сидели. Поздней ночью измученные свидетели просили дать им чего-нибудь поесть. Им выносили несколько лепешек. Подкрепив силы, они продолжали настойчиво добиваться согласия невесты. Та молчала. Тогда они просили привести отца, чтобы он уговорил свою дочь. Тот же результат. Звали мать, звали ее родственников и родственников. Все становились перед занавеской и уговаривали девушку ответить. Наконец, невеста еле слышно произносила «Да». Вздохнув с облегчением и воскликнув: *Оллоху акбар*. 'Аллах велик', свидетели вставали и шли к выходу, волоча за собой пришитую к их халатам кошку. Женщины с хохотом отрывали от них кошку и говорили: *Э, ино намата бурдан, дуктара мондан*. 'Э, эти кошку унесли, а девушку оставили'.

Как только свидетели, получив согласие невесты, сообщали об этом мулле, приступали к совершению акта бракосочетания *ақди никоҳ*. К мулле приходили падар вакил жениха и невесты и перечисляли все данное и полученное по калыму, сообщали, какой махр дан невесте. Когда выяснялось, что по поводу калыма и махра никаких разногласий нет, приводили жениха, окруженного своими друзьями. Вносили узел с одеждой, сшитой для жениха в доме невесты. Узел развязывали и на жениха надевали рубаху и халат, а какой-либо старик повязывал ему *салла* — чалму и *яккабанд* — кушак. Тут же надевали халат и на доверенного невесты, который должен был выступать вместо нее во время заключения брачного договора, о чем громко объявлялось. Жених с друзьями выходил наружу и становился у двери, прячась за спины товарищей. Вносили чашку с водой и ставили ее посредине помещения. Вода эта называлась

оби *никоф* 'свадебная вода'.¹⁵ Мулла спрашивал согласие на брак у доверенного невесты, затем у жениха, после чего произносил формулу брачного договора. Во время чтения акта о заключении брака кто-нибудь из мужчин прошивал белой ниткой правое плечо халата жениха, приговаривая при этом: *О, домод, бастат сафет гардад, кушиши каромиш кун*. 'О, жених, да будет счастье твое светлым, обнаружь щедрость' (?).¹⁶ Делалось это как оберег от недругов и завистников, которые могли наслать на жениха порчу и сделать его импотентом: раскрыв нож, произносили над ним заклинание во время чтения брачного акта.

По окончании брачного акта жениха поздравляли, и дружки вели его к невесте, освещая путь факелами. Перед дверью помещения, где находилась невеста, жених прыгал через костер из льняной соломы, как бы очищался огнем. У двери как внутри, так и снаружи помещения растилалось *пойандоз* 'полотнище материи', концы которого крепко держали дружки жениха. Жених входил в дом по расстеленной материи¹⁷ и останавливался у занавески. К нему подходила его янга, брала за руку и выводила за занавеску с правой стороны. Жених должен был войти правым плечом вперед и постараться наступить на правую ногу невесты, чтобы главенствовать в доме. Невеста сидела за занавеской с подружками, лицо ее было закрыто белым кисейным платком. Жених гладил невесту по голове и насыпал ей в подол сушеные абрикосы. Невеста подкидывала подол вверх и разбрасывала абрикосы, которые подбирали ее подружки. Жениху с невестой предлагали чашку *шири равган* 'молоко со сливочным маслом'. Молоко выпивал жених, невеста лишь опускала палец в молоко и его облизывала. В Урмитане и Пенджикенте жених и невеста, кроме того, смотрелись в одно зеркало, а затем пробовали угощение, которое жених потом отдавал своим приятелям.

Вскоре янга выводила жениха из-за занавески (выходил он с левой стороны и шел левым плечом вперед) и доводила до порога, где его встречали дружки; они окружали жениха, отходили с ним куда-либо в сторону и пели свадебные песни.

Тотчас после ухода жениха обе янга надевали на невесту паранджу,¹⁸ выводили ее из-за занавески и подвели к выходу. Звали отца попрощаться с дочерью. В Урмитане невесту выводила из-за занавески богатая и многолетняя старуха. Невеста вместе со своими янга и *хожари арус* — подружками становилась у стены комнаты, а какая-нибудь старая женщина крутила над ее головой зажженную тряпку — магическое средство против злых духов.

После прощания невесты с родными ее везли в дом жениха. Впереди свадебного поезда трое мужчин освещали дорогу факелами. За ними шел жених, окруженный своими дружками, за ними среди женщин ехала невеста. Она сидела верхом на лошади позади своего брата, который назывался *додари чилавгир* 'брат, держащий повод', или же она ехала одна, а брат вел лошадь под уздцы. По дороге, неподалеку от дома жениха, жгли костры, и свадебный поезд проходил мимо них. Во дворе

¹⁵ В Шурмашке по окончании официальной части обряда бракосочетания все присутствовавшие отпивали немного оби *никох*. Не пили только жених и невеста. В сел. Чори оби *никох* передавали жениху, а тот поил барана. В Мадрушке и Урмитане оби *никох* отпивали жених и невеста, а оставшуюся воду мать невесты употребляла при варке мучного киселя, который она посылала дочери после фактической брачной ночи.

¹⁶ См.: здесь, стр. 227, прим. 8.

¹⁷ Как только жених подходил к занавеске после шутилой борьбы с женщинами, *пойандоз* хватили его дружки, разрывали на мелкие кусочки и разбирали их себе на счастье.

¹⁸ Паранджи в горах не носили и для свадьбы ее брали на время у какой-нибудь состоятельной женщины.

дома жениха разжигали большой костер, через который перепрыгивала невеста, когда ее вели к дому. У дверей дома она останавливалась, и свекор резал у ее ног козленка.¹⁹ Невеста входила в дом по только что пролитой крови жертвенного животного и вступала на расстеленный пой-андоз, концы которого держали две старухи.²⁰

Невесту встречала мать жениха и кланялась ей земным поклоном. В Мадрушкате свекровь говорила при этом:

*Хуш омадид, нури дида, худам
Фулом, бачам фулом, дузтарам
тӯра.*²¹

Добро пожаловать, свет очей
моих, я — раба (твоя), сын мой —
раб, дочь моя (невестка) —
госпожа.

Невесту вводили в дом и усаживали за занавеску, которую мать жениха заранее вешала, как только ее приносили из дома невесты. В Мадрушкате невеста входила за занавеску, окруженная маленькими девочками. Там же свекровь проходила к молодой, целовала ее в лоб и дарила монету в двадцать копеек. Собравшихся в доме новобрачного женщин с детьми угощали плодом.

Через некоторое время к молодой приходил новобрачный. Он и в отчем доме сначала очищался огнем, перепрыгивая три раза через костер, разложенный во дворе, а затем уже проходил за занавеску, и молодую чегу угощали молоком со сливочным маслом. В Мадрушкате жених, войдя в дом, останавливался перед занавеской и говорил:

*Хуш омадид, нури дида,
тоҷи сарам омадид.*

Добро пожаловать, свет
очей моих, прибыли вы,
венец головы моей.

После этих слов он уходил и возвращался только поздней ночью, когда женщины расходились и молодая оставалась с янга. Затем обе янга готовили новобрачным постель и уходили в другое помещение, оставив их вдвоем. В Урмитане брачное ложе стелили старухи в присутствии других женщин. Постелив его, они ложились и изображали супружескую пару, а затем показывали всем маленькую подушечку, олицетворяющую ребенка.

Свадебный обряд у таджиков долины верхнего Зеравшана и увоз новобрачной в дом жениха совершались ночью. Это явление, по данным Н. А. Кислякова, характерно для северного Таджикистана (территория древнего Согда), тогда как в южном Таджикистане (территории древнего Тохаристана) свадебный обряд и увоз молодой устраивались днем.²¹

Послебрачные обряды. Первые три ночи после свадьбы в доме огня не тушили, оберегая новобрачных от злых духов, и по этой же причине с ними оставались янга. Когда молодые люди сходились и молодуха показывала янга доказательства своей невинности, ей заплетали две косы в знак того, что она стала женщиной. В тот же день янга со стороны родителей невесты шла к ним и сообщала, что дочь их была девственна. Мать молодой варила *фалво* 'густой мучной кисель с маслом', накладывала его в деревянную чашку и, положив сверху двадцать лепешек, отсылала это угощение, называвшееся *фалвои арӯс*, в дом молодых с янга и родственниками. Подношение вручалось свекрови. Та приглашала женщин, угощала их и сообщала им, что невестка была девственна. Мучным

¹⁹ В Пенджикенте козленка резали во дворе у костра, вокруг которого трижды обводили невесту.

²⁰ В Шурмашке из-за туши козленка и пойандоз происходила шутивая борьба между женщинами и друзьями жениха. Пойандоз доставался женщинам, а козленок юношам. В Пенджикенте из-за козленка боролись юноши из квартала жениха с юношами из квартала невесты.

²¹ Н. А. Кисляков. Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков. КСИЭ, вып. XXX, 1958, стр. 130—134.

киселем она сначала потчевала сына, потом невестку, а затем уже всех пришедших женщин. Обряд этот назывался *халвои арусбарон* 'отнесение киселя новобрачной'.

После брачной ночи и совершения обряда халвои арусбарон молодую выводили из-за занавески и с закрытым кисеей лицом вели на хозяйственную половину дома, где готовилась пища. Кисею, закрывающую лицо молодой, веточкой шелковицы приподнимал маленький мальчик или девочка, после чего ее снимали с лица новобрачной. Многодетная и зажиточная старая женщина мазала руки молодой сливочным маслом, чтобы в ее доме всегда был достаток. Она произносила молитву о долгой жизни новобрачной и о ее будущем многочисленном потомстве. После этого новобрачная сеяла муку и готовила лапшу, которой угощали собравшихся на это торжество. После угощения и молитвы за молодых женщины расходились в сел. Канти, когда молодая начинала сеять муку для лапши, свекровь посыпала мукой ее плечи. Когда кушанье было сварено, приходил свекор. Новобрачная вставала и приветствовала его низким поклоном. Свекор ел лапшу, читал молитву и уходил. Этим обрядом молодую вводили в семью мужа. Свадебная занавеска снималась. Янга жениха получала рубаху от тещи, а янга невесты — от свекрови. На доверенного новобрачной во время свадьбы свекор надевал халат.

На третий день после свадьбы новобрачный посещал родителей невесты. Это посещение называлось *домод салом* 'зятьев поклон'. Вечером в доме жениха пекли *чалмак* 'блины' и лочира. Кто-нибудь из родственников молодого относил их в дом тестя. Следом за посланным шел молодой со своими приятелями. В доме тестя перед пришедшими ставилось угощение, но зять не притрагивался к нему до тех пор, пока тесть не говорил во всеуслышание, что дарит ему клочок земли или какую-нибудь другую недвижимую собственность. После угощения гости расходились, оставался зять с двумя приятелями. Последние вели его на поклон к теще. Та называла его сыном, дарила ему обычно козу и угощала его с приятелями свежими лепешками с растопленным маслом. После угощения приятели уводили новобрачного домой.

Через пятнадцать дней после свадьбы совершался обряд «смотрения» лица новобрачной ее родными. Обряд этот назывался *рӯбинон*, *рӯкушод*, *рӯкушод дугтар*. Устраивался он вечером накануне четверга или воскресенья. Родители и родственники новобрачной и их соседи шли с блинами и лепешками в дом к молодой чете. При их приближении новобрачную прятали в кладовую. Пришедших принимали, угощали, причем мужчин и женщин помещали в разных местах. После угощения киселем из пшеничного солода и блинами посторонние гости расходились, оставались лишь родные новобрачной. Мать просила свекровь показать ей дочь. Та спрашивала, что мать даст, чтобы посмотреть на свою дочь. Мать называла свой подарок (козу или что-нибудь из одежды). Тогда к ней выводили из кладовки дочь, подводили к ней, а она, взяв в ладони ее лицо, смотрела на нее. Также после соответствующего подарка разрешалось посмотреть на новобрачную и другим ее родственникам. После этого приходил отец новобрачной и другие ее родственники. Всем им разрешалось посмотреть на новобрачную только после того, как они называли свой подарок. Отец обычно дарил корову, дяди что-нибудь из одежды, иногда козленка. После того как новобрачная со всеми виделась и от всех получила подарки, она оставалась в кругу своих родных, которые гостили в доме зятя три-четыре дня.²²

²² Этот обычай является, видимо, особенностью свадебного обряда таджиков верхнего Зеравшана. В других районах Таджикистана исследователями он не от-

Через двадцать дней после свадьбы, в вечер накануне четверга, пятницы или понедельника, молодая чета посещала дом родителей молодой. Посещение это называлось *хона талбон* 'приглашение домой'. Молодая чета приходила со всеми родственниками и родственницами молодого. Мужчин и женщин помещали в разных местах и угощали. После угощения читали молитву за счастье молодых. На этом заканчивался цикл свадебных обрядов.

* * *

Через некоторое время после начала совместной жизни молодых муж дарил в личную собственность жене несколько голов скота. Такой дар назывался *ризона*, *ризоёна* 'удовлетворение'.

Ризона давалась жене и в других случаях. Так, если муж брал вторую жену и первая жена давала на то свое согласие, муж дарил первой жене во время обряда бракосочетания со второй участок земли, домашний скот или несколько пудов пшеницы. Если первая жена не давала согласия на второй брак, то ризона она не получала. Ризона называлось также завещание, сделанное умирающим мужем устно в пользу жены в присутствии двух свидетелей. Имущество, полученное по ризона, считалось личной собственностью жены и при разделе наследства после смерти мужа не учитывалось.

ПОХОРОНЫ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СМЕРТЬЮ И ТРАУРОМ

Литература по похоронным обрядам у таджиков и узбеков невелика: ²³ она сводится к довольно кратким описаниям А. Куна, М. С. Андреева, А. Гребенкина, М. Вирского, В. и М. Наливкиных, М. Рахимова, небольшим статьям Г. П. Снесарева, посвященным отдельным вопросам, связанным с погребальными обычаями, и отдельным заметкам О. А. Сухаревой.

Материалы собирались у разных лиц, как мужчин, так и женщин, некоторые обряды автор наблюдал лично. Похороны у таджиков являлись общемусульманскими и в основных чертах были сходны с похоронами у других народностей, исповедующих ислам.

мечается. Последними списывается *рӯбинон* 'смотрение лица молодой' родными ее мужа. Ср.: Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 155 сл.

²³ А. Кун. Погребальные обряды у среднеазиатских таджиков. Изв. Общ. любителей естествозн., антропол. и этногр., т. I, 1872, стр. 68—69; М. С. Андреев, А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишканим и Вахан. Сб. МАЭ, т. IX, вып. 1, 1911, стр. 17—19; М. С. Андреев. 1) По этнологии Афганистана, Ташкент, 1927, стр. 52—55; 2) Поездка летом 1928 года в Касанский район (север Ферганы). Изв. Общ. изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. I, 1929, стр. 115—116; 3) К характеристике древних таджикских семейных отношений. Изв. ТФАН СССР, № 15, 1949, стр. 12—18; 4) Таджики долины Хуф, вып. 1. ТАН ТаджССР, т. 7, 1953, стр. 185—211; А. Гребенкин. Заметки о Когистане. ТВ, 1872, № 32; М. Вирский. Об устройстве сартовских могил и о похоронных обрядах у туземцев г. Самарканда. Изв. Общ. любителей естествозн., антропол. и этногр., т. XXXV, 1880, вып. 1—3, стр. 146—148; В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 231—235; М. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области. Изв. Отд. общ. наук АН ТаджССР, вып. 3, 1953, стр. 107—130; Г. П. Снесарев. 1) Работа узбекского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 году. КСИЭ, вып. 26, 1957, стр. 131—138; 2) Большесемейные захоронения у оседлого населения Хорезма. КСИЭ, вып. 33, 1960, стр. 61—70; 3) Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. Доклады делегации СССР. XXV конгресс востоковедов. М., 1960; О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, стр. 22—23, 31.

Смерть, оплакивание покойника. Когда заболевшему человеку становилось хуже и никакие средства *садқоқғар* 'знахарки' не помогали, старухи со знахарками применяли считавшиеся особенно сильными средства, чтобы снизить жар у больного. К таким средствам в Шурмашке и Джаджике²⁴ относились: 1) *хелоп* 'разболтанная мука в воде без соли'; 2) *талхакоп* 'отвар из сушеного урюка с горькими косточками'; 3) *қунооп қуноқоп* 'отвар из проса'; 4) *тарма* 'снег с гор'. Недопитые остатки «лекарств» отдавали собаке, по-видимому, с целью перевести на нее болезнь. Если жар у больного все же не понижался, то ему к голове привязывали *шилха* 'листья щавеля', считавшегося у таджиков жаропонижающим средством. Когда окружающие видели, что больному плохо и смертный час его приближается, приглашали муллу и тот читал над больным Коран. Состоятельные люди устраивали *чилосин*: приглашали шесть мулл, которые читали над умирающим сорок раз 36-ю суру Корана, называемую Ясин.²⁵

Когда у больного начиналась агония, около него садилась одна из близких родственниц и капала в рот умирающего воду со смоченной ваты. Таджики в Шурмашке объясняли, что это делается для облегчения страданий больного, так как от воды у него размягчается горло.²⁶

Когда человек умирал, ко рту умершего прикладывали зеркало, начинали готовиться к похоронам. Покойнику подвязывали нижнюю челюсть, чтобы она не отваливалась, закрывали глаза, растирали верхние веки, большие пальцы ног связывали вместе. Пока труп еще не остыл, на руки и ногах состригали ногти и куском *рағза* — грубого домотканого сукна растирали волосяные покровы тела, чтобы не выросли волосы. Все это делалось с целью облегчить работу *мурдашуй* — обмывателей покойников. Волосы, состриженные ногти и сукно во избежание «сглаза» закапывали в землю или сжигали.

Сделав все необходимое над телом, его клали на три составленные *сандай* — табуретки. Поверх них на одеяло и подушку укладывали тело, закрыв его с головой платьем (халатом) покойного или покойной.

Умершему мужчине повязывалась чалма. Покойника помещали в доме, летом на террасе ногами к югу, головой к северу, лицо поворачивали на запад. Такое же положение тела было обязательно и у узбеков. Это было настолько установившимся обычаем, что почти повсеместно среди таджиков и узбеков существовала следующая примета: если человек ляжет спать ногами к югу, головой к северу, то он может накликать на себя смерть.

Оплакивать покойника и причитать над ним начинали тотчас после смерти. Горе женщин выражалось очень бурно: они царапали себе ногтями лицо, рвали волосы, бились головами о стены и столбы в доме, хлопали в ладоши (знак горя, отчаяния). Женщин старались успокоить и образумить сбежавшие соседки и старухи. В знак печали старухи распускали волосы сестрам и дочерям покойного; вдова, если хотела, распускала волосы сама. Мужчины подпоясывали халат, надевали иногда в таких случаях до трех халатов. Очень редко мужчины, бывавшие и жившие некоторое время в городах, повязывали, подобно равнинным таджикам и узбекам, синие чалмы или же надевали синие тюбетейки.

Вокруг тела покойника устраивали своего рода *зикр* 'радение', называвшийся в этих местах обычно *çar*. Устраивалось оно лишь в тех

²⁴ В «Списке населенных пунктов ТаджССР» ([Душанбе], 1932, стр. 21) это селение называется Диджик.

²⁵ Ср.: М. Рахимов. Обычай и обряды..., стр. 109.

²⁶ Ср.: М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 52; М. Рахимов. Обычай и обряды..., стр. 109—110.

случаях, когда в селении был опытный *чарча*, который мог бы руководить таким общим молением. Несколько женщин ходило вокруг тела с возгласами и плачем, как бы в танце, другие стояли кругом, плакали и вскрикивали. Новоприбывшие близкие родственники подходили к покойнику, открывали его лицо и смотрели на умершего в последний раз. Случалось, что к женскому молению присоединялись и родственники мужчины.²⁷

По маленьким детям общего моления не устраивалось. Автор видел, как женщины сидели вокруг трупики девочки, положенного на подушку. Каждая вновь пришедшая садилась около матери покойницы, обнимала ее за шею и прижималась своим лбом к ее лбу, причем обе женщины раскачивались, плакали и причитали во весь голос. Такая манера плакать называлась *гардангиреко* (от *гардангира* 'брат, обнимать за шею'). Поплакав с матерью, женщина обнимала одну из родственниц, плакала с ней, затем со следующей и т. д. Так как подходили к телу все новые и новые женщины, то вокруг умершей все время было несколько таких обнявшихся, плачущих и причитающих пар. Однако касаться руками трупа было нельзя.

Обмывание и одевание тела, саван. У мусульман принято хоронить в день смерти, если человек умер рано утром, или ночью и на другой день, если он умер вечером. Обычно как только умирал человек, тотчас начинались спешные хлопоты по похоронам. В долине верхнего Зеравшана похороны часто задерживались на день-два и зачастую хоронили на третий день после смерти. Подобные задержки объяснялись тем, что не всегда могли быстро купить новой материи на саван или же ее соткать.

В день похорон, пока оплакивали покойника, положенного на сандали, могильщики рыли могилу, старики или старухи шили саван, а в котле грелась вода для обмывания. В Шурмашке собравшихся оплакивать покойника угощали пловом, сваренным в чужом доме и разложенным на блюда, принесенные от соседей. Для этого угощения обычно резали козу. Сначала плов раздавали мужчинам, а затем женщинам. Женщины приступали обычно к еде в то время, когда начинали обмывать покойника. После еды всем присутствовавшим раздавали мелкие деньги или куски новой материи (сантиметров по тридцать), называемые *ертиш* (тюрк. *йиртиш*). Угощение и раздачу ертиш делали только состоятельные люди.

Обычно шили *кафан* 'саван' и обмывали покойника одни и те же лица, причем умершего обслуживали мужчины, а умершую — женщины. У горных таджиков не было специальных обмывателей покойников, и делал это кто-нибудь из родственников — стариков или старух. Молодым делать этого нельзя было, так как считалось, что они могли ускорить свою смерть. Сын или дочь ни в коем случае не должны были обмывать своего отца или мать.²⁸

²⁷ О зикрах вообще см.: А. Л. Троицкая. Женский зикр в старом Ташкенте. Сб. МАЭ, т. VII, 1928, стр. 173 сл.; о зикрах — оплакивании умершего см.: В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщин..., стр. 234. В Самарканде женские зикры с *садр* 'ритуальные танцы' устраивались на кладбищах в мусульманские праздники. Возможно, что радения по покойным на кладбищах и в домах умерших являлись более поздней заменой траурных танцев, совершавшихся вдовами у припамирских таджиков. См.: М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 114, прим. 3; О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 23; М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 4—8.

²⁸ У таджиков Ургута, Самарканда, Бухары (у узбеков Хорезма) обмывание трупов было последственным занятием, окружающими оно считалось нечистым, а потому с обмывателями трупов старались как можно меньше общаться. В Бу-

Саван шили из *карбос* — дмотканой хлопчатобумажной ткани, обязательно из совершенно новой материи, не бывшей в употреблении. Саван для мужчины состоял из двух частей: 1) *чодири рӯ* — большого полотнища материи, заходящего за голову и ступни покойника, в которое заворачивали труп; 2) рубахи *курта* — сшитого полотнища материи, длиной до колен, с отверстиями для головы и рук. Беднякам часто из экономии у рубахи делали совсем короткой спину и только переднее полотнище закрывало труп до колен. У таджиков в равнине и у узбеков делалось еще одно полотнище материи, так называемое *чодири дарун*, им обворачивался труп поверх надетой рубахи.²⁹

Для женщин у горных таджиков, а также у таджиков равнины и у узбеков делалась еще *синабанд* 'повязка на грудь в виде сложенного с угла на угол платка', который завязывался углом кверху. Лицо тоже закрывали платком, сложенным с угла на угол, называемым *лачак* или *маъчар*. Он завязывался на затылке, а угол подводился под подбородок.³⁰

К обмыванию покойника приступали перед самым выносом на кладбище, перед заупокойной молитвой, чтобы во время молитвы и погребения тело было бы совершенно чистым. Труп мужчины мыл мужчина, женщины — женщина. Мальчиков до двенадцати лет (возраст, до которого мальчик считался безгрешным) обмывала старуха; детей обычно — одна женщина, преимущественно старуха. Взрослого мужчину мыли под навесом перед домом; постороннего мужчину — вдали от дома; женщину — внутри помещения в отдельной комнате, а если такой не было, то в передней части дома, в так называемой *кӯчахона* или *ташноб* 'место в стороне от очага, где обычно моются'. Земля или земляной пол на месте, где предполагалось обмывать покойника, углублялось, на него накладывалась снятая с петель дверь и оно завешивалось *шол* — паласом. На равнине и в некоторых селениях Айнинского района для обмывания употреблялась специальная скамейка, так называемая *тахти мурдашӯй*. Хранилась она в мечети и ее брали оттуда по мере надобности.

Во время обмывания взрослого покойника при теле не было никого, кроме обмывателей. Детей же, наоборот, обмывали совершенно открыто, как это нами наблюдалось в Шурмашке.

Труп обмывали трое: *сардошта* 'державший голову' (в Урмитане) или *наздор* (сокр. от *нигоҳдор* 'сторожащий, наблюдающий' — в Шурмашке) поддерживал тело и голову; *обандоз* поливал воду; *мурдашӯй*, или, как его называли в Урмитане, *покишӯ*, мыл. На бедра покойника надевалась специальная повязка *лӯнга* (*лунгай*). Мурдашӯй обмывал тело мешком, сшитым для этой цели вместе с саваном, так как трупа нельзя было касаться руками. Покойника мыли, посадив его, причем весь процесс воспроизводил *ғусл* 'полное религиозное омовение всего тела', но совершаемое в обратном порядке, чем обычно. Сначала обмывали левую кисть руки, затем правую, левую ступню, правую, голову, рот, нос, левую лопатку, правую лопатку, все тело. Вытирали тело специальным мешком, сшитым из *карбос*. Весь процесс сопровождался молитвой: *Бисмиллоҳи раҳмони раҳим ва биллоҳи ва ало мелата расул олло* (два раза).³¹ 'Во имя аллаха, милостивого, милосердного, общины посланника божьего'.

харе был особый квартал, где жили только обмыватели покойников, они образовывали особый цех и имели своего старшину.

²⁹ Равнинные таджики и узбеки в зависимости от достатка шили саван из *дока* 'белая кисей', *суф* 'белая гладкая материя', *карбос* (тадж.), *бӯз* (узб.) 'белая кустарная хлопчатобумажная ткань'; саван нужно было шить нитками, выдернутыми из той же материи.

³⁰ Ср.: М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 118—119.

³¹ Записано так, как произносили таджики, не знавшие арабского языка.

Вымыв и вытерев тело, прежде всего на покойника надевали рубаху, приговаривая: *Куртаи охират муборак*. 'Да будет благословенна рубаха загробной жизни' (Шурмашк); затем — остальные части савана и под конец заворачивали труп в чодирю ру, завязывая концы полотнища над головой и под ногами.

Обмыватели за свою работу на другой день после похорон получали ту одежду покойника, в которой он умер, а также мешки, которыми мыли и вытирали труп, и дунга. Больше всех получал мурдашуй или покшу. Считалось, что обмывателям обязательно нужно было отдавать одежду покойника, так как иначе покойнику на том свете придется ходить голым.

Одежду умерших детей не отдавали обмывателям покойников, ее можно было даже потом употреблять, для этого нужно было ее вымыть, распороть и сшить заново. Детские украшения можно было надевать на других детей, но их тоже нужно было вымыть.

В случае, если умирал человек, на котором была чужая одежда, после его смерти она возвращалась хозяину, а обмывателям отдавали его одеяло и подушку или же расплачивались пшеницей.

Положение тела на погребальные носилки. Одетый в саван труп клали на *тобут* 'специальные погребальные носилки', которые всегда хранились в мечети. Покойника на носилки мог положить любой из мужчин. Покойницу должен был класть или брат, или отец, или дядя по матери, но никак не муж, который после смерти жены считался для нее *номазрам* — недозволенным, посторонним. В том случае, когда никого из родственников не было, покойницу укладывал на носилки какой-нибудь старик, и она считалась его *хофари қиёмат* 'сестра по страшному суду'.³² Труп помещали на носилки на *рӯичо* — простыню, или *шол* 'палас', которыми и заворачивали покойника; в изголовье была подушка. Поверх завернутого тела накидывался халат умершего, а на женщину паранджа (в тех районах, где ее носили) или женский халат *мунисак*, *мурсак*.³³ Тело крепко привязывали к носилкам двумя развернутыми чалмами, которые брались у родственников.

Детей до четырех лет относили на кладбище на подушке, накидывая поверх трупика халат отца или матери.

Выкуп грехов покойного. Пока совершалось обмывание тела, мужчины собирались и совершали обряд *давра* 'выкуп грехов покойника'. Обычай этот распространен был повсеместно среди таджиков и узбеков Средней Азии. Мужчины собирались в мечети или в каком-нибудь месте, только не в доме покойного. Близкий родственник покойного приводил лошадь или приносил Коран, иногда ружье, большую деревянную чашку, полную пшеницы, а также деньги для уплаты имаму. Лошадь или принесенная вещь оценивалась имамом. Затем он спрашивал, сколько лет было покойному или покойной. Позвав *мискин* — бедняка, имам ему говорил: *Исқота шин*. 'Сядь для принятия грехов умершего'³⁴ и начинал читать заупокойную молитву определенное число раз в зависимости от возраста умершего. Так, например, если покойнику было 40 лет, то от 41 отнимали 12 и читали молитву 29 раз, для женщины вычитали не 12, а 9 (мальчики до 12 лет и девочки до 9 лет считались безгрешными). Затем имам передавал пшеницу бедняку со словами: *Дар бадали филийаи саум ва салати фалонзада ғамен дона бешуморо ба*

³² Ср.: М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 12—13.

³³ См.: М. А. Бикжанова. Мурсак — старинная верхняя одежда узбеков г. Ташкента. В сб.: Памяти М. С. Андреева, ТАН ТаджССР, т. СХХ, 1960, стр. 47—53.

³⁴ *Исқот* (араб.) 'вознаграждение, которое давали бедняку за принятие им на себя грехов умершего'.

шмо *бахшедам*. 'В возмещение выкупа поста и молитвы рожденного такого-то, эти зерна без числа дарю вам'. Таким образом, бедняк за определенное вознаграждение принимал на себя грехи покойного по невыполненным молитвам и посту. Лошадь или вещь хозяин брал обратно. Пшеница отдавалась бедняку. Если давра устраивалась с лошадью, то лошадь условно покупал близкий родственник покойного. Затем мужчины садились в круг и с молитвой передавали друг другу уздечку лошади столько раз, сколько было лет умершему, как это делалось при чтении молитвы имамом.

Вывос тела, погребение, могилы. Тотчас после совершения давра мужчины брали носилки с телом и несли их на кладбище. Сначала носилки поднимали и опускали три раза на землю, после чего уже брали на плечи и шли на кладбище. Это делалось для того, чтобы больше в этот дом не пришла смерть. Мы присутствовали на похоронах девочки, где подушку с трупиком также три раза поднимали и опускали на землю, причем приговаривали: *Басанда гардат нишат нех беот, а мурдан бас кунат*. 'Довольно, пусть придет после тебя добро, да прекратится смерть'. Часто просто говорили, поднимая и опуская носилки: *Панойат ба худо*. 'Прощай' (букв. 'Да защитит тебя бог'). Женщины, у которых часто умирали дети, старались пройти в этот момент под носилками с покойником. Носилки с телом покойника несли головой вперед в полном молчании. Близкие родственники умершего шли рядом с посохами в руках. Женщины тела на кладбище не провожали и только с воплями бросались за быстро удалявшимися носилками, а затем их уводили домой. В Шурмашке тут же где-нибудь за домом старуха заплетала женщинам волосы, распущенные тотчас после смерти их близкого. В Джаджике старуха, прежде чем заплести волосы женщинам, брызгала им на головы воду, приговаривая: *Дилатона а тамен мурда хунук шават*. 'Да охладится ваше сердце от этого покойника'.

В Шурмашке мной наблюдался следующий случай: когда старик понес подушку с телом девочки на кладбище, то одна из женщин три раза кинула камень вслед уходящему. Нам объяснили, что это было сделано в защиту от злых духов, так как мать умершей была испорчена ими.

По дороге на кладбище мужчины останавливались перед мечетью или просто на лужайке. Носилки ставили на землю и перед ними расстилали кусок карбоса. Имам читал молитву, носилки поднимали и дальше уже шли без остановок на кладбище (материю имам брал себе).

Могилу рыли заблаговременно несколько человек, обычно родственники покойного или покойной. За их работу состоятельные давали им новую одежду покойного, или материю, или платок, или чалму; бедняки ничего не давали. Обычно могильщикам преподносили большую деревянную чашку с халво и положенными сверху пятью большими лепешками, так называемыми *нони роф* 'дорожный хлеб'.

В горных районах могилы роют в виде ямы без *лафад* 'боковая ниша' глубиной — мужчине по пояс, женщине — по грудь. Называются такие могилы *қабри шом*.³⁵

По прибытии на кладбище с носилками один из родственников умершего спускался в могилу и принимал тело, которое подавали ему ногами вперед. Там он укладывал покойника головой к северу, ногами к югу, поворачивал лицо трупа к западу и развязывал завязки на саване. Это

³⁵ Об устройстве могил см.: М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 120, 121; М. С. Андреев, А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен..., стр. 17; М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 52; Г. П. Снегосарев. 1) Вольшесемейные захоронения..., стр. 60—71; 2) Мазденская традиция..., стр. 6—9.

делалось для того, чтобы покойник мог двигаться во время допроса ангелов Мункира и Накира, которые, по верованию мусульман, являются к умершему в могилу. Женщину должен был опускать в могилу тот же человек, который клал ее тело на носилки. Когда снимали тело женщины и опускали его в могилу, то над могилой держали за углы развернутый палас или платок, чтобы никто не видел тела.³⁶

Пока тело укладывали в могиле, один из родственников покойного набирал в полу халата землю и обходил всех присутствующих. Каждый брал горсть земли, дул на нее и читал 106-ю суру Корана о курейшитах.

Следом за первым человеком шел второй, которому каждый бросал в полу халата взятую горсть земли. Собранный землю высыпали через отверстие почти заделанной могилы на голову и грудь покойника.³⁷

В горных районах могилу закрывали следующим образом: поверх ямы клали бревна и ветки, затем насыпался могильный холм и сверху накладывались камни (Урмитан); в районах, бедных лесом, могила покрывалась большими плоскими камнями, их засыпали землей, а затем опять камнями (Шурмашк).

В могильный холм близкие родственники втыкали посохи, с которыми шли провожать тело на кладбище. Затем вставал один из присутствующих и спрашивал, какой человек был покойный. Все в один голос отвечали, что человек был хороший. Обычай такого общественного приговора был распространен также среди равнинных таджиков и узбеков. Детей хоронили, как взрослых, только без выкупа грехов и общественного приговора.

Выкидыши, завернув в тряпку, зарывали около забора, подальше от дома, мертворожденного без всяких обрядов зарывали в тряпке на кладбище. Ребенка, умершего тотчас после родов, хоронили, как и других маленьких детей.

Вечером на свежую могилу в горных районах накладывали старое железо (сломанные лемехи и пр.), а также колючку. Три ночи подряд мужчины жгли на могиле костер, чтобы защитить труп от волков. То же делалось и в других горных районах Таджикистана.

В Урмитане и Мадрушкате на свежую могилу ставился шест с навешанным на него куском материи. В Мадрушкате существовал обычай помещать на длинном шесте куклу в виде мужчины или женщины.³⁸ Такие куклы ставили матери или сестры на могилы детей, юношей, девушек и молодых, не рожавших женщин. Часто куклу сажали на деревянную лошадь, в руке у такой куклы была нагайка, лицо ее было обращено на дорогу. Платье шилось из рубахи покойного или покойной, волосы для куклы на женскую могилу делались из волос покойной.³⁹

³⁶ Ср.: В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщины..., стр. 234.

³⁷ Об обычаях класть покойнику по комку глины в ладони рук в Ишкашиме и Вахане см.: М. С. Андреев, А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен..., стр. 17; М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 53.

³⁸ Виденные мной на кладбище куклы были небольших размеров (около 50 см).

³⁹ Обычай ставить куклы на могилах умерших в литературе по Средней Азии не отмечен. В настоящее время трудно сказать: являются ли куклы на могилах в Мадрушкате изображением покойника, как например у кафиров, или же они ставятся как оберег в виде спутника умершего. В Ташкенте, например, куклу-спутника в некоторых случаях как оберег подкладывали под саван покойника, если при обмывании тело его было мягким — признак, что умерший нуждается в спутнике и может призвать к себе кого-нибудь из оставшихся в живых. Киргизы Ферганской долины, по данным М. С. Андреева, держали в юрте умершего куклу, сделанную из подушки, на которую надевался халат покойного и его чалма. Это подобие куклы должно было представлять усопшего, продолжавшего находиться в кругу своей семьи в ожидании поминок (М. С. Андреев. Поездка летом 1928 года..., стр. 116).

Очищение вещей после погребения, место обмывания. Вернувшись с кладбища, родственники выносили на крышу дома палас, подушку и халат покойника, употреблявшиеся при похоронах, и оставляли все это до первой звезды или до утра, после чего этими вещами можно было пользоваться в доме. То же самое делали с дверью, на которой обмывали покойника. Углубление в земле на земляном полу, над которым обмывали покойника, засыпали и выравнивали, делая его несколько выше уровня земли или пола. До семи дней на него ничего не ставили. В день погребения вечером на месте обмывания зажигали *шамъ* — лучинку, обмотанную ватой или тряпкой, которую смазывали льняным маслом. Некоторые зажигали шам на месте обмывания три дня подряд.⁴⁰

Таджики и узбеки верили, что душа умершего посещает дом в вечер под понедельник и под пятницу, поэтому многие в канун этих дней вечером зажигали свечи на месте обмывания; то же делали в канун больших мусульманских праздников — иди Руза и иди Курбан, а таджики, кроме того, перед Новым годом.

Место обмывания покойника старались не загрязнять; так, например, таджики Шурмашка считали большим грехом вылить там воду после полного омовения.

Несомненно, что оберегание места обмывания покойника и зажигание на нем ритуальных лучинок тесно связано с верованием в *арвоф* 'души предков', которое было широко распространено в Средней Азии среди таджиков, узбеков и других народностей. Верили, что арвох посещают дома своих близких, и горе тому, кто отнесется к ним непочтительно или обидит их, так как они могли наслать болезнь и даже смерть.⁴¹

Поминовение усопших, траур. Горные таджики, как и равнинные таджики и узбеки, совершали поминки на 3-й, 7-й, 20-й и 40-й дни и в годовщину смерти, а также в мусульманские праздники Руза и Курбан. Горные таджики поминали умерших и посещали кладбище, кроме того, еще в Новый год и по возвращении с летних пастбищ.

Впервые женщины шли на кладбище ранним утром на следующий день после погребения. Там они плакали, причитали и бились головой о камни, пока их силой не уводили с кладбища. В Шурмашке, уходя с кладбища, бросали на могилу по камешку, и это считалось богоугодным делом. В тот же день позднее посещали могилу мужчины. Женщины обычно ходили на кладбище ежедневно первые три дня. В Пенджикенте женщины, посетив могилу на третий день после смерти, оставляли там чашку с жидкой пищей и деревянную ложку. В Урмитане на третий день со дня смерти жарили в льняном масле семь блинов и раздавали их бедным. В остатках масла смачивалась вата ритуальных лучинок (две лучинки), которые зажигались на месте обмывания покойника.

Первые поминки устраивали на третий день после смерти. Все необходимое для поминок готовили соседки в своих домах (так до сорока дней). Вообще первые три дня в доме покойника не готовилась пища и все необходимое приносили соседи и знакомые. Утром посещали могилу вначале женщины, затем мужчины. В Джаджике, когда возвращались с кладбища, старуха-соседка кроила для женщин траурные одежды, приговаривая: *Алам ёфтем*. 'Обрели горе' и тут же их шила. Траур в Джаджике женщины надевали на следующий день после посещения кладбища, т. е. после первых поминок. Старуха бросала посредине собравшихся женщин траурные одежды. Начинались плач и причитания.

⁴⁰ Ср.: В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщины..., стр. 23.

⁴¹ Поверье о двух душах, одна из которых летит к аллаху, другая сохраняет связь с землей, см.: О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 31.

Затем старуха надевала траурные одежды на женщин, приговаривая: *Тағдери худо ҷамен будас, ақун либоси кабуда пушет, сӯғба шенет*. 'Такое было предопределение божие, наденьте траурные (синие) одежды и горюйте'. В Шурмашке женщины облачались в траур после поминок седьмого дня. Нельзя было, чтобы траурная рубаша была новой — ее должна была поносить немного старуха. В доме умершего пищу не готовили до семи дней.

Женщины у горных таджиков долины Зеравшана носили траур в течение года только по людям молодым и средних лет, но не по маленьким детям. Цвет траура повсеместно был синий и черный. По-видимому, для разных степеней родства существовало и два цвета траура.⁴² Мужчины в трауре ходили в подпоясанных халатах или же до погребения, или же до первых поминок, совершаемых на третий день. В Урмитане носили до семи дней и тоже снимали траур после поминок.

У горных таджиков траур выражался в следующем: женщины надевали синюю рубашу, головной платок прямо под халат, не выпуская его сверху, как это обычно делают женщины. В Шурмашке некоторые женщины, соблюдавшие старинные обычаи, до шести месяцев не мыли головы и не причесывались; в течение года они никуда не выходили из дома, не мылись и не стирали своей траурной одежды. Мужчины в знак траура носили несколько халатов.

На седьмой день со дня смерти устраивались вторые поминки. Соседки готовили плов или шавла или какое-нибудь другое блюдо в зависимости от достатков хозяев. Еду раздавали всем приглашенным односельчанам, как мужчинам, так и женщинам. На другой день утром женщины шли на кладбище, взяв с собой *човаги* 'тонкие лепешки' и мучной кисель. Оставив в стороне узел с провизией, они подходили к могиле, молились и плакали. Затем делили принесенную еду, раздавали ее старухам, бедным женщинам и возвращались домой. В Шурмашке по возвращении с кладбища облачались в траурное платье. В других местах (Джаджик) в этот день женщинам, уже носящим траур, какая-нибудь старуха мыла голову, если они ей это разрешали, соседки же стирали грязное белье в доме покойника.⁴³

На двадцатый день у таджиков Шурмашка совершались поминки, называемые *дилпурса* 'соболезнование'.⁴⁴ В доме умершего собирались женщины, их угощали. Затем расстилали одежду покойного и все плакали и причитали над ней. Помимо двадцатого дня дилпурса можно было совершать и в другое время, в зависимости от желания хозяев.

На сороковой день устраивались большие поминки. Приготовляла угощение на этот раз сама хозяйка дома. Как уже упоминалось, первые сорок дней после смерти считались наиболее опасными, поэтому носящие траур женщины не готовили кушаний для раздачи на поминках. Соседи, боясь привлечь смерть в свой дом, не брали из дома покойника в этот период никаких вещей, как например это было в Джаджике. В других местах этот обычай не выдерживали сорок дней и не брали вещей только в первые дни после смерти (Шурмашк).

На сороковой день угощали собравшихся похлебкой из раздробленной пшеницы с льняным маслом и приправленной кислым молоком, так называемой *фарбеч*. Сначала выходили мужчины, молились, съедали вынесенное угощение и уходили, совершив молитву. После мужчин собирались женщины. Во время причитаний и плача к ним входил кто-нибудь из родственников умершего и читал молитву, после чего выносили уго-

⁴² Ср.: М. С. Андреев. Поездка летом 1928 года..., стр. 115—116.

⁴³ Ср.: В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщины..., стр. 235.

⁴⁴ Основное значение *дилпурса* 'расспросы о житье-бытье, о жизни'.

чение. Затем женщины согревали котел воды, и хозяйки дома сами мыли себе головы, а кто-нибудь из старух расчесывал и заплетал им косы. В этот же день устраивали стирку белья. В память по маленьким детям никаких поминок не совершали.

В праздники Руза и Курбан женщины шли рано на кладбище. В изголовье могилы они зажигали ритуальные лучинки. В Шурмашке, идя на кладбище, брали с собой халво и *қатлама* 'жаренные в масле лепешки'. Помолившись и поплавав, они делили между собой все принесенное и расходились по домам.⁴⁵

В горных районах посещали кладбище в дни Рамазана и Курбана только в том случае, если со дня смерти не прошло еще года.

Специальное оплакивание умерших совершалось таджиками Айнинского района в день Нового года. Обычно в этот день с утра хозяйки чистили и убирали помещение. В доме покойника хозяйки не прибирали. Приходили соседки и делали за них уборку, затем поминали покойника, расстелив его одежду. Наконец, женщины силой выводили хозяек дома на воздух. Там продолжался плач и причитания. Когда в селении начинался *ҷуфти гов* 'обряд первой вспашки земли' и мужчины выходили пахать с первой запряжкой волов, родственницы умершего с плачем бежали на поле, а за ними следовали остальные женщины.

В Шурмашке женщины, возвращаясь на зиму в селение с летних пастбищ, прежде всего заходили на кладбище, если у них кто-нибудь умер в этом году. Они приносили с собой на кладбище халво и лепешки, приготовленные накануне на летовке. Погоревав на могиле вместе с собравшимися женщинами из кишлака, они делили между собой принесенное, а остатки относили мужчинам в кишлак.

Там же существовал еще следующий обычай: если в кишлаке умирал кто-нибудь, то приходили женщины, носившие траур, и, бросив на тело покойника одежду своего умершего, плакали и причитали вместе с хозяевами дома.

В годовщину смерти совершались последние поминки по умершему, в этот же день снимался траур. С вечера заготавливали сорок блинов и пекли лепешки. На другой день собирали мужчин селения и раздавали им на троих по большой лепешке и блину. Помолившись, мужчины расходились. Собирались женщины, их также угощали. На другой день утром женщины шли на кладбище, взяв с собой по десять блинов и лепешек. Помолившись и разделив между собой принесенное, они возвращались домой. В Джаджике близкие родственницы покойного или покойной лили поочередно на могилу воду, приговаривая: *Ақун аз ёдам бурмадет дили ман хунук шут, ақун дили шмо ғам хунук шават*. 'Теперь вы вышли из моей памяти, охладило мое сердце, пусть же и ваше сердце также охладится'.

В других местах как среди горных таджиков, так и равнинных, а также у узбеков на могилу лили воду только в том случае, если вдовец или вдова сочетались новым браком. Воду лила на могилу иногда сама вдова, чаще же близкие родные умерших.

Вернувшись домой, женщины опять начинали причитать, вспоминая покойного. Наконец, старуха снимала с молодых женщин траурные одежды, и они облачались в светлое или цветное (старухи же носили траурные рубахи до износа). Сначала старуха снимала траур с сестры, затем с жены и уже под конец с дочери покойного. В Урмитане женщины, скинув траур и надев светлое платье, закладывали за головную повязку зеленый листок. То же делали и остальные женщины, присутст-

⁴⁵ Посещение кладбища ранним утром в мусульманские праздники было распространено повсеместно в Средней Азии.

вовавшие при этой церемонии. Делалось это, видимо, в знак того, что горе кончилось и началась светлая нормальная жизнь. Старуха, снимавшая траур, брала себе траурные одежды. Мужчины в годовщину смерти посещали могилу и очищали ее от колючек и старого железа. На этом заканчивалось последнее поминовение умерших и в дальнейшем могилы не посещали. Могилы поддерживаются только первый год после смерти.

ЗНАХАРСТВО

Знахарство горных таджиков почти не изучено, и литературы по данному вопросу нет. Материалы по этой теме собирались у знахарок селений Урмитан, Мадрушкат и Шурмашк; многие приемы знахарства наблюдались лично. Почти все приводимые ниже способы «лечения» знахарок — магические, основаны они на древних анимистических представлениях. Публикация же собранных материалов по знахарству может быть интересна этнографам и историкам религии. В настоящее время в связи с созданной в Таджикистане широкой сетью школ и медицинских учреждений знахарство отошло в область истории. Однако пережитки его еще встречаются, а потому публикуемые материалы по знахарству могут быть полезны медицинским работникам на местах в проводимой ими разъяснительной работе, а также использованы для научно-атеистической пропаганды.

В обследованном районе лечебные приемы знахарства назывались *садқоқ*, в Матчинской волости — *сарқоқ*; знахарки были известны под названием *садқоқгар*, *сарқоқгар*, а знахарство — *садқоқгарӣ*, *садқоқгирӣ*. Термин «садқоқ» тюркского происхождения и восходит к древнетюркскому *сатқақ* 'обида', 'осквернение',⁴⁶ откуда у тюркских народностей *сатқақ* — название желудочных болей, возникших от пищи, которую сглазили. Верование в «сглаз» было широко распространено среди народностей Средней Азии.

У таджиков долины верхнего Зеравшана знахарство было своего рода профессией, которая передавалась за редкими исключениями из поколения в поколение. Знахарством занимались преимущественно женщины. Во время работ экспедиции нам не попадались знахари мужчины, хотя в литературе есть сведения о них. Так, например, по данным Г. Арандаренко, в Ургуте в 1877 г. знахарей мужчин (*сатқақчи*) было больше, чем женщин.⁴⁷

Считалось, что знахарка обладает легкой рукой и целебной силой, которую она, умирая или физически ослабевая, может передать евоей преемнице. Знахарка из Мадрушката рассказывала, что мать ее, будучи при смерти, положила ей на плечо руку и передала свою целебную силу с молитвой и словами: *Ба сад ҳон пеҳил додам, панҷ касби ман да ту додам*. 'Всей душой дала отпущение, пять (знахарских) искусств (т. е. пять способов лечения садқоқ, — А. Т.) передала тебе'. В Шурмашке знахарка, полная еще сил, передала свою целебную силу внучке, взяв ее за руку и сказав: *Бачем, ман ки мурдам ғм дастема да ту додам садқоқгирӣма да ту додам*. 'Дитя мое, когда я умру, передам тебе способность исцеления',⁴⁸ передам тебе (силу) знахарства своего'. Приобщив

⁴⁶ В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. IV. СПб., 1911, стлб. 381.

⁴⁷ Г. Арандаренко. Статистические сведения по нагорным племенам Зеравшанского округа за 1877 г. Материал для статистики Туркестанского края, вып. V. 1879, стр. 348.

⁴⁸ *Ем, им* (тюрк.) 'лекарство', 'симпатическое средство', 'лечение больных заговором', 'обряды, применяемые шаманами при лечении', 'заговор', 'ворожба', и т. п. См.: В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. I. СПб., 1893, стлб. 944—945, 1577—1578, а также другие тюркоязычные словари.

таким образом внучку к знахарству, бабушка постепенно стала приучать ее к будущей профессии и заставляла присутствовать на всех сеансах своего врачевания.

Обычно знахарки начинали практиковать, когда наступала необходимость зарабатывать на жизнь, хотя многие из них и были посвящены в знахарство в ранней молодости.

Знахарством занимались неимущие старухи и вдовы. За врачевание знахарки получали продукты, иногда деньги.

Знахарки у горных таджиков гадать не умели, и в их практике никаких элементов гадания не было, как это наблюдалось среди *фолбин* — знахарок-гадалок равнинных таджиков и узбеков, *бахси*, *бахши* — шаманов киргизов и казахов, а также других народностей Средней Азии.⁴⁹

Считалось, что болезни происходили от двух причин: от влияния злых духов и от сглаза. Врачевание сводилось к предупредительным мерам и к борьбе с последствиями от вреда, нанесенного злыми духами или причиненного сглазом. Злыми духами, по верованию таджиков, были *ачина*, *алмасти*, *див* (*дев*), *парй*, *чинн*.⁵⁰ Аджина были оборотнями и появлялись в образе человека и животных. Они делали женщин бесплодными, вызывали тяжелые физические и душевные заболевания. Алмасти (тюркск. *албасты*) принимали образ желтоволосой женщины, мужчины, рыжей коровы. Алмасти в женском образе была опасна роженицам и новорожденным, часто являлась причиной их смерти; на людей же, увидевших ее, алмасти насылали различные болезни и увечья. Дивы были злыми духами, появлявшимися в образе великанов: встреча с ними грозила увечьем, в фольклоре они фигурируют как людоеды. Джинн — злые духи, которые вселялись в человека, вызывая душевные заболевания. Пери — добрые и злые феи-красавицы (появлялись и в образе красивых юношей), влюбляли в себя людей и заставляли их служить им, принося душевные, а зачастую и физические страдания.

Знахарки имели своих *пир* — покровителей, к которым они обращались за помощью во время заклинаний и заговоров. Среди них — мифический мудрец и врач Лукман, широко известный среди народностей, исповедующих ислам;⁵¹ Фатима, дочь Мухаммеда и жена Алиа, называемая также

⁴⁹ Ср.: А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. САГУ, 1925, № 10, стр. 147, сл.; О. А. Сухарева. 1) Мать и ребенок у таджиков. Иран, т. III, Л., 1929, стр. 116 сл.; 2) Ислам в Узбекистане, стр. 41—42; 3) О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. Матер. Второго совещ. археол. и этногр. Средней Азии, М.—Л., 1959, стр. 129—132; А. А. Диваев. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанском ун-в., т. XV, вып. 3, 1899, стр. 319 сл.; Худабай Кустанаев. Этнографические очерки киргизов Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1899, стр. 47; И. А. Чекалинский. Баксылык (следы древних верований казахов). Зап. Семиркалинского отд. Общ. изучения Казахстана, т. I, (вып. XVIII), 1929, стр. 75 сл.; С. Е. Малов. Шаманство у сартов в восточном Туркестане. Сб. МАЭ, т. V, 1918, стр. 1 сл.; Н. Пантусов. Таранчинские бакши. Изв. Туркестанского отд. РГО, т. VI, 1907, стр. 37 сл.; З. Л. Амитин-Шапиро. О народной медицине туземных (бухарских) евреев Туркестана. Бюлл. САГУ, 1926, № 13, стр. 15.

⁵⁰ Ворование в аджина (джинн), алмасти (албасти), а также в пери было широко распространено среди народов Средней Азии, Ирана, Афганистана и многих других районов и стран Востока. Специальный экскурс о веровании в алмасти см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, стр. 78—82.

⁵¹ Лукман считался также патроном среднеазиатских лекарей *табиб*. См.: О. А. Сухарева. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. В сб.: Памяти М. С. Андреева, ТАН ТаджССР, т. СХХ, 1960, стр. 205; ср.: Н. Н. Ершов. Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза. В сб.: История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968, стр. 349 сл.

Фатима-Зухра; Хадиджа, жена Мухаммеда, известная под именем Хадиджаи Кибрий; покровительница младенцев Камбар-она⁵² и *арвоҳ*.⁵³

Знахарки «лечили» все болезни: простуду, горячку, головные боли, желудочные колики и детские болезни. В некоторых районах (Мадрушкат) знахарство совмещалось с повитушеством. В других местах (Урмитап, Шурмапшк) знахарство и повитушество были различными профессиями, хотя иногда знахарка бывала одновременно и повитухой.

Лечебные манипуляции, практиковавшиеся знахарками, имели свою специфику и особые названия. Лечение, например, от общего недомогания называлось *садқоқи ошигон* и *садқоқи алас*, лечение глаз — *садқоқи чашм*, горла — *садқоқи гулӯ*, головной боли — *садқоқи сарчинӣ*. От желудочных колик делали *садқоқи дилаф*. Знахарки лечили также грудницу у рожениц, совершая над больной *садқоқи сина*. Маленьких детей лечили при помощи *садқоқи бача ёш*. Существовал, кроме того, садкок от сглаза, который делали не только знахарки, а также старики и старухи, имевшие, по мнению окружающих, «легкую» руку. Они помогали обычно только детям своих близких родственников.

Способностью сглаза, по верованиям народов Средней Азии, в большей или меньшей степени обладали все лица. Наиболее скверным и опасным для здоровья считался сглаз людей, власть имущих, достигших высокого положения, и сирот. Существовал ряд предупредительных мер, предохраняющих от сглаза детей, животных и посевы.⁵⁴ Детей из боязни сглаза старались держать грязными, чумазыми, чтобы они не привлекали к себе внимания. На их одежду пришивали бусины от сглаза — черные с белыми точками. Когда мать видела, что начинают хвалить ее ребенка, она должна была сказать про себя *Чашмат аф, бенет хун, шум*. 'Глазу твоему аф, носу твоему кровь, скверный' и незаметно плюнуть. Как только уходил человек, похваливший ребенка, кто-нибудь из старших членов семьи делал над ребенком своего рода садкок. Для этого брали немного земли с того места, куда ступала нога хвалившего, смешивали ее с *ҳазор испанд* 'рута', предохранявшей от сглаза, а также *ҳаси чор роға* 'сор перекрестка', обладающим, согласно поверью, свойством отгонять злых духов; сюда же клали кусочек материи, незаметно оторванный от одежды хвалившего. Все это зажигали и окуривали ребенка с заговором:

*Чашмат аф герат,
бенет хун герат,
аф учук.
Шафо ранҷур бахшат,
дарда балои бардорат,
бало даф шават.*

Да возьмет глаз твой аф,
да потечет кровь носом твоим,
аф учук.
Да дарует исцеление больного,
да унесет боль беду,
да отвяртится беда.

Было и такое заклинание:

*Ало чашм, бало чашм,
чашм аф, аф.
А bene хун,
аф учук, куф.
Суқи ҳусут, суқи додо,
суқи оча, суқи ошно,
суқи бегона.
Чашм аф — аф герат,
бенет хун герат,
аф учук.*

Тяжелый (сердитый) глаз, дурной
глаз,
аф, аф глазу.
Из носа кровь,
аф учук, куф.
Сглаз завистливого, сглаз отца,
сглаз матери, сглаз знакомого,
сглаз постороннего.
Да возьмет глаз твой аф,
да пойдет кровь носом твоим,
аф учук.

⁵² О веровании в Камбар-она см.: А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чилья) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. В сб.: В. В. Бартольд, Ташкент, 1927, стр. 364.

⁵³ О них см. настоящий сборник, стр. 242.

⁵⁴ От сглаза животных навешивали *тўмор* 'амулеты'; в случае падежа скота на шерстяное полотнище клали Коран и под этим полотнищем, которое держали

Иногда ребенку натирали рот землей, взятой потихоньку из-под ног хвалившегося, и приговаривали: *А чаими калоншаванда аф, бенеш хун.* 'Аф от глаза власть имеющего, кровь носу его'. Затем этой землей посыпали голову ребенка.

По представлению таджиков, признаками заболевания от сглаза были ломота в теле, рези в желудке, похудание. В Шурмашке в случае, если от сглаза болел ребенок, знахарка или старуха мазала руку сажей котла, золой очага и касалась ею *локадон* 'кормушка для собаки'. Взяв ребенка и держа его над собачьей кормушкой, она массировала вымазанной рукой его живот и приговаривала:

*Аф, емат Ҷамен.
Ғуши хар кар,
илоем, а Ҷангаси хар натарсе.
Шафо шават, илоем,
шафо шават.
Худо, шафо шаве.*

Аф, лечение твое это.
Уши осла глухи,
не бойся, о боже, рева осла.
Да наступит исцеление, о боже,
да наступит исцеление.
Исцелись, о боже.

Почти тот же способ лечения применялся в Урмитане, где старуха, коснувшись рукой земли у очага, а также его стенок, прикладывала руку к животу и трижды повторяла:

*Суғи бегона, суғи ошно,
аф обло.
Ени додош, ени очиш,
ени сак, ени хар,
ени асп, ени гоу.
Емат Ҷамен.*

Сглаз постороннего, сглаз знакомого
аф аллах.
(Сглаз) отца его, матери его,
собаки, осла,
лошади, коровы.
Лечение твое это.

Маленьких детей обносили еще вокруг очага (слева направо), приговаривая: *Пирү пешвозою, рӯху арвохо, мадад шават, кушоиш а Ҷаққ теят.* 'Да будет помощь от патронов (пир) — руководителей, духов предков (арвох), да даст избавление, (полученное) от бога'.

В Мадрушкате в аналогичных случаях знахарка или старуха рукой, смоченной в воде, вымазанной сажей котла, коснувшись земли, проводила по животу ребенка (от груди вниз) со словами: *Дасти ман не, дасти Лукмони Ҷаким.* 'Не моя рука, рука мудреца Лукмана'. Затем: *Дасти ман не, дасти пири Ҷамен корзо.* 'Не моя рука, рука патрона (пир) сих дел' и проводила рукой ему по животу к правому боку. Ведя руку по животу к левому боку ребенка, приговаривала: *Ба нияти акс, ба нияти чаим, дардат ат танат бырот.* 'С целью (исцеления) от сглаза, с целью исцеления от (дурного) глаза, да выйдет боль из тела твоего'. Повернув ребенка спиной к западу, она проводит рукой по спине от одного до трех раз, после чего брызгала водой в сторону запада и востока. Повернув ребенка лицом к западу, она брызгала водой в сторону востока для исцеления от хвори с приговором: *Емат Ҷамен, дардат дур рават.* 'Целительное действие твое это, да уйдет далеко хворь твоя'. Брызнув водой в лицо ребенку, знахарка или старуха опускала ребенка на землю и говорила:

*Хар дарди Ҷай ба замин,
Ба очаш фуруғтам,
ба очаш харидам.*

Всякая боль пошла (прочь) в землю.
Матери его продала,
матери его купила.

При последних словах мать ребенка, стоявшая поблизости, бросала деньги на землю и брала ребенка на руки. Старуха или знахарка подбирала деньги и оставляла их себе.

Здесь четко выражен момент купли-продажи ребенка, как бы выкупа его у злых духов. Как известно, обычай купли-продажи ребенка для

двое мужчин, прогоняли скот. Когда на поле появлялись всходы, то для оберега от сглаза брали с поля горсть земли и несли к мулле, который читал над ней молитву; «освященную» землю относили на поле.

сохранения его от порчи злых духов был распространен среди иранских и тюркских народностей. Новорожденного отдавали на несколько дней в чужую семью, а затем выкупали, вернее, покупали как чужого.⁵⁵

Взрослым, заболевшим от сглаза и страдавшим желудочными коликами, знахарки в Шурмашке делали садкоки дил аф. Начинался он с массажа головы, называвшегося *гардиши сар* 'вращение головы'. Знахарка водила руками по лбу (от висков к середине лба), зажимала кожу на переносье и приговаривала: *Шафои ранчур*. 'Исцеление больного'. Взяв левое ухо больного и потеряв его, она прижималась головой к голове своего пациента и с силой дергала его за ухо сверху вниз; то же проделывала она с правым ухом больного (массаж этот широко применялся также знахарками равнинных таджиков и оседлых узбеков). После массажа знахарка, сильно ударив больного три раза по спине, заставляла его встать и подпрыгнуть, как бы вытряхнуть из себя болезнь. Смазав руку золой очага, сажей котла и коснувшись земли у порога дома, она проводила этой рукой по животу больного (слева направо и сверху вниз) со словами: *Аф учуқ емат ғаман*. 'Аф учук, лечение твое это'. После массажа больной должен был встать и подпрыгнуть два раза. В заключение знахарка брызгала водой в дверь дома, в сторону, противоположную ей, на очаг и в лицо больного, приговаривая: *Шафо, шафо, а дар бырот*. 'Исцеление, исцеление выйдет из двери'.

Почти во всех приведенных заклинаниях от сглаза встречаются названия болезней, вызывающих желудочные боли, — *суқ* и *учуқ*. Термин «сук» тюркского происхождения и употребляется в значении 'недомогание, причиненное сглазом, с соответствующим лечением его заговором'. Лечение сглаза сук было широко распространено среди народностей Средней Азии (узбеков, казахов, киргизов, уйгур, среднеазиатских евреев и др.).⁵⁶ Термин «учук» тоже тюркского происхождения.⁵⁷

В способах лечения от сук и учук, применявшегося горными таджиками, много общего с лечением этих болезней знахарками-узбечками, называвшимися *суқчи*. Они также массировали живот больного, держа в руке соль и руту, произнося заклинание, заканчивающееся многократным повторением слова «сук».

В Шурмашке заболевших от сглаза лечили перенесением болезни на собаку. Больного ребенка сажали в верхней (жилой) половине помещения *сарики суфа*. Знахарка (а часто старуха, обладающая «легкой» рукой), смазав руку сажей котла и внутренних стенках очага и коснувшись земли за порогом дома, массировала этой рукой живот ребенка со словами: *Аф учуқ*. Затем брала три куса лепешки и, сказав *Дард куч*. 'Боль, уйди', прикладывала их к правому и левому плечам ребенка, его поясице, темени, переносью, носу и коленям. Все присутствовавшие на сеансе лечения плевали на эти куски лепешки. Попплевав в свою очередь на них, знахарка прикладывала их к очагу у топки, к краю *сабўсхона* 'загородки для отрубей' и трижды касалась ими земли за порогом дома. Затем бросала их собаке с пожеланием; *Ҳар дарда, ки ҳас, сак герат рафт*. 'Всякую, какая есть, болезнь собака возьмет, уйдет'.

⁵⁵ Ср.: О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 141; И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги. В сб.: В. В. Бартольд, Ташкент, 1927, стр. 363.

⁵⁶ Узбекско-русский словарь. М., 1959, стр. 390; О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 137—138; И. И. Зарубин. Очерк разговорного языка самаркандских евреев. Иран, т. II, Л., 1928, стр. 156, фраза 538.

⁵⁷ У узбеков учук — название простуды, выступающей на губах, у казахов и киргизов — название болезни от пищи (головная боль, тошнота, лихорадочное состояние). См.: Узбекско-русский словарь, стр. 484; Ч. Ч. Валиханов, Сочинения, Зап. по отд. этногр. РГО, т. XXIX, 1904, стр. 14.

Взрослых лечили несколько иначе. Когда знахарка определяла, что больного сглазили и у него, по ее мнению, от сглаза стало ломить тело и болеть лопатки, она брала три кусочка кислого теста. Первый кусочек она прикладывала сзади к шее больного, к правому его плечу, левому, голове и груди; плевала на этот кусочек теста и бросала его собаке. Второй кусочек теста знахарка прикладывала к левой подмышке больного, пупку, правой подмышке, пояснице; плевала на тесто и бросала его собаке. Третий кусочек теста прикладывала к правому и левому коленям больного, правой и левой подошвам; плевала на тесто и бросала его собаке. Во время этих манипуляций знахарка повторяла: *Шафо бахшат, бало даф шават, қадам нур шат*. 'Да исцелит, да отвратится беда, шаги сделаются легкими (светлыми)'. В заключение знахарка брызгала на больного водой с пожеланием исцеления.⁵⁸

В Урмитане от сглаза лечили при помощи заклинаний от кина. Термин «кина» — таджикский и значит 'зависть', 'злоба', откуда кина — также 'сглаз, происшедший от завистливых взглядов на пищу' (от чего последняя становится вредной для здоровья). То же представление о кина было и у других народностей Средней Азии (узб. *кинна*). Во время лечения от кина бабка-повитуха зажигала на очаге две ритуальные лучинки чирог. Затем, взяв чашку с золой и покрыв ее чистой белой тряпкой, она прикладывала (перевернув ее) к животу больного, говоря: *Дасти ман не, дасти Фатимаи Зухро. Ҳазрати девона Баҳовуддин мабат кунат*. 'Не моя рука, рука Фатимы-Зухры. Да поможет святой дивона Бахауддин (суфийский шейх XIV в., — А. Т.)'. Потом она смазывала больному середину лба, виски, ладони и ступни смесью из растертого лука, сажи и пороха, читая молитву об исцелении.⁵⁹

В Мадрушкате от сглаза, вызвавшего желудочные колики, знахарки делали над больным садкок ошитон (садкок очага), покровителями которого считались Лукман и Шифобибн (госпожа Исцеление). В очаге разводился огонь, и знахарка сажала больного против него. Взяв в руку горсть соли и приложив ее к правой стенке очага, она ударяла этой рукой по правой лопатке больного. Так она делала три раза. Проведя затем рукой с солью по лицу больного (справа налево), она бросала соль в огонь и произносила заклинание:

*Бисмиллоҳи раҳмони
раҳим.*

*Дасти ман не,
дасти Лукмони факим,
пири ҷамен корфо.
Ба нияти шафо,
ба нияти ошитони ғоиб
ба нияти ошитони ғозир,
ба нияти ошитони душман.
Чашми хейш, ени мейш,
ени душман афтад дар
Оташи тиз.*

Во имя аллаха милостивого,
милосердного.

Не моя рука,
рука мудреца Лукмана,
рука патрона сих дел.
Ради исцеления,
ради очага сокрытого,
ради очага явного,
ради очага врага.
Сглаз родственника, свойственника,
врага да падет в жаркий
огонь.

Манипуляцию с солью знахарка продельвала еще два раза. Первый раз она проводила рукой по правой лопатке больного и по его голове. Во второй раз массировала лопатки своего пациента, левую руку, правую грудь, повторяя приведенное выше заклинание, известное под названием *дуои ошитонмоли* 'молитва потирания очага'. В заключение знахарка, коснувшись рукой с солью топки очага, проводила ею по груди, плечам,

⁵⁸ Способ лечения от сглаза переводением болезни на собаку широко практиковался узбекскими знахарками *саткакчи, кокимчи и кинначи*.

⁵⁹ Лечение от кина целиком совпадает с лечением, применявшимся знахарками кинначи узбеков, казахов, уйгур, цыган и других народностей Средней Азии.

рукам, бедрам больного и бросала соль в огонь. Плонув в лицо своему клиенту, знахарка заканчивала сеанс лечения.

В данном способе лечения от сглаза ярко выражена вера в целительную и очистительную силу огня, разведенного в домашнем очаге больного. Эта вера прослеживается также в других способах лечения. Садкок совершается также в случае заболеваний, причиненных злыми духами, особенно такими, как аджина, называвшейся в Шурмашке также *қисур*⁶⁰ и алмасти. Таджики верили, что болезни, вызванные ими, сопровождались сильным жаром. В таких случаях знахарка делала *сад-қоқи гурда* (садкок почки, поясницы). Сеанс лечения, который мне пришлось наблюдать, был проведен над женщиной, «пострадавшей», по определению знахарки, от злого духа кисур. У больной был сильный жар, болела голова, ломило тело. Знахарка велела собрать из семи домов немного муки и золы, сама тоже принесла муку и золу. Затем взяла сито, *тахти ош* — доску для разрезания лапши, *корди ош* — нож для разрезания лапши. Насыяв на доску смесь муки с золой, она начертила на ней четыре соприкасающихся круга. Приказав больной лечь голым животом на доску с начерченными кругами, она ножом для лапши провела (не делая порезов) по ее спине пять параллельных линий от шеи к пояснице. Потом велела больной встать и смазала ей пухок смесью, взятой с доски для резки лапши, остальное ссыпала с доски в кормушку собаки (если же в доме собаки не было, то муку с золой ссыпали в очаг). Эта лечебная процедура была повторена знахаркой трижды. Затем набрав в рот воды, знахарка брызнула ею на все четыре стороны и в лицо больной со словами: *Шафои ранҷур, дарда доде, шафояш ам те*. 'Исцеление болящего. Дал болезнь, дай и исцеление'. Сеанс лечения совершался вечером за дверьми дома (садкок знахарки обычно делали в хорошие, легкие дни: понедельник, среду, четверг. Пятница и суббота считались днями тяжелыми). Вернувшись домой после лечения, знахарка заболела, объяснив свое недомогание тем, что злой дух кисур, вселившись в больную, был очень сильным.

На другой день утром лечение было продолжено. Знахарка сделала над больной женщиной *алас*, т. е. совершила очищение ее огнем. Больную отвели подальше от дома. Знахарке подали горящую тряпку. Она три раза обвела ею вокруг головы больной, шепча: *Шафо*. 'Исцеление'. Затем еще покрутила тряпкой над женщиной и отшвырнула догорать, слегка побрызгав на нее водой. После этого, набрав в рот воды и брызнув ею в лицо больной и на четыре стороны, знахарка закончила сеанс лечения, помассировав женщине переносье и подергав ее за уши так, как это было описано выше. Очищение и лечение огнем (*алас*) практиковалось также узбеками, казахами и другими народами Средней Азии. Очищение огнем применялось, когда новорожденного клали в колыбель, и в других случаях для защиты от злых духов и борьбы с ними. Термин «алас» — тюркского происхождения и часто употреблялся шаманами во время заклинаний.⁶¹

В Шурмашке практиковался и другой способ очищения больных огнем, так называемый *алоу(олов)парақ* 'прыгание через огонь'. Зажигали три кучи соломы, положенные одна за другой в сторону запада. Больной должен был перепрыгивать через эти костры, приговаривая: *Емат ғамен*. 'Исцеление это', а потом подбежать к плодovому дереву и

⁶⁰ *Қисур* (тюркск. *қисур*) 'яловый', 'бесплодный'. См. Л. Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. II. СПб., 187, стр. 57. — По верованиям казахов, некоторые стихии, животные, птицы и предметы обладали одними 'плодотворная сила', другие — *кесер* 'карательная разрушительная сила'. См.: Ч. Ч. Валиханов, Сочинения, стр. 27.

⁶¹ См.: В. В. Радлов. Опыт словаря..., т. 1, стлб. 364.

его обнять, как бы перевести на него свою болезнь. Если дерева поблизости не было, больной обнимал столб в доме.⁶² Данный способ очищения огнем, возможно, является остатками маздеизма, согласно которому огонь почитался священным и им очищались, прыгая через костры, как например в последнюю среду в канун Нового года.⁶³

Головную боль лечили преимущественно массажем. В Шурмашке знахарка делала больному массаж, растирая его голову от темени к вискам и делая большими пальцами вращательные движения на висках; затем растирала лоб (от середины к вискам и обратно). Во время массажа читалась молитва, в которой повторялось, что это не рука знахарки, а ее покровительница, вернее целительница головной боли — Биби Чикочик и Биби Ходживико. Кто подразумевался под данными персонажами, установить не удалось. Закончив массировать голову, знахарка стягивала ее жгутом, свернутым из платка пациента или пациентки. Еще раз помолвившись об исцелении, она плевала три раза и заканчивала лечение, наказав больному носить повязку три дня, не снимая, и спать только на правом боку, чтобы болезнь вышла через левое ухо.

Болезни горла в Шурмашке лечили тоже своего рода массажем, являвшимся основной частью садкоки гулу (садкок горла). Взяв конец своего головного платка, знахарка подводила его под подбородок больного и, подтягивая платок вверх, призывала на помощь аллаха, говоря, что это не ее рука, а рука Фатимы-Зухры и Хадиджаи Кибриё. Затем массировала больному шею, крепко зажимая кожу у гланд и поворачивая его голову направо и налево. Тот должен был закусить сустав большого пальца правой руки и сказать: *Гашт*. 'Ушел'. По-видимому, зажимая кожу у гланд, а возможно, и гланды, знахарки выдавливали из них гнойные пробки так же, как это делали в Самарканде специалисты по болезням горла — знахарки и знахари *гулугир* или *гулубардор*.⁶⁴

Иногда при болезни горла применяли лечение от слеза, называемое *суф бастан* 'завязать слез'. Старуха, обладавшая легкой рукой, брала семь разноцветных ниток, складывала их вместе и, читая над ними семь раз 112-ю суру Корана *ал-ихлās* 'очищение', дула на них и завязывала семь узелков. Затем свертывала нитки в комочек и, прикладывая его к шее и гландам больного, говорила: *Даф кун бало, даф кун*. 'Отврати беду, отврати'. Поплевав далее на нитки, старуха закапывала их под порог дома. Почти такое же лечение горла практиковали муллы. В семи домах собирали нитки и приносили мулле. Тот читал над ними молитву, по-видимому, ту же суру, дул на них и завязывал семь узелков. Затем эти нитки вешали на шею больного.

От болезни глаз, преимущественно бельма, знахарки делали садкок чашм (садкок глаза). Раскрывая и закрывая веки больного глаза, знахарка приговаривала: *Куф, чи*. 'Куф, выходи'. Иногда лечили семью зернами пшеницы. Над каждым зернышком знахарка прочитывала 97-ю суру Корана *ал-қадр* 'определение', водила им перед больным глазом и бросала в чашку с водой. Затем воду с зернышками выливала за спину больного, которого во время лечения сажали спиной к солнцу. Сеанс лечения устраивали рано утром или вечером. Чтобы избавиться от ячменя на глазу, рекомендовалось встать пораньше, найти свежий человеческий кал, поклониться ему и сказать: *Ассалом алайкум ба нияти*

⁶² Ср.: М. С. Андреев, А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, стр. 10. — То же наблюдалось у равнинных таджиков и уйгур, знахарки которых хлестали больных прутьями плодового дерева.

⁶³ Прыгание через костры для очищения широко бывало среди народов Средней Азии.

⁶⁴ См.: О. А. Сухарева. К вопросу о генезисе профессиональных культур... стр. 205.

шафо. 'Здравствуйте (букв. 'да будет мир над вами'), с целью исцеления'.⁶⁵

В некоторых районах повитушеством, как уже упоминалось, также занимались знахарки. Материалы по повитушеству опубликованы, а потому они не рассматриваются в данном очерке.⁶⁶ К этому циклу можно отнести не освещенные в литературе сеансы лечения грудницы и болезней новорожденных, а именно: садкоки сина (садкок груди) и садкоки бача ёш (садкок ребенка).

В Мадрушкате считали, что грудницей роженица заболела, если дьявол пососал ее грудь. Для предупреждения этой опасности делали садкок сина тотчас после родов. Знахарка сажала роженицу перед порогом дома, а сама становилась в дверях. Коснувшись пяткой левой ноги порога, она ставила затем всю ступню на правую грудь роженицы. То же делала с левой ее грудью, ставя на нее ступню правой ноги. Во время этих манипуляций она читала заклинание:

Бисмиллози рафмони рафим.

*Ба нияти пири Мафлик,
ба нияти Аф-биби,
аф сарқоқ, аф ғашт, рафт.
мана як-та мана ду-та,
мана се-та, мана чор-та,
мана панҷ-та, мана шиш-та,
мана ғоф-та.
Ғашт, рафт, еман ҷамен.*

Во имя аллаха милостивого,
милосердного.

С помощью патрона Мафлика,
ради Аф-биби,
аф саркок, аф ушел, пошел.
Вот один, вот два,
вот три, вот четыре,
вот пять, вот шесть,
вот семь.
Ушел, пошел, лечение вот это.

В конце сеанса знахарка плевала на груди роженицы и три раза ударяла ее кулаком по спине между лопатками, приговаривая: *Бисмиллози рафмони рафим. Аф ғашт рафт. А бача барака ёвид.* 'Во имя аллаха милостивого, милосердного. Аф ушел, пошел. Да будет вам преуспеяние от дитяти'. Плюнув три раза, знахарка заканчивала садкок.

В Шурмашке при заболевании грудницей знахарка три раза проводила рукой по больной груди от середины в сторону. Руку она предварительно мазала сажей котла, золой очага и пылью за порогом дома. Иногда рекомендовали: распустить косу над большой грудью, расчесать над ней волосы и опять их заплести, встать и отряхнуть одежду, т. е. как бы отогнать злого духа и стряхнуть его чары.

Как известно, первые сорок дней жизни ребенка считались самыми опасными как для него, так и для его матери, так как злые духи, особенно аджина и алмасти, старались причинить им вред. В период сорокадневия или сороковицы (так называемой *чилла*) мать и ребенка тщательно оберегали родные и окружающие: их не оставляли одних, не гасили ночью огня, роженица не должна была выходить из дома с ребенком и т. д. Одной из болезней, которой мог заболеть новорожденный, была чилла (видимо, различные виды запревания), что обычно объясняли такими, например, причинами: если мать ходила с ним на похороны; если мать присутствовала при отеле коровы и, наконец, если мать, спустившись к реке за водой, чего-нибудь пугалась.

Для предупреждения заболевания младенца в первом случае во время обмывания покойника нужно было вымыть его рубашечку и платок в котле с водой, приготовленной для обмывания, и высушить их на мо-

⁶⁵ Подобный же способ «лечения» практиковался в Иране. См.: С. Хедаят. Нейрангистан. Пер. Н. А. Кислякова. ТИЭ, нов. сер., т. 39, М., 1958, стр. 266—267.

⁶⁶ О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков; И. И. Зарубин. Рождение пугнанского ребенка...; А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. СЭ, № 6, 1935; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, гл. III (там же и литература по вопросу).

гиле умершего, на похоронах которого мать присутствовала. Если, несмотря на это, ребенок все же заболел, то, вымыв снова его рубашечку, отнесли ее сушить на могиле того же покойника.⁶⁷

Если ребенок заболел якобы в результате того, что его мать присутствовала при отеле коровы, поступали так: брали весы, на одну чашку клали ребенка, а на другую накладывали свежий коровий помет в количестве, равном весу ребенка. Затем коровий помет намазывали на камни чьего-нибудь загона для скота. Вернувшись домой, мать готовила *умоч* 'мучные клецки', складывала их в мешочек и вешала в дымовое отверстие очага. Считалось, что как только подсохнут помет и клецки, «подсохнет» и болезнь ребенка, называвшаяся *чиллаи тар* 'мокрая сороковица'.

В последнем случае, когда мать пугалась на реке и ребенок заболел болезнью *чиллаи дарё* 'речная сороковица', тоже брали весы, на одну чашку клали ребенка, а на другую — мокрый камень, вынутый из реки. Камень затем оставляли на берегу и думали, что болезнь «подсохнет», как только камень высохнет.⁶⁸

Когда ребенок переставал сосать грудь, верили, что его «испортила» алмасти. В Урмитане в таких случаях знахарка покрывала лицо ребенка ситом, приговаривая: *Куф чиф*. 'Куф, выходи'. Затем растирала его животик кусочком кислого теста и рукой, вымазанной в саже. Этот массаж сопровождался заговором:

*Аф, аф ба дашто рау,
ба кўззо рау,
ба осии кўзна рау,
ба чувоззона рау.*

Аф, аф, иди в степь,
уходи в горы,
поди на старую мельницу,
иди на маслянойку.

Иногда говорили так:

*Дасти ман не,
дасти Момо ғаво,
ени Адам от,
дасти Фатима-Зуфро.
Ем Шават.
Ба дашто рават,
ба сазро рават.
Пир мадат кунат.*

Не моя рука,
рука Евы,
(рука) Адама,
рука Фатимы-Зухры.
Да наступит исцеление.
Да пойдет (хворь) в степь,
да пойдет в пустыню.
Пир да окажет помощь.

Затем ребенка протаскивали три раза через отверстие, устраиваемое в стене у двери для большого деревянного замка, или же в отверстие в *фаллоҷи* — ручном станке для очистки волокон хлопка от семян. Последнее считалось наиболее эффективным средством.

В Шурмашке в тех случаях, когда думали, что в ребенка вселился злой дух, его окуривали дымом зажженной травы, взятой с перекрестка и смешанной с шерстью рыжих кошки и собаки и растением рута. Окуривая, приговаривали: *Аллас, аллас, инс-чинс, ағена, дев, парӣ дур шау, шафо ёват, шафо ёват*, 'Алас, алас, джинн, аджина, пери дальше уйди(те). Да исцелится, да исцелится'.

Там же при расстройстве желудка у ребенка старуха соединяла правую его ручку с левой ножкой и наоборот, приговаривая: *Ширдони дилаш ис кунат, емат ғаман*. 'Да воспримет желудок его молоко, целебное средство это'. Плюнув, старуха повязывала животик ребенка тряпочкой. В Урмитане расстройство желудка лечили смесью чилимного табака и сажки, которую засовывали в задний проход ребенка.

⁶⁷ Ср.: М. Рахимов. Обычаи и обряды... стр. 117.

⁶⁸ В Бухаре запревание у ребенка также называлось чилла. Чтобы избежать его, мать в период сорокодневия ходила в баню с новорожденным в сопровождении повитухи. В бане повитуха клала ребенка на спину матери и приговаривала: *Чилла оча да бача*. 'Чилла ребенка (пусть перейдет) на мать'.

Когда ребенок сильно и опасно заболел, делали разные пожертвования. В Шурмашке, например, одежду заболевшего дарили сироте, ему же подавали масла и муки. Иногда пекли лепешки и угощали ими односельчан, а на *мазор* — месте поклонения зажигали ритуальные лупинки. В Урмитане вешали на мазор рубашку ребенка, которую он носил первые сорок дней своей жизни — *куртаи чиллаг*.⁶⁹

Были распространены симпатические способы лечения, для чего употреблялись бусы, расплюснутые пули, *чуби доғ* 'кусочки каменного дерева' (каркас *Celtis caucasica*), считавшиеся способными отгонять злых духов. При болезни шейных желез справа подмышку ребенка привязывали голубую бусину; от желтухи — желтую бусину. От чесотки на шею вешали расплюснутую пулю с кусочком целебного дерева.

Все описанные способы лечения ребенка практиковали не только знахарки и повитухи, а также старухи, обычно бабушки ребят.

Зеравшанские таджики широко применяли различные пластыри от нарывов, например пластырь-припарку, называемый *малхами шӯр* 'соленый пластырь'. Замешивали тесто из муки, в которое подбавляли помет рыжего теленка и курицы, а также соль; тесто нагревали в золе очага и прикладывали к нарыву. Когда тесто остывало, его заменяли новой горячей порцией. От порезов практиковался пластырь из муки, сливок и женского молока. Чистые раны засыпали мукой, а гноящиеся — сахаром. *Ушкофа* 'накожные заболевания типа экземы' лечили налетом, снятым с зубов. Грыжи вправляли знахарки. Симпатическим средством от грыжи было ожерелье из финиковых косточек.

Таким образом, знахарство у таджиков долины верхнего Зеравшана сводилось преимущественно к магическим и симпатическим способам лечения. Однако в нем встречаются некоторые рациональные элементы, как вправление грыжи, применение припарок, стягивание жгутом головы при головных болях, массаж. Последний, как известно, широко распространен у народов Средней Азии. Имеется ряд выработанных поколениями приемов для массирования рук, ног, спины. Массаж делается при усталости, ломоте в теле, болях.

При анализе магических способов врачевания, практиковавшихся среди таджиков долины верхнего Зеравшана, наблюдается скрещение тюркских шаманских элементов с иранскими; наличие ряда тюркских терминов, таких как названия болезней — сук, учук и способов их лечения — саджок, ем; прослеживается почти дословное совпадение формул заклинаний от злых духов, причем в ряде случаев они тождественны не только заговорам тюркских народностей Средней Азии, но и Поволжья. Если принять во внимание, что таджики этих мест, особенно женщины, не знали ни одного тюркского языка (узбекского, казахского или киргизского), то подобное явление можно объяснить только древними тюрко-согдийскими взаимосвязями. В свою очередь ряд пережитков иранских верований наблюдается среди среднеазиатских тюркских народностей, в частности казахов, например вера в злого духа Армана (искаженное иранское Ариман — Анхра-майню), которое постепенно с укреплением ислама стало заменяться верой в коранического дьявола Иблиса.⁷⁰

⁶⁹ Во многих селениях горного Таджикистана были места поклонения, называвшиеся *мазори чиллаг*, они считались покровителями новорожденных. Подобные же мазары были у равнинных таджиков и оседлых узбеков.

⁷⁰ Ср.: Ф. Поярков. Из области киргизских верований. Этнографическое обозрение, кн. XI, 1894, № 1, стр. 35—39; К. А. Инostrанцев. 1) Несколько слов о верованиях древних турок. Сб. МАЭ, т. V, 1918, стр. 152—154; 2) О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. СПб., 1909, стр. 104.

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПРАЗДНЕСТВА СУННАТ-ТОЙ В ЕГО СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ВАРИАНТЕ

У народов среднеазиатских республик, как и повсюду в нашей стране, религиозные пережитки быстро отмирают. Грандиозные успехи хозяйственного и культурного строительства и происходящие в связи с этим изменения в быту и сознании людей делают несовместимыми с нашей действительностью религиозные представления и действия, самим своим содержанием уходящие в далекое прошлое.

Ознакомление с современной жизнью народов Средней Азии показывает, что среди обычаев, имеющих непосредственную связь с мусульманством, имеется один, который до сих пор выполняется повсеместно и в значительной степени сохранил свои характерные черты.

Мы имеем в виду *суннат-той*, или, как его иначе называют, *угил-той* 'праздник сына', — празднество, устраиваемое в связи с традиционным обрезанием мальчика.¹

У народов Средней Азии, как и у всех мусульман, совершение обряда обрезания всегда означало приобщение к мусульманской религиозной общине. В христианстве ему соответствует обряд крещения. Обрезание считалось обязательным для всех мусульман, хотя и не имело письменного религиозного узаконения.

В любом этнографическом описании быта народов Средней Азии мы найдем упоминание об этом обряде. Однако авторы не обращают должного внимания на то, что сам акт обрезания является лишь частью целого комплекса различных по своему генезису представлений и церемоний, составляющих празднество суннат-той. Убедиться в этом можно, проследив последовательно все этапы данного празднества.

В основу нашего исследования положены сведения, собранные среди узбекского сельского населения низовьев Амударьи в 1954—1959 гг. Несмотря на некоторые локальные особенности, основа этого обряда общая для всего узбекского населения Средней Азии в целом. Описание суннат-той дается на основе полевых материалов о празднестве у сельского населения Гурленского района Хорезмской области в пунктах, близко расположенных к районному центру. Это описание мы дополняем данными по другим местам Хорезма.

Некоторые элементы празднества уже исчезли из быта; их удалось выявить по рассказам стариков, что в каждом случае мы будем оговаривать.

¹ Суннат-той — название религиозное (от арабск. *сунна* 'обычай', 'практика').

По сообщениям информаторов старшего поколения, устроить суннат-той своему сыну — обязанность отца, строго предписанная ему традицией, идущей от дедов и прадедов.

Той устраивают по достижении ребенком определенного возраста, как правило, 5, 7 или 9 лет. Правда, информаторы не могли объяснить причину совершения обряда по достижении ребенком лишь нечетного числа лет.

Подготовку к тою (накопление денежных средств и заготовку продуктов, необходимых для его проведения) в семье начинают задолго до праздника — иногда за год.

Перед тоем происходит так называемый *имя-той* — небольшой женский праздник, связанный с традицией взаимопомощи, на который по приглашению матери мальчика собираются соседки для коллективного шитья новых одеял и подушек. Ему должна быть сшита также новая одежда, что входит в обязанность бабки ребенка по материнской линии. Кройку и шитье по обычаю начинает старшая по возрасту, многодетная и имеющая внуков женщина. Этому придается магическое значение. Хозяйка дома устраивает женщинам угощение.

За несколько дней до суннат-тоя в доме хозяина происходит мужское собрание, носящее название *кенгаш-той* (или *маслахат-той*) и имеющее особо важное значение. Кенгаш — это совещание мужчин о всех деталях проведения тоя. На кенгаш приглашали старших по возрасту членов кишлачной общины (элата).² Сейчас зовут стариков, по словам информаторов, «из уважения к ним». Однако в прошлом старейшие общинники, главы больших семей, сохранявшихся у узбеков Хорезма до начала текущего столетия, играли на кенгаше решающую роль. В ряде мест Хорезма как на кенгаше, так и на всех последующих этапах проведения тоя в дореволюционное время большую роль играл так называемый *кетхудо* — персонаж, не имевший отношения к ханской администрации, представитель старейшин, наиболее уважаемый и авторитетный человек, утверждаемый в этом звании коллективным согласием лиц старшего поколения, распорядитель на тоях и хранитель старых общинных традиций.³ Но уже довольно рано руководство тоями перешло к представителям администрации — кишлачным аксакалам и муллам.

Кенгашу, происходящему обычно поздно вечером или ночью, непременно сопутствует угощение приглашенных, причем обязательным блюдом является плов.

В г. Бируни (б. Шаббаз) и его окрестностях в старое время на кенгаш приглашалось очень большое число гостей (по некоторым данным, от каждой семьи общины по одному человеку) и это «совещание старейших» перерастало в самостоятельный небольшой праздник. Не случайно кенгаш сам называется *той* 'празднество'. Однако на собственно совещание оставались лишь старики общины, кетхудо, аксакал и муллы.

Даже сейчас, по словам гурленских и бирунийских информаторов, когда кенгаш связан с проведением большого по масштабам суннат-тоя, это совещание проводится в торжественной обстановке; иногда приглашают музыкантов и певцов, которые получают от присутствующих на кенгаше деньги и подарки.

Характерно, что на кенгаше хозяевами совещания считаются ближайшие соседи. Они принимают деятельное участие в проведении кен-

² О пережиточных формах элатов — кишлачных общин, проявляющихся теперь только при совершении традиционных обычаев и обрядов, см.: Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЗ, 1957, № 2, стр. 67—70.

³ См.: Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. МХЭ, вып. 4, 1960, стр. 138.

гаша: обслуживают собравшихся, подают кушания, готовят чай и пр. После угощения начинается собственно совещание.

Отметим, что отец ребенка играет второстепенную роль. Он лишь отвечает на вопросы, которые задают ему члены кенгаша о количестве заготовленных для той продуктов и родственниках, живущих в других местах, которых желательно пригласить на той.

Вопрос о количестве продуктов (риса, масла, муки и др.) является центральным на кенгаше. От этого зависит число гостей. Пригласить как можно больше гостей — непереносимое желание, причем скорее не самого хозяина праздника, а участников кенгаша. В некоторых случаях выносятся решения о помощи хозяину дома, которую оказывают в таких случаях обычно его родственники.

Вопрос о дне проведения торжества также решается на кенгаше, причем назначение этого дня совершенно не зависит от хозяина; последнее слово принадлежит участникам кенгаша, заботящимся, чтобы не проводилось несколько тоев одновременно (последнее вполне возможно, так как существует сезон тоев — зима).

На кенгаше же раньше устанавливалось, представители каких именно элатов должны присутствовать на тое. В старину тои бывали исключительно многолюдны. В г. Бирани раньше и теперь обычное явление при больших тоях приглашать представителей всех кварталов города. Здесь в 50-е годы в момент сбора материала на большой той приглашали также гостей из 5—7 окружающих колхозов. Если той происходит в колхозе, на него зовут, кроме своих колхозников, представителей ряда соседних колхозов и совхозов.

Участники кенгаша решают также, какие артисты будут выступать на празднике, называют имена популярных музыкантов и певцов, назначают лиц, которые должны за ними поехать.

Руководитель кенгаша дает указания тем, кто выделен для поездки за артистами, за иногородними родственниками хозяина, для приглашения гостей из других колхозов. Если предвидится большой той, кому-нибудь поручают разыскать *ошпаз* — повара-специалиста. Одни готовят к сроку большой казан для плова, другие извещают стариков-соседей, обязанных заранее явиться для подготовки всех продуктов для пиршества. Молодые люди заготавливают дрова. Из числа *эшулы* — старейшин на кенгаше выделяется опытный *қозон-бәши*, в обязанность которого входит наблюдение за распределением плова. 3—4 человека назначаются для приема гостей.⁴

Большое внимание на кенгаше уделяется размещению гостей на суннат-тое, так как дом хозяина, естественно, не может вместить всех. Функции хозяев берут на себя ближайшие соседи, предоставляющие для гостей свои комнаты и айваны. На кенгаше же распределяют, кому кого принимать в своем доме. При этом учитывается, что наиболее благоустроенные дома должны предоставляться почетным гостям. В домах соседей и родных хозяина останавливаются также гости, приехавшие издалека, из других районов. На этом кенгаш заканчивает свою работу.

После того как все вопросы на кенгаше решены, начинается заготовка хлеба. При обилии гостей это трудная и ответственная процедура, занимающая несколько дней. В 50-е годы при большом тое на праздничные лепешки расходовалось до тонны муки; в этом случае приглашали специального пекаря.

На обычном тое в выпечке хлеба принимают участие все женщины-

⁴ Любопытно, что в настоящее время появилось новое название для этой группы лиц, возглавляемой руководителем той, — *туи комиссияси* 'комиссия той'.

соседки. Просеивание муки начинает старшая по возрасту многолетняя женщина, что имеет магическое значение. Пекут по очереди, но в одном месте, в одной печи *тандыр*. Хозяин назначает ответственной за выпечку старую и опытную женщину из числа своих родственников. В дни заготовки лепешек друзья, родные, соседи специально идут в дом, где пекут праздничный хлеб, который им выносят отведать. Хлеб подают в этом случае не на *дастархан* — скатерти, а на *рапида*,⁵ что имеет ритуальное значение. Пришедшие родственники и соседи одаривают женщин, занятых выпечкой хлеба, деньгами и отрезами материи. Мать ребенка еще в начале процедуры повязывает старшей у очага новый платок, дарит шелковую материю и деньги. По окончании выпечки хлеба то, что собрано с приходящих, распределяется среди женщин; это делает *кейвани*⁶ и старшая над *тандыром*.

За день до *улы-той* — большого тоя, собственно праздника люди, назначенные на кенгаше, оповещают о тое население. В некоторых местах, как например в Хивинском и Янгиарыкском районах, это делают *пейкал* 'лица постоянные, выбранные на мужских собраниях', обслуживающие топ, и *ходим* (букв. 'слуга'), выполняющие ту же роль среди женщин. Ходим с дастарханом в руках обходит дома, оповещая о тое; за это она получает от приглашаемых деньги и подарки. В Гурленском районе, где ходим нет, женщин оповещают 10—12-летние мальчики.

В этот же день кануна улы-тоя в доме хозяина происходит так называемое *йигит йигнаш* 'собрание молодых людей' (букв. 'собрание юношей'). В прежние времена в Хивинском районе приглашались в этот день все молодые люди элата (и холостые, и женатые), из других элатов — выборочно. Однако сейчас в этот день обычно собирается не только молодежь, но и люди старших возрастов. В Ханки угощение кануна улы-тоя носит название *джура-палау* (букв. 'плов друзей'). Название *йигит-чакириш* 'созыв юношей' существует и у узбеков Куня-Ургенчского района.

На другой день с утра начинается улы-той. Постепенно собираются гости, их угощают, в первую очередь чаем. Горячая пища (кавардак и плов) подается позднее, при полном съезде приглашенных.

Из гостей особенным вниманием пользуются иногородние родственники и свойственники. По обычаю они привозят с собой баранов, деньги, и все это передается хозяину тоя, который вместе с другими ответственными за той лицами тщательно отмечает, кто из приехавших и что именно с собой привез, чтобы иметь это в виду при раздаче подарков гостям.

Гости собираются и в домах соседей. Сосед с гостями, назначенными ему на кенгаше, идет в дом хозяина тоя; здесь они наблюдают праздничное собрание и возвращаются назад в дом соседа, куда из дома хозяина приносят плов и другое угощение.⁷

В доме хозяина собравшиеся гости располагаются в комнатах и на улице перед входом в усадьбу. Женщины в доме занимают отдельное помещение. Перед пловом назначенные на кенгаше лица обходят гостей с *кумган* — медным кувшином, подавая воду для мытья рук. Другие, тоже заранее назначенные, разносят плов.

⁵ Стеганный мешочек, надеваемый на руку при выпечке лепешек.

⁶ Наиболее опытная и уважаемая женщина, хранительница старых общинных традиций, руководительница всевозможных обрядов, распорядительница среди женщин на тоях. Роль ее по существу аналогична роли кетудо в мужской среде (см.: Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках..., стр. 138—139).

⁷ Чаще уже заранее в дома соседей, где разместятся гости, приносят часть заготовленных для тоя продуктов. Эта гостевая доля носит название *кунох*.

После угощения приводят мальчика — виновника торжества — в новой одежде, и присутствующие одаривают его деньгами; водят его и по домам соседей, где располагаются гости.

Во второй половине дня начинается *томоша* 'зрелище', 'представление'. *Кўр* 'большой круг зрителей' устраивают или вблизи дома хозяина, или при больших тоях в особом, традиционно используемом для подобных зрелищ месте. В Бируни *томоша* раньше происходило на территории рынка.

Почетные места на куре занимают руководители тоя. Перед ними сложены отрезки материи для победителей состязаний из числа тех, которые в качестве подарков были поднесены родственниками и соседями. Сюда же приводят предназначенных для этой цели баранов, тоже из числа привезенных родственниками хозяина. На кур приносят чай, лепешки, сладости. Женщины присутствуют на *томоша*, располагаясь сзади мужчин.

Томоша на суннат-тое состоит из ряда представлений и состязаний, следующих в определенном порядке, который не нарушается. Начинают выступления музыканты, певцы и *масхаравоз* 'скоморохи', иногда *дорвоз* 'канатоходцы'. Эти выступления, как правило, не оплачиваются хозяином тоя; деньги артисты получают непосредственно от зрителей после своего номера.

После этого начинается *кўчқор-уруш* 'бой баранов'. Любители такого вида состязаний заранее и специально тренируют баранов. Любой желающий может привести на той бойцового барана. Перед боем особый *джарчи* 'глашатай' объявляет о призе, который получит хозяин, чей *кўчқор* 'баран' выйдет победителем. Обычно таким призом бывает баран. В редких случаях владелец победившего кучкора собирает деньги также со зрителей. При ничейном результате владельцы кучкоров получают платки.

Вслед за кучкор-уруш проводят реже практикуемые в настоящее время, но популярные в старину *ит уруш* 'бой собак'. Собак специально тренируют, соблюдая особый пищевой режим. Владелец первой победившей собаки также получает премию в виде барана.

Особой любовью у населения пользуется следующий вид состязаний — *кураш* 'борьба', в которой участвуют известные, иногда очень издалека приезжающие *палван* 'борцы'. Их специально не приглашают; они заранее знают о готовящихся больших тоях и приезжают, поступая перед состязанием на довольствие к хозяину тоя. Если в числе палванов, прибывших на той, присутствует известный, очень сильный борец, заведомый победитель, такому без схватки вручают приз.

Борьба палванов широко распространена у всех народов Средней Азии: она сопровождала самые различные торжества общественного и семейного характера. Особенно интересно, что состязания по борьбе проводились в Науруз и другие праздники весеннего цикла, сохранившие древнюю основу торжеств по поводу обновления природы.

На больших тоях несколько пар палванов борются одновременно, причем борцы разделяются на две противостоящие группы, и если в одной из них побеждают, скажем, два палвана, все, что они получают, распределяется среди всех входящих в их группу борцов. В связи с этим говорится: *Патихаси бир, топканы шерик* 'Фотиха (благословение) одна, заработок равный'.

Борцы-победители, помимо призов, вручаемых от имени хозяина, получают деньги от зрителей. В Бирунийском районе победитель с сопровождающим его лицом идут по кругу гостей, и зрители одевают его деньгами, причем сопровождающий высказывает жертвователю пожелание: 'Чтобы и вам увидеть такой день', т. е. день тоя своего сына.

В Гурлене после выступления артистов устраивается особый обряд — так называемый *танга-саз*: около руководителей той расстилается белый платок, на который присутствующие кладут деньги, причем старики, следящие за этой процедурой, говорят каждому: *Туйингды кайтсин*. 'Пусть вернется на твоей той'. И если для борьбы и ит-уруш уже не осталось призовых баранов, то палванам и хозяевам собак дают некоторые суммы из денег танга-саз. В зависимости от того, сколько артисты собрали со зрителей, им также дают часть этих денег.

Остаток денег несут в дом хозяина, выделяют из них немного повару и *самоварчи* (если нанято особое лицо). Остальные берет хозяин дома; некоторую сумму вручают в знак уважения руководителю той.

Конные состязания, распространенные в других местах Средней Азии, для хорезмских узбеков не были характерны.

После выступления палванов томоша обычно заканчивается и основная масса гостей разъезжается по домам, за исключением родственников хозяина, друзей и близких соседей. В Янгиарыкском районе после отъезда гостей в доме хозяина остается молодежь своего злата.

Однако, как рассказывают старики, в прошлом томошу завершало сейчас уже редко проводимое стрелковое состязание, носящее название *алтын ковок* (букв. 'золотая тыква'). К кроне дерева прикрепляли 15—20-метровый шест с крестовиной на вершине, к которой подвешивали на нитке мишень — монету, пуговицу или другой предмет. Стрелок, попавший в цель, награждался бараном. В Янгиарыкском районе в день улы-той для юношей в отдельной комнате устраивалось угощение.

Само обрезание производится обычно вечером, без посторонних, в узком кругу родных и близких. В Бирунийском районе оно совершается иногда через несколько дней и даже недель после улы-той, когда уже «совсем тихо», как говорят информаторы, и поэтому уменьшается, по их словам, опасность действия «дурного глаза» кого-либо из недоброжелателей.

В комнате приготавливают *тушак* 'постель' из новых одеял и подушек. В Янгиарыкском районе и некоторых других местах этим занимается мужчина, в хивинском — женщина.

Иногда это сопровождается магическим обрядом: на постель ненадолго ложится бездетная женщина, желающая иметь ребенка. В других местах, наоборот, строго следят, чтобы этого не произошло, так как ее *зийн* 'ущерб' может повредить ребенку.

Перед самым обрядом обрезания происходит традиционное похищение ребенка мальчиками, увозящими его куда-либо во двор и возвращающими его за определенный *сарпой* 'выкуп'. На полученные деньги мальчики устраивают отдельно вечеринку *зийфат* с угощением.

В помещение, где совершается обряд, заранее приходят мулла и *усто* 'мастер' (в данном случае цирюльник), обычно производящий операцию. Присутствовать при ней могут все желающие: обычно тут же находится и отец ребенка; мать, как правило, сидит в другом помещении, опустив к моменту операции один мизинец в муку, а другой в масло, что, по словам информаторов, делается «для облегчения страданий ребенка».

Мулла, сидя рядом с усто, дает свое благословение. Операция производится быстро, с помощью бритвы и камышевой расщепленной палочки. После операции в чашку, где была сожжена вата (зола ее используется для присыпки), все присутствующие кладут деньги.

Обряд сопровождается всевозможными ритуальными действиями. Под подушку, на которой лежит мальчик, кладут обычные в этих местах обереги от злых духов — две лепешки, перец, соль, чеснок и нож, а когда есть подозрение, что в комнату входила недоброжелательно настроенная женщина, то и магическую траву *испанд* (рута).

В момент обреза́ния (так же как при бракосочетании в свадебных обрядах) строго следят за тем, чтобы никто не поднялся на крышу (Ханки, Хива), откуда через потолочное отверстие или печную трубу «вред» может якобы проникнуть в комнату. Как правило, с той же целью оберега постель ребенка после операции окружают веревкой.

Если отец не находился при операции в комнате, к нему, а также к матери кто-нибудь бежит с поздравлением: *Суюнчи!* 'Радость'.

Отрезанная частица — *чўққи* (букв. 'вершина') становится собственностью усто и выкупается у него матерью ребенка за деньги и халат, рубашку или кусок материи.

В дальнейшем мать хранит чукки или в очень редких случаях отдает его нерожавшей женщине из числа своих подруг для своеобразного магического причащения. Наш информатор из Бируни, сам мулла, при суннат-тое сыновей зарывал чукки под фруктовым деревом; объяснения этому он не мог дать, ссылаясь лишь на обычай дедов и прадедов.

В течение 7 дней ребенка не оставляют одного: приблизительно столько же времени в комнате горит лампа. На другой день после обреза́ния в дом хозяина приходят поздравители. Женщины приносят дастарханы с лепешками. Их принимает кейвани, которая берет по две лепешки с каждого принесенного дастархана и кладет на него одну лепешку с тоя, считающуюся *табаррук* — благословенной.

Дней через 8—10, если нет никакого осложнения, мальчику позволяют вставать.

* * *

Историко-этнографическое исследование описанных обычаев и обрядов суннат-тоя позволяет выявить их истоки, подчас очень древние, восходящие к домусульманским верованиям и архаическим социальным институтам. Некоторые же из них оказываются принесенными исламом.

Прежде всего анализ обычаев, входящих в суннат-той, вскрывает его основную характерную черту, а именно — суннат-той не является семейным празднеством. Он выходит далеко за рамки семьи, играющей в нем второстепенную роль, и в прошлом всегда являлся празднеством всей общины и всецело был подчинен нормам общинной жизни.

Территориальная община, ранее существовавшая у оседлого населения в Хорезме, где получен наш основной материал, так же как и в ряде других местностей Средней Азии (например, в горном Таджикистане), на протяжении столетий сохраняла многие архаические особенности, восходившие в своей основе к родовому укладу. Поэтому корни отдельных элементов рассматриваемого нами общинного празднества следует искать в недрах первобытнообщинного строя. В этом отношении прежде всего обращает на себя внимание кенгаш, предшествующий улы-тою и определяющий порядок и расстановку сил на суннат-тое. В прошлом кенгашем, а в дальнейшем и всем тоем, руководила группа старейших общинников и кетхудо, являющийся выразителем воли этой группы и хранителем родовых традиций.

Одним из наиболее важных доказательств этого положения является незначительная роль отца ребенка в тое. На кенгаше его мнение не является решающим. Даже докладчиком он не выступает. Весьма ограничен круг вопросов, задаваемых ему руководителями совещания. Очень характерно традиционное обращение отца ребенка к присутствующим на кенгаше: «У меня заготовлено столько-то тех или иных продуктов: решите, как вы проведете той, чтобы все было мирно и без скандалов!» (Бируни) или: «Теперь вы проводите той и возьмите потия (благословение) от всего народа» (Ханки). Не только на кенгаше, но и на всех

дальнейших этапах суннат-тоя роль отца пассивна. Он лишь обслуживает своих общинников и гостей.

Целый ряд обычаев и обрядов подтверждает, что хозяином тоя была община в лице ее ёшулы. Община решала вопрос о времени проведения тоя, определяла степень подготовленности ритуальной трапезы; она распределяла обязанности между отдельными общинниками, организовывала помощь хозяину дома; она принимала гостей и даже при организации традиционных состязаний являлась коллективным судьей.

Подтверждение этому мы находим и в той роли, которую выполняют на тоях соседи хозяина дома. Начиная с подготовки и до конца торжества они активные организаторы праздника и гостеприимные хозяева. Свои обязанности несут беспрекословно, по обычаю, оставшемуся от дедов и прадедов. Обычай *бир-уйли* — своеобразный бойкот нарушителя общинных норм поведения в первую очередь включал отказ ему в помощи при тоях и демонстративное неприглашение на таковые.⁸

Активность, которую проявляют все соседи (и мужчины, и женщины) в подготовке и проведении тоя, свидетельствует, что не только руководители общины, но и рядовые общинники считали празднество общим делом всего элата, а участие в нем — своим долгом. Соседская община, таким образом, восприняла некоторые функции давно уже исчезнувшего кровнородственного коллектива.

О многом говорит и состав гостей, приезжающих на той. В тое, как это особенно четко прослеживалось в старину, принимали участие, помимо всех членов элата, в который входит данная семья, гости — соседние элаты целиком или частично.

Характерно, что на тоях гости занимали места, группируясь по элатам, если не соблюдалась очередность в их угощении; из элатов старший и наиболее уважаемый (как, например, Найманаул в Куня-Ургенче) располагался на самом почетном месте. Эта родовая традиция еще раз говорит о глубоко идущих корнях общинных норм и учреждений.⁹

Судя по ряду архаических моментов суннат-тоя, это общинное празднество, по нашему мнению, восходит к древним возрастным инициациям. Примечательна та связь, которая, пусть довольно скупо, но все же прослеживается между церемониями суннат-тоя (равно как и свадебного тоя) и сохранившимися в виде пережитков институтом возрастных групп. Имеется немало особенностей в обрядах суннат-тоя, подтверждающих это наше предположение.

Не случайным нам кажется название второго дня тоя — йигит игнаш. Оно напоминает о существовании в глубокой древности специальных сборищ молодежи, принимавшей посвящаемого в свою среду (или передававшей его в следующую возрастную группу).

Специальные трапезы подростков или молодежи при церемониях суннат-тоя сохранились и в настоящее время. К. Л. Задыхина сообщает об особых угощениях сверстников мальчика в день улы-тоя.¹⁰ Ссылаясь на полевые материалы М. В. Сазоновой, тот же автор приводит данные об аналогичных трапезах, совершаемых в Хиве.¹¹ По нашим данным, в день улы-тоя в особом помещении (йигит мехмонхонаси) устраивается угощение мужской молодежи данной общины (Ханки). В некоторых местах Хорезма (Шават) долго сохранялся обычай, согласно которому мужская молодежь селения на арбах, с музыкантами и певцами приво-

⁸ См.: Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках..., стр. 135.

⁹ Там же, стр. 135.

¹⁰ К. Л. Задыхина. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии. В сб.: Родовое общество, ТИЭ, т. XIV, М., 1951, стр. 173.

¹¹ Там же, стр. 174.

зила к дому, где происходил суннат-той, деревцо, увешанное яблоками и сладостями.¹² Все это — собрания определенной возрастной группы молодежи, в прошлом тесно связанные с церемониями инициаций, потерявшие былое значение.

Более отчетливо значение возрастных групп и возрастных посвящений проявляется в широко распространенном в Средней Азии институте мужских товариществ, которого в настоящей статье мы касаться не будем, отослав интересующихся к нашей специальной работе, посвященной этому любопытному явлению.¹³ Отметим лишь, что эти товарищества (в разных местах носят название *зиёфат*, *гаштак*, *гап* и др.), в прошлом имевшие органы внутреннего самоуправления, свой неписанный устав, целую систему штрафов и наказаний, строились строго по возрастному принципу и в своих молодежных подразделениях имели тесную связь с комплексом свадебных обычаев и обрядов, который вне всякого сомнения, как и суннат-той, восходит генетически к первобытным возрастным инициациям. Здесь жених выступает как представитель определенного возрастного товарищества; свадебный обряд включает в себя пережиточные формы посвячительных церемоний, сопутствующих переходу его в следующий класс женатых людей. И на всех этапах свадебного обряда особо активную роль играет группа джура — сверстников жениха.

В обрядах суннат-тоя значение возрастной группы проявляется в значительно более стертых формах. Объяснить это можно влиянием ислама, давшего этой группе обрядов новое смысловое значение.

Народы Средней Азии до проникновения сюда ислама не знали обряда обрезания; об этом можно судить на основании данных арабских источников.¹⁴ Обряд обрезания, который сам по себе восходит к тем же первобытным инициациям, был воспринят развитыми религиозными системами — исламом и иудаизмом из более ранних культов; при этом возраст мальчика, подвергаемого операции, был значительно снижен. При классических инициациях у разных народов мира операцию совершают над юношами более старшего возраста, что говорит о связи обряда посвящения с достижением половой зрелости.

По-видимому, это имело место и у доисламских арабов. А. И. Першиц, ссылаясь на Нибура и Бэртона, приводит интересные данные о наличии у арабов в прошлом реликтов особой формы обряда обрезания, при которой операции подвергались не дети, а юноши, достигшие половой зрелости.¹⁵

В исламе обряд обрезания получил новое значение: его стали рассматривать как символ введения нового лица в религиозную общину подобно христианскому обряду крещения.

Со снижением возраста подвергаемого обряду обрезания последний был оторван от всего комплекса возрастных инициаций и в таком виде был перенесен в Среднюю Азию, где вне всякого сомнения существовали свои локальные виды последних. О наличии их в прошлом говорят те пережиточные явления, которые мы наблюдаем при изучении свадебных церемоний и суннат-тоя как единого комплекса обрядов.

¹² Этот момент суннат-тоя, видимо, имеет очень глубокие корни. О сходных обычаях у таджиков см.: Н. Н. Ершов. Тун-гулдор у кыстакозских таджиков. ТАН ТаджССР, т. XVII, 1953.

¹³ См.: Г. П. Снесарев. 1) Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. МХЭ, вып. 7, М., 1963; 2) Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма.

¹⁴ В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. I, М., 1963, стр. 246, 248.

¹⁵ А. И. Першиц. Пережитки возрастных классов в Шестикнижии. КСИЭ, вып. XXVII, М., 1957, стр. 53.

Каковы же отличительные черты, сближающие суннат-той с классическими инициациями? Чтобы увидеть их, необходимо обратиться к возрастным инициациям у тех народов мира, которые еще в сравнительно недавнем прошлом находились на стадиях первобытнообщинного строя и его разложения.

У этих народов возрастные инициации и празднества, с ними связанные, охватывают своими церемониями всю локальную группу. У австралийцев «посвящение подростка, ввод его в ранг полноправного мужчины было делом не отдельной семьи или близкой родни, а всей общины или даже всего племени... Обычно поэтому обряды инициаций составляли повод для широких сборищ, в которых участвовали люди различных групп».¹⁶

У арабана мальчик «со своим дедом по отцу отправляется для посещения соседских и отдаленных групп своего племени для приглашения их на праздник».¹⁷

У вирадьюри «главарь одной из самых крупных локальных групп племени, посоветовавшись с другими стариками, назначал время для церемонии и посылал особого вестника к прочим группам племени и соседним племенам для приглашения их на празднество».¹⁸

Традиционное участие в праздновании разных общин, строго выраженное руководство всеми церемониями со стороны группы стариков сближает суннат-той с классическими обрядами посвящения юношей.

Классическим инициациям была свойственна изоляция юношей от женщин при совершении посвячительных обрядов. При суннат-тоге в прошлом женщины по обычаю не находились в том помещении, где совершалась операция; мать ребенка также ожидала в другой комнате. Но после обрезания ребенок остается при матери, и следов какой-либо изоляции его не наблюдается.

Правда, какой-то элемент насильственной изоляции посвящаемого можно видеть в инсценировке похищения ребенка. Момент неожиданности исчезновения посвящаемого хорошо прослеживается в классических возрастных инициациях. У арабана церемонии посвящения начинались с того, что «мальчика неожиданно схватывали и насильно приводили в мужское стойбище».¹⁹

У вирадьюри, «когда все участники церемонии и гости были в сборе, начинались действия. Группа мужчин с ветками в руках созывала женщин и детей, которые пели особые песни и размещались за особой изгородью... Внезапно из леса выбегала группа молодых мужчин, державших в руках таинственные гуделки. Они наводили страх на женщин... Тогда руководители посвящаемых, охранявшие их, схватывали их и быстро увлекали в лес, а молодые мужчины следовали за ними...».²⁰ Можно двояко расценивать хорезмский пережиточный обычай похищения ребенка перед операцией: либо это действие той группы, которая принимает посвящаемого в свою среду, либо, наоборот, группа сверстников за выкуп передает мальчика в следующий возрастной класс.

Так или иначе этот обычай генетически связан с возрастными группами и их участием в системе инициаций. В нем прослеживаются отношения авукулата: по нашим данным, поиски мальчика и расплату с похитителями ребенка производит дядя по матери посвящаемого.

¹⁶ Народы Австралии и Океании. Под ред. С. А. Токарева и С. П. Толстова. М., 1956, стр. 176.

¹⁷ Там же, стр. 178.

¹⁸ Там же, стр. 180.

¹⁹ Там же, стр. 177.

²⁰ Там же, стр. 180—181.

Пережитки авункулата имеются у самых различных народов Средней Азии. «Дядя по матери равен семи отцам». Эта поговорка широко распространена среди населения. Активную роль играет дядя по материнской линии в свадебных обрядах (например, у таджиков, киргизов).

К пережиткам матриархальных отношений в обрядах суннат-той относятся обычаи, согласно которому новая одежда для посвящаемого доставляется родственниками со стороны матери, так же как при проведении праздника *бешик-той* — первого положения ребенка в колыбель бабка по матери по обычаю дарит новый *бешик* 'колыбель' для внука.

Перевод в следующую возрастную группу при классических инициациях рисуется как второе рождение юноши, с чем иногда связывается и перемена имени. В суннат-тое это утрачено. Быть может, лишь обычай одевать мальчика с головы до ног во все новое, вырастающий в особую церемонию, в которой принимают участие лишь мужчины (заметим, что одевает мальчика обычно усто, производящий операцию), а также обряд шитья новых одеял и подушек для посвящаемого остались от идеи нового рождения и связанных с ней церемоний. Обычай перемены имени тем не менее у народов Средней Азии в прошлом имел место, и связь его с возрастными инициациями не вызывает сомнения. В. В. Бартольд, публикуя эпическую поэму «Китаб-и-Коркуд», упоминает об обычае, согласно которому молодой человек получал имя лишь после того, как отрубал голову, пролив кровь врага.²¹

Если считать, что сама операция обрезания не имеет местных среднеазиатских корней, то из характерных для первобытных инициаций разных способов испытания посвящаемого в суннат-тое ничего не осталось. Однако для более старших возрастных групп существовала целая система испытаний воли, закалки, физической выносливости, генетически связанная с возрастными инициациями.²²

Для нас очевидно, что к последним восходит и встречавшийся местами обычай шуточного издевательства над женихом во время свадебных обрядов; так, например, в Дургадыке (Хорезм) последнего запирали в помещение с закрытым дымовым отверстием и прокапчивали в дыму очага. Интересно также отметить, что в некоторых местах именно к суннат-тоу приурочивалась церемония срезания ритуальной косички, которую отращивали мальчику, посвященному по существовавшему обычаю тому или иному святому.

К пережиткам пищевых табуаций следует, на наш взгляд, отнести запрещение ребенку, прошедшему суннат-той, в течение трех дней употреблять *иссиклик*, т. е. те блюда и продукты, которые по традиции считались «горячительными».

Многие другие детали празднества также говорят о глубокой связи суннат-той с древними обычаями. Обрезание совершается в узком кругу лиц, когда все посторонние расходятся. Оно окружается тайной и строгими магическими оберегами, что поразительно напоминает обстановку, в которой проводились церемонии классических инициаций. Символически обычаем готовиться место для совершения обряда в большинстве случаев мужчиной, тогда как все заботы о ребенке при более ранних церемониях (*бешик-той* и др.) осуществляются исключительно женщинами.

К элементам глубокой арханки следует отнести обычай выкупа матью отрезанной частицы, свидетельствующий о том, что ребенок

²¹ В. В. Бартольд. Китаб-и-Коркуд. ЗВОРАО, т. VIII, вып. III, СПб., 1894, стр. 207.

²² См.: Г. П. Снесарев. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии, стр. 173—175.

после совершения обряда считался принадлежащим группе мужчин и ее представителям.

Особенно характерны для классических инициаций сопутствующие им тотемистические пантомимы, имеющие целью введение посвящаемого в круг племенных верований и преданий с объяснением их смыслового значения.

У аранда при совершении обряда обрезания в течение 10 дней происходили особые церемонии. «Это время проводилось в плясках, исполнении перед глазами посвящаемых различных обрядов, значение которых разъяснялось им в соответствующих преданиях... Руководителями церемоний были старики. Непрерывной серией исполнялись религиозные тотемистические обряды, главным образом в назидание посвященным».²³

У вирадыюри за операций выбивания зуба изолированному от женщин посвящаемому юноше «следовал целый ряд пантомим и различных церемоний, исполняющихся перед глазами мальчиков».²⁴

У племен юго-западной Виктории при инициациях «два соседних племени, по предварительному уговору, встречались и заставляли посвящаемых юношей обеих сторон сражаться. Сражение было нешуточным, в него ввязывались и пожилые мужчины, и дело нередко доходило до кровопролития».²⁵

С возрастными группами и мужскими союзами у племен Верхней Гвинеи (Африка), например у дуала, были связаны празднества парра-парра, при которых по традиции проводились единоборства между отдельными общинами. «Единоборства происходили по определенным правилам под наблюдением секундантов».²⁶

Эти церемонии, тотемические в своей основе, имели воспитательный смысл, знакомили посвящаемого с легендарной стороной истории своего племени, а различные состязания демонстрировали силу и ловкость той возрастной группы, в которую юноша переходил.

С этой точки зрения, нам кажется, следует рассматривать генезис тех зрелищ, которые, как правило, сопровождают суннат-той и свадебные обряды у народов Средней Азии и которые в прошлом имели сакральное значение, позднее утерянное, вследствие чего эти зрелища стали представляться как обыкновенные развлечения.

Все состязания, составляющие томоса на среднеазиатском тое, организуются и контролируются той же группой стариков, хранителей общинных традиций, которые руководят тоем в целом. Состязания имеют свои строгие, переходящие из поколения в поколение правила; не меняется даже традиционный порядок очередности отдельных видов выступления.

Первоначальная сакральная основа этих состязаний прослеживается, в частности, в самом подборе участвующих в них животных.

Кучкор играет большую роль в религиозных представлениях народов Средней Азии на различных этапах их истории, о чем свидетельствует материал этнографии, археологии и письменных памятников. Наиболее четко проявляется роль барана в качестве берега, защищающего человека от действий враждебных сил. Об этом говорит широко распространенный в Хорезме обычай держать этот живой берег во дворах и при входе в жилое помещение; информаторы дают совершенно четкое объяснение этому обычаю: «дурной глаз» вошедшего должен прежде всего

²³ Народы Австралии и Океании, стр. 178—180.

²⁴ Там же, стр. 181.

²⁵ Там же, стр. 182.

²⁶ Ф. Р а т ц е л ь. Народоведение, т. II. СПб., 1902, стр. 373.

упасть на кучкора, который своей сакральной силой парализует его. Многие информаторы говорят, что кучкоров держат специально для охраны детей от сглаза. Характерно, что такими оберегами являются именно бойцовые бараны, используемые на состязаниях. В Хорезме еще бытует обычай, выполняемый в базарные дни мужчинами: перед началом своих торговых дел заходить на кой-базар (где торгуют баранами), чтобы коснуться рукой одного из них, это якобы способствует благополучному исходу задуманного предприятия.

На следующем этапе развития этих представлений уже не самое животное, а отдельные его части используются в ритуальных целях. По всей Средней Азии известен обычай вывешивать рога кучкора над входом в жилище для отвода «дурного глаза». Рога жертвенных кучкоров кладут на портале мазаров. Овечья шерсть входит в число магических средств, «охраняющих от злых духов». Баранья лопатка служит для гадания.

И, наконец, на позднейшем этапе изображение рогов кучкора переходит в орнаментику, сперва сохраняя еще значение оберега, а затем постепенно его утрачивая и становясь простым орнаментальным сюжетом. Девушки и дети носят в качестве амулетов на своих тубетейках изображения рогов кучкора, вырезанные из дерева (Хива, Ханки). У туркмен рельефные изображения рогов кучкора делают на тандырах; это же изображение «охраняет» ниши, в которых держат съестные припасы. У каракалпakov «рога барана» вышиваются на полотнище, прикрывающем вход в юрту. Значение оберега имеет и узор в виде рогов кучкора, который делают известью около окон в домах нового типа.

Материал археологии подтверждает культовое значение барана в отдаленном прошлом народов Средней Азии. Многочисленны находки изображений барана в виде терракотовых статуэток, налепов на ручках сосудов, которые несомненно имели культовый характер. Об этом свидетельствуют письменные источники.

Н. Я. Бичурин приводит данные древних авторов о том, что престолы правителей Босы (Персия) и некоторых среднеазиатских владений были сделаны в виде золотых баранов.²⁷ Это, на наш взгляд, имело значение оберега. Приведенные свидетельства подтверждают большую древность традиции бараньих боев у народов Средней Азии. В «Истории династии Тхан» говорится о жителях Кучи (восточный Туркестан): «В новый год семь дней увеселяются боем баранов, лошадей и верблюдов, чтобы по их драке отгадать, урожаен или неурожаен год будет».²⁸

Эти сообщения говорят об основном — о ритуальном в своей основе характере подобных состязаний, что объясняет многое в вопросе о происхождении их современных этнографических параллелей.

Не случайно, видимо, и проведение на томоша собачьих боев. Ритуальное значение этого животного почти утрачено после проникновения в Среднюю Азию ислама. В Хорезме некоторые его пережитки прослеживаются лишь в агиологии, где собаки выступают в качестве спутников того или иного святого (Шамун Наби, Наджмеддин Кубра). Собаке уделено значительное место в ритуале господствовавшего в прошлом в Средней Азии маздеизма. Она наделялась свойствами оберега от действия вредоносных демонов; в Вендидаде ей посвящены особые главы.²⁹

²⁷ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 261, 274, 275.

²⁸ Там же, стр. 296.

²⁹ Вендидад. Фаргарды 13, 14, 15; F. A. Wolff. Avesta die heiligen Bücher der Parsen. Strassburg, 1910.

Характерно, что одним из тяжчайших преступлений Авеста считает убийство выдры, в которую, по представлениям зороастрийцев, воплощались души тысячи собак.³⁰

Маздеизм черпал свои представления из древнего и более широкого пласта первобытных верований народов Средней Азии, в которых среди животных тотемов несомненно фигурировала собака. На это обращено внимание С. П. Толстовым в его работе «Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен».³¹

Мы склонны рассматривать наличие животного элемента (баран, собака и др.) в зрелищах суннат-тоя и свадебных обрядов как отдаленный отголосок тотемистической основы тех ритуальных пантомим, которые сопровождали некогда первобытные возрастные инициации у народов Средней Азии.

Имеются некоторые косвенные данные, подтверждающие связь суннат-тоя как обычая с тотемистическими представлениями. Так, например, среди хивинских общин нам встретилось название *хукизча* 'бычок'. С названием этим связана легенда о том, как некогда во время суннат-тоя у хозяина пропал сын, найденный затем в бычьем стойле и названный *хукизча*; он считается родоначальником членов данной общины. Возможно, что эта легенда генетически связана с зороастрийской традицией: она напоминает один из мотивов Динкерда о спасении в бычьем стойле младенца Зороастра. Этот мотив связывается С. П. Толстовым с основным тотемом древнего земледельческого населения Средней Азии, каковым являлся бык.³²

Тотемистическая основа ритуальных пантомим прослеживается и в цикле свадебных обрядов Средней Азии. В этом отношении весьма показательны игры и театрализованные представления при свадебных обрядах у населения горного Таджикистана. Происходят они в селении, где живет жених, в его доме, непосредственно после его одевания и бритья — действий, рассматриваемых исследователями как возрастные посвятельные обряды. Наряду с разного рода состязаниями, а также выступлениями певцов, музыкантов и танцоров, исполняющих весьма показательные для посвятельных церемоний пляски — воинственные, эротические и др. — здесь происходят театрализованные представления, в которых артисты имитируют лошадей, верблюдов, охоту на медведя и лисицу. При некоторых танцах используются маски, сделанные из тыквы-горлянки.³³

Сакральным в своей основе является и другой момент церемоний суннат-тоя — состязания палванов. Следует особо отметить, что здесь кажущиеся индивидуальные состязания отдельных противников в конечном итоге сводятся к борьбе двух групп.

Борьба двух сторон при проведении различных праздников и семейных торжеств и ее ритуальная основа не раз привлекала внимание исследователей.³⁴ С. П. Толстов дает подробный анализ этого явления на среднеазиатской почве и возводит его к архаическим институтам перво-

³⁰ Отметим одно весьма существенное обстоятельство: в Хорезме и центральном Узбекистане бои собак проводились именно в тех местах, население которых рассматривается генетически как наиболее вероятные потомки древнейших насельников среднеазиатских оазисов.

³¹ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Проблемы истории докапиталистических обществ, 1935, № 9—10.

³² С. П. Толстов. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948, стр. 317.

³³ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I. ТАН ТаджССР, т. 7, 1953; Н. Нурджанов. Таджикский народный театр. М., 1956.

³⁴ См.: О. А. Сухарева. Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане (конец XIX—начало XX в.). КСИЭ, вып. XXX, стр. 121—129.

бытнообщинного строя, связанным с дуальной организацией, борьбой фратрий и тотемистическими представлениями.³⁵

Особо следует остановиться на вопросе об истоках обряда, составляющего заключительную часть соревнований суннат-тоя — на состязаниях по стрельбе — алтын ковок. Не вызывает сомнения, что первоначально мишенью служила не монета или пуговица, а подлинная тыква, подвешенная на высоте, и стрельба производилась не из огнестрельного оружия, использование которого в этом случае не могло определять результатов попадания, а стрелами при помощи лука. Это говорит о большой древности обычая.

Переходную ступень мы видим у таджиков, у которых проводятся аналогичные состязания, но мишенью служит тыква-горлянка, выделанная в виде сосуда и наполненная золой.³⁶

Отметим, что такие же состязания, носящие название *ковак*, есть в обычаях осетин, этногенез которых связан с кругом среднеазиатских народов.

Мы знаем широко распространенный обычай путем ружейной стрельбы отгонять вредящих человеку злых духов. Он известен в пережитках почти у всех народов мира. Но до начала употребления огнестрельного оружия такими отгоняющими духов предметами были копыя и стрелы. Сложная церемония изгнания из города болезней при помощи особых копий совершалась у инков,³⁷ североамериканские индейцы для отпугивания злых духов³⁸ стреляли в воздух раскрашенными стрелами. Несколько иной характер носила ритуальная стрельба из луков по мишени у древних мексиканцев. В день зимнего солнцестояния совершался особый вид причащения, при котором стреляли из луков по сделанному из теста изображению бога Уитцилопохтли и разбитые куски этого изображения поедали.³⁹ Ритуальная стрельба из луков широко практиковалась и у других народов. Основой обряда служило представление о магической силе стрелы как острия, отгоняющего или уничтожающего злых духов. Острие как оберег хорошо известно у народов Средней Азии. Такую роль, в частности, играет нож, причем здесь к силе острия как оберега присоединяется магическая сила металла. Примеры использования с этой целью стрелы приводит Н. И. Веселовский в статье, специально посвященной этому вопросу.⁴⁰

С приемами оберега от злых духов связывает М. С. Андреев обряд открывания лица невесты у таджиков при помощи предметов, имитирующих лук и стрелу.⁴¹

Известно в обрядах народов Средней Азии и употребление тыквы. В Хорезме у населения Хивинского района ритуальные блюда из тыквы употребляются при погребальных обрядах. Там же, в сел. Бадирахан, тыква символизировала ребенка в некоторых свадебных обрядах. Тыкву встречаем мы в легендах о первоначальном заселении района Ханки; согласно этой легенде, огромные тыквы, выращенные первыми земледельцами, служили им в качестве жилища. Сосуды из тыквы наряду с другими культовыми атрибутами употреблялись дервишами. Наконец, к древним фаллическим культам восходит обычай придавать специфическую форму мелкого вида тыкве — каду.

³⁵ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 282—291.

³⁶ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, стр. 140.

³⁷ Д. Фрезер. Золотая ветвь, ч. IV. М., 1928, стр. 84—85.

³⁸ Ф. Ратцель. Народоведение, т. I, стр. 620.

³⁹ Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 443—444.

⁴⁰ Н. И. Веселовский. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение. ЗВОРАО, т. XXV, СПб., 1921.

⁴¹ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, стр. 172—173.

Таким образом, мы видим, что все зрелищные церемонии, совершаемые на тоях, являются трансформацией древнейших действий, утративших свое первоначальное ритуальное значение. Прообраз этих церемоний у народов первобытной культуры следует видеть в тех тотемистических и магических ритуалах, которые, в частности, являлись составным элементом возрастных посвятительных обрядов.

В силу ряда причин исторического, социально-экономического и географического порядка в некоторых районах Средней Азии реликты первобытнообщинных институтов на протяжении многих столетий находились в состоянии консервации, почему и прислеживаются в этнографическом материале значительно рельефнее, нежели в других местах. С. П. Толстов отмечал длительное сохранение в Хорезме общинно-родовых отношений, базировавшихся на матриархальной основе и сосуществовавших с классовыми отношениями рабовладельческого общества.⁴²

Наличие пережиточных элементов первобытнообщинных институтов в дошедших до нас обычаях и обрядах поэтому не должно удивлять. Сами элаты в целом, в том виде, в каком они в прошлом существовали в Хорезме, восходили генетически к первобытнообщинным институтам. Конечно, это уже были территориальные общины, однако их ядром были группы больших и малых семей, связанные кровным родством, с особыми нормами общинных взаимоотношений, среди которых большое значение имела взаимопомощь во всех ее видах, с руководством группы эшулы и кетхудо, не имевшего отношения к администрации.

Внутренняя жизнь этих общин сохраняла много архаических моментов в области обычаев и обрядов, в том числе пережитков возрастных делений и возрастных инициаций.

На каком-то этапе истории среднеазиатского общества связанная с возрастными группами система инициаций распадалась, теряла свой смысл и в наше время в виде отдельных разрозненных обычаев прослеживается частично в комплексе суннат-той, частично в свадебных обрядах.

Ислам оказал свое влияние на этот комплекс пережитков, придав, в частности, совсем новый смысл обрядам суннат-той. Принесенный им обряд обрезания у народов Средней Азии растворился в локальных обычаях возрастных инициаций, но наделил их новой, мусульманской религиозной окраской.

* * *

Празднество суннат-той ныне еще бытует в тех или иных сходных формах у самых различных народов Средней Азии. Вполне естественно возникает вопрос: имеет ли оно право на дальнейшее существование, подлежит ли по примеру, скажем, свадебной обрядности, переосмыслению, чтобы занять свое место в комплексе новой современной обрядности?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо более широкое всестороннее рассмотрение данного обычая с тех точек зрения, которые выходят за пределы нашей темы. Потребуется прежде всего определить место этого обычая в современном быту городского и сельского населения, характер причин, обуславливающих его живучесть, и дать последним должную оценку с точки зрения соответствия их нормам социалистического общежития, в том числе все более расширяющемуся процессу сближения между нациями и народностями.

Исследованиям подлежат самые различные стороны этого обычая. Среднеазиатский суннат-той до сих пор является событием чрезвычайно обременительным для семьи, особенно среднего достатка, отрицательно

⁴² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 331.

сказывающимся на ее бюджете, надолго выводящим ее из нормального русла.⁴³ Эта сторона вопроса касается не только непроизводительного расходования средств и времени многих людей. Беспокоит наблюдающаяся особенно в последнее время тенденция превратить это семейное событие и расходы, с ним связанные, в своего рода мерило личного благосостояния и положения в обществе, что невольно заставляет вспоминать о каких-то феодально-байских замашках, давно отошедших в область прошлого.

Серьезного рассмотрения требует вопрос о современном идеологическом обосновании суннат-той. Утверждения о том, что этот обычай утерял свой былой смысл, нам представляются не соответствующими действительности. Мусульманская интерпретация этого обычая — приобщение нового адепта к коллективу последователей ислама — за многие столетия господства этой религии у народов Средней Азии глубоко укоренилась в сознании людей и, как показывают наблюдения, не отмерла еще в наши дни.

Нам кажется по меньшей мере опрометчивой существующая в настоящее время тенденция представлять суннат-той как какую-то лишенную былого значения национальную традицию, а также оправдывать данный пережиток гигиеническими соображениями.⁴⁴

В аспекте нашего историко-этнографического разбора обычая суннат-той, преследующего цель выяснения генетических его корней, ответ на поставленный выше вопрос может быть только один — отрицательный.

Давая оценку данному обычаю, мы не отделяем центральный момент празднества, т. е. саму операцию, со всей очевидностью связанную с нормами мусульманской религиозной практики, от совокупности других элементов, слагающих ритуал празднества в целом.

Именно такой подход к вопросу при анализе конкретного материала показал, что суннат-той в прошлом был празднеством общины, характерной своим консерватизмом, патриархальными порядками и реликтами еще более ранних общественных отношений. Это создавало почву для длительного сохранения многих архаических реликтов как социального, так и религиозного порядка: последние не вытекают исключительно лишь из мусульманства, а в значительном большинстве восходят к первобытнообщинным верованиям. Пережитки анимистических представлений, магической практики, тотемизма, веры в сверхъестественную силу, заключенную в людях и предметах (обереги от духов, «дурного глаза» и пр.), — все это пронизывает ритуал суннат-той на всех его этапах, причем — и это надо особенно подчеркнуть — каждое подобное действие не утеряло своего значения и в современном суннат-тое.

Все характерные черты суннат-той, взятые в совокупности, приводят к убеждению, что этот обычай самыми различными своими сторонами целиком принадлежит прошлому и несовместим с социалистической действительностью народов Средней Азии.

Попытки переосмысления этого обычая бесплодны: его невозможно связать ни с днем рождения, ни с наречением имени (хотя защитники

⁴³ Так, в Хорезме 50-х годов считалось довольно обычным пригласить на суннат-той несколько сот гостей, израсходовать полтонны муки на лепешки, 200—300 кг риса на плов, резать бычка и несколько баранов, закупить два-три десятка ящиков водки и вина и т. п.

⁴⁴ Сторонники этой точки зрения намеренно или ненамеренно упускают из вида то обстоятельство, что большинство человечества не совершает обряда обрезания и тем не менее не вымирает от болезней, а также то, что границы распространения этого обряда совпадают именно с территориями религий, узаконивших обрезание, или с зонами былой культурной отсталости народов (Австралия, Африка и др.).

суннат-той пытаются замаскировать его термином «именины»), ни с началом учения в школах.

В связи с этим не следует забывать, что ничто, подобное этому грандиозному поистине торжеству в честь сына, не связано с жизнью девочек и девушек, и это является следствием все той же остаточной патриархальности быта, доставшейся в наследство от дореволюционного прошлого. Единственным реальным обоснованием обычая суннат-той оказывается все тот же мусульманский обряд обрезания. Суннат-той не привлекает к себе должного внимания общественности, достаточно глубокого, чтобы серьезно оценить отрицательное значение этого пережитка.

Хотелось бы, чтобы наша работа явилась началом широкого теоретического разбора этого обычая (конечно, при условии накопления конкретного материала, без которого подлинное исследование невозможно), а некоторые выводы уже сейчас были использованы в практике научно-атеистического воспитания.

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
60	16 снизу	<i>буеча</i>	<i>бузча</i>
82	15 »	дбас	обасы
112	23 сверху	чармагар	чармгар
113	17 »	биш	бигз
124	12 снизу	<i>Зингин хисобландани</i>	<i>Зингил хисобланади</i>
127	8 »	<i>сифитида</i>	<i>сифатида</i>
132	27 сверху	<i>койндик, санком</i>	<i>койидик, санхам</i>
145	23—24 »	этнографической	этнографической
168	9 снизу	арсаринцев	эрсаринцев
235	2 сверху	ром	дом

Р. Я. РАССУДОВА

ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ТРУДА В ОБЩИНАХ НЕКОТОРЫХ РАЙОНОВ ПОЛИВНОГО ЗЕМЛЕДЕЛИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ (КОНЕЦ XIX—НАЧАЛО XX в.)

Важным фактором, отражающим степень сохранения коллективных отношений, является форма организации труда крестьян в сельской территориальной общине. В районах поливного земледелия в одну сельскую общину входил ряд семейно-родственных групп; в зависимости от этнической принадлежности несколько таких групп образовало квартал общины. Отдельная община состояла из 1 или 4—5 кишлаков, сообща содержала различных слуг; она имела выборное управление; единую ирригационную систему — 1 или 3 канала для каждого селения общины; очередность водопользования, определявшего направление земледелия, единство некоторых видов труда, согласованное распределение земельных угодий, культур (Зеравшанская и Кашкадарьинская долины) и одновременность полевых работ в пределах одной общины. В данном сообщении мы останавливаемся на тех областях Средней Азии, где отсутствовали переделы земель в общинах, где установилось подворно-наследственное землевладение, а проникновение товарных культур в полеводство привело к значительному классовому расслоению крестьян. Это 9 административных единиц — волостей: Араванская,¹ Балыкчинская² и Исфаринская,³ расположенные в Ферганской долине; Ниязбекская⁴ в Ташкентской области; Чимбайская,⁵ Вабкентская⁶ и Каракульская,⁷ занимавшие территорию по среднему и нижнему течению Зеравшана; Китабская,⁸ находившаяся в верховьях Кашкадарьи; Ханкинская,⁹ в Хивинском оазисе.

Каждая из указанных волостей по направлению полеводства разделялась на несколько хозяйственных районов. В основном это были зерновой, рисовый и хлопковый районы: во многих местах полеводство сочеталось с садоводством. В соответствии с направлением земледелия в этих районах существовали переложная, паровая и многопольно-огородная системы.

¹ Современный кишлак Средней Азии, вып. VII, Ташкент, 1927.

² Там же, вып. V, Ташкент, 1927.

³ Там же, вып. VI, Ташкент, 1927.

⁴ Там же, вып. I, Ташкент, 1926.

⁵ Там же, вып. IX, Ташкент, 1927.

⁶ Там же, вып. IV, Ташкент, 1926.

⁷ Там же, вып. XI, Ташкент, 1927.

⁸ Там же, вып. III, Ташкент, 1926.

⁹ Там же, вып. II, Ташкент, 1926.

В пределах каждой общины, расположенной в том или ином хозяйственном районе, довольно ясно выявляются различные формы организации труда, зависевшие от недостатка или отсутствия земли, рабочего скота и рабочих рук, а также сельскохозяйственных орудий.

Во всех сельских общинах независимо от направления земледелия одновременно существовали три формы организации труда крестьян: 1) самостоятельный труд одной семьи, использовавшей имевшиеся у нее средства; 2) коллективный труд нескольких крестьян, составлявших различные объединения, чтобы дополнить недостаток в рабочей силе и инвентаре; 3) совместный труд семьи и различных платных работников, возникавший из-за отсутствия или недостатка работников у одних, рабочего скота, инвентаря и земли — у других.

Литературные и полевые материалы показывают, что каждая семья в общине обязательно 1—2 раза в году, а в некоторых районах и чаще объединялась со всеми остальными семьями для чистки и ремонта оросительной системы. Если исключить эти ежегодные ирригационные и некоторые другие общественные работы, то самостоятельный труд одной семьи был распространен в основном среди тех хозяйств, в которых рабочая сила (работник и рабочий скот) и хозяйственный инвентарь соответствовали размерам земли или где имелся избыток рабочего скота, иными словами, среди зажиточных крестьян и середняков. По хозяйственным районам четко прослеживается зависимость направления земледелия и распространенность тех или иных форм труда в одной общине. Хозяйств, самостоятельно вспахивавших свои земли, меньше всего было в садово-рисовых и рисовых районах (волости Исфаринская, Ниязбекская, Китабская, Чимбайская — только северная ее окраина); они составляли примерно 30%,¹⁰ в хлопковых районах (Араванская, Балыкчинская, часть Ниязбекской, Вабкентская, Каракульская волости) — 5—20%,¹¹ в зерновых районах (южная часть Чимбайской, Китабская, Ханкинская волости) — 25—60%.¹² Однако значительное распространение самостоятельной формы труда одной семьи обуславливалось не только главной культурой, но и соотношением всех полевых культур. Поэтому в зерновых районах, где процент самостоятельных хозяйств был особенно высок, такая форма труда применялась в условиях наиболее интенсивного земледелия, приравнивавшегося даже к садово-рисовым (Ханкинская волость). Объясняется это тем, что сложившееся здесь определенное соотношение культур и их сочетание давало возможность крестьянам равномерно распределять труд семьи в своем хозяйстве в течение всего года.

Одновременно в каждой общине существовало несколько форм коллективного труда: 1) объединение двух хозяйств в общине (*супрыга*); 2) объединения, возникавшие между несколькими крестьянами (*ташар*, *алфов*). Причины возникновения объединений и численность людей в них обуславливались видом сельскохозяйственных работ и состоянием хозяйства участников.

Объединение двух хозяйств возникало в результате недостатка рабочего скота в каждом из них, а также изредка — инвентаря. Хотя для пахоты одним орудием требовалось два рабочих вола, большая часть крестьян, в основном бедняки, имела только одного. Такое положение объяснялось не только отсутствием возможности приобретения у крестьян, но и не в малой степени невыгодностью содержания полной упряжки каждым хозяйством. Поэтому два крестьянина или «одалживали»

¹⁰ Там же, вып. VI, стр. 57; вып. III, стр. 87; вып. I, стр. 59; вып. IX, стр. 57.

¹¹ Там же, вып. VII, стр. 50; вып. V, стр. 59; вып. I, стр. 60; вып. IV, стр. 73.

¹² Там же, вып. IX, стр. 57; вып. III, стр. 87; вып. II, стр. 51.

друг у друга недостающий скот или на время пахотного сезона покупали его на паях, а затем продавали. Во всех выпусках «Современного кишлака Средней Азии» объединение двух хозяйств, возникавшее в результате недостатка рабочего скота, обозначается русским термином «супруга»; в этнографической литературе супругу называют *алфов*.¹³ В рассматриваемых районах мы не встречали термин «алфов» в значении «супруга». По нашим материалам, в Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах объединение рабочего скота двумя хозяйствами для совместной пахоты известно как *тегши* «касание, касательство».

Чтобы показать, какие хозяйства в общине вступали в супругу, приведем данные о распределении рабочего скота по социальным категориям в различных хозяйственных районах. Так, в зерновом районе Китабской волости зажиточные имели рабочего скота в 5,4 раза больше, чем бедняки; в рисовом районе — в 15 раз. В среднем по всем хозяйственным районам этой волости 17% хозяйств вовсе не имело скота; 20,2% — только по одному волу; 20,5% хозяйств хотя и владело парой рабочего скота, но пахать ими не могло самостоятельно, так как это были разные животные, не впрягаемые в одну упряжку (вол и лошадь или осел и т. д.),¹⁴ остальные 40% владели тремя и более головами скота.¹⁵ Эти цифры показывают, что не менее 1/5 части крестьян, по-видимому, должно было вступать в супругу. Если же учесть, что у многих хозяйств не было полной упряжки, то примерно половина хозяйств в общине объединялась в супругу. Хотя в других районах эта форма организации труда не была столь распространена, тем не менее она всюду преобладала над другими формами.

Как правило, крестьяне без рабочего скота и незначительная часть тех, у которых было по одному упряжному животному, — малоземельные бедняки. Две, реже одну или три головы скота имели более обеспеченные крестьяне, относившиеся к середнякам. В зажиточных хозяйствах было в основном по три и более упряжных животных, а иногда только одна пара рабочих волон.¹⁶

Таким образом, супругу использовали все социальные категории, однако степень распространенности этой формы труда была различна в разных социальных группах. Приведем следующие данные, характеризующие хозяйства (в %), обрабатывающие пашни супругой:

Волости	Бедняки	Середняки	Зажиточные	В среднем
Балыкчинская	1.5	6.1	7	4.8
Араванская	1.5	15	5	7.1
Исфаринская	5	21	13	13
Ханкинская	27.6	43	36	35.5
Чимбайская	59.4	70.5	34.5	54

Эти цифры наглядно убеждают, что во всех районах к супруге прибегали больше всего середняки, затем — зажиточные и меньше всего — бедняки. Исключение представляет зерновой район, расположенный

¹³ Таджики Каратегина и Дарваза, вып. I. Душанбе, 1966, стр. 68, 322; Народы Средней Азии и Казахстана, вып. I, М., 1962, стр. 705.

¹⁴ Иногда встречалась упряжка из двух разных животных, однако это явление не считалось нормальным; оно практиковалось редко, так как вредило животным и не давало должного эффекта. Поэтому хозяйства с одной упряжкой, состоявшей из разных животных, вступали в супругу.

¹⁵ Современный кишлак Средней Азии, вып. III, стр. 53, 74, 85.

¹⁶ Там же, вып. II, стр. 50.

в Чимбайской волости. Здесь особенно высок был процент хозяйств, обрабатывавших свои земли супрягой (54%), тогда как в других районах такие хозяйства составляли от 4,8 до 35%.¹⁷ Кроме того, если в других местах супряга была распространена среди середняков, а затем среди зажиточных, то в Чимбайском зерновом районе — среди середняков и бедняков.¹⁸

Наряду с объединением двух крестьян в общинах хозяйственная связь устанавливалась между несколькими крестьянами общины, которые объединялись не только потому, что не хватало рабочего скота, но и в результате недостатка рабочих рук и хозяйственного инвентаря. Эта форма коллективного труда известна и в литературе, и среди местного населения под терминами *хашар* и *алгов*.¹⁹ Обе формы труда возникали в результате любой из указанных причин и по этим условиям они не отличались друг от друга. Экономисты, обследовавшие рассматриваемые нами районы, считают, что коллективная помощь хашар оказывалась крестьянину безвозмездно, а за помощь в виде алгов требовалась отработка. В действительности же, как показывают наши полевые материалы, необходимо было отработать за оказанную коллективом помощь каждому и при хашар, и при алгов. Различие заключалось во времени взаимных расчетов. При так называемом безвозмездном хашар помощь оплачивалась не в том же хозяйственном году и не всегда в той же форме, т. е. на полевых работах. Чаще всего крестьянин, создавший хашар, приходил на помощь другим на следующий год, во всяком случае через продолжительное время, но и тогда он помогал им не только на полевых работах; его могли пригласить на возведение стен строящегося дома, на организацию свадебных церемоний, отнимавших

¹⁷ Там же, вып. V, стр. 38; вып. VII, стр. 50; вып. VI, стр. 57; вып. II, стр. 51.

¹⁸ Там же, вып. IX, стр. 57.

¹⁹ *Хашар* 'добровольная общественная взаимопомощь' (Узбекско-русский словарь. Под ред. С. Ф. Акабиров. М., 1959, стр. 655; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. II. [Душанбе], 1958, стр. 58, 108; Народы Средней Азии и Казахстана, вып. II, М., 1963, стр. 731; Таджики Каратегина и Дарваза, вып. I. Душанбе, стр. 40, 114, 177, 208, 221). Термин «алгов» («альгау») определяется часто как *супряга* взаимный обмен скотом между двумя хозяйствами' (Узбекско-русский словарь, стр. 32; Таджикско-русский словарь. Ред. Е. Э. Бертельс, М., 1954, стр. 24; см. также: здесь, стр. 276, прим. 14). О. Б. Джамалов, давая отдельно определение алгау и супряги, по-видимому, также не считает их идентичными. Отличие алгау и супряги автор усматривает в различии социальной среды, где они были распространены. Однако, как показывают вышеприведенные материалы, как хашаром, так и алгов, хотя и в различной мере, но пользовались крестьяне всех социальных категорий (О. Б. Джамалов. Социально-экономические предпосылки сплошной коллективизации сельского хозяйства в Узбекистане. Ташкент, 1950, стр. 43—44, 86). Однако имеется немало данных, говорящих не только о широкой распространенности слова «алгов», но и дающих ему несколько иное определение. Так, киргизы термином «алгоо» («алгов») обозначают не только предоставление скота друг другу на основе взаимной помощи, но и оказание помощи своим трудом (Киргизско-русский словарь, сост. К. К. Юдахин. М., 1965, стр. 47; Народы Средней Азии и Казахстана, вып. II, стр. 709). Таджики долины Хуф (Памир) алгов называли и объединение 2 хозяйств для запашки, и объединение нескольких хозяйств. Необходимость большого коллектива объяснялась полным отсутствием рабочего скота у одних, и работников — у других, в то время как при запашке одновременно должно было работать 3—4 человека, каждый из которых выполнял различную работу (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. II, стр. 58, 62). Экономисты, описавшие сельское хозяйство в сериях выпусков «Современный кишлак Средней Азии», четко различают 3 формы коллективных трудовых объединений — супрягу, хашар и алгов. При этом они разделяют алгов на «альгау скотом» и «альгау трудом». Как показывают наши материалы, в первом случае объединялось несколько хозяйств, одни из которых имели только скот, другие — только рабочую силу. Во втором случае объединение вызывалось недостатком лишь рабочих. Соответственно этому «альгау скотом» возникал весной, осенью при пахоте и севе яровых и озимых культур; «альгау трудом» было необходимо в течение лета для выполнения всех ручных работ в поле, огороде и в садах.

много времени и сил, и т. д. За коллективную помощь в форме алгов крестьянин обязан был помочь всем участникам в том же году и именно на полевых работах. Как определяют сами крестьяне Ферганы, Зеравшана и Кашкадарьи, алгов — это *шарт*, *фарз* 'обязательство, долг этого года'.

К этим двум разновидностям коллективного труда крестьяне обращались меньше, чем к супряге. Процент хозяйств, объединявшихся на хашар и алгов в хлопковых районах колебался в пределах 14—16%, в рисоводческих и садовых — 15—22, в зерновых районах такие хозяйства составляли около 15%. При этом в зерновых и хлопковых районах на условиях алгов крестьяне объединялись меньше, чем на условиях хашар. Так, например, в хлопковых районах Балыкчинской волости к алгов обращались 5% хозяйств, к хашар — 8%, в Ханкинской волости — соответственно 5.1 и 10.1% хозяйств.²⁰ В садово-рисоводческих районах, наоборот, больше был распространен алгов, т. е. здесь участники обязывались рассчитываться друг с другом в течение одного сельскохозяйственного года и в одной и той же форме — на полевых работах. Распространенность той или иной формы труда по хозяйственным районам показывает, что в условиях интенсивного земледелия требовалось четкое и быстрое регулирование трудовых связей между хозяйствами-участниками, в районах же менее интенсивного земледелия трудовые отношения не имели особой строгости во времени и формах расчетов.

Все формы коллективного труда были организационно устойчивы, что выражалось в постоянстве состава участников каждой группы, в принадлежности их к одной и той же территориальной сельской общине и даже одному кварталу общины. При получении, например, рабочего скота на условиях супряги, хашар, алгов учитывались в первую очередь родственные связи, затем соседство: земли в поле и домов в кишлаках.

Обычно соседское право в кишлаке использовалось при отсутствии первых двух возможностей. Но если соседи относились к разным социальным категориям, то бедняк непременно использовал свое право соседа по дому; последнее обстоятельство в отличие от двух других давало бедняку возможность получать скот на строго ограниченное время — только на один день. В Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах ближайшие родственники (по мужской линии) селились рядом, полевые земли их также располагались вместе. Таким образом, эти условия — родство, земельное соседство и соседство в кишлаках, влиявшие на состав участников коллективной помощи, — сосуществовали здесь одновременно. Подобное положение объяснялось тем, что в этих областях земля позднее стала предметом купли-продажи в меньшей степени, чем в других районах. Поэтому здесь оказалось менее нарушенным существовавшее прежде соответствие родственного соседства в кишлаках с земельным соседством в полях. Трудовой коллектив в общинах этих долин был настолько постоянным, что в его пределах осуществлялась и супряга, и хашар, и алгов. Такой коллектив из своей среды выбирал одного руководителя, ведавшего организацией труда внутри своей группы и представлявшего его перед общиной и властями. Возделывавшаяся площадь этого коллектива являлась единицей измерения земли и основой для исчисления поземельного налога, а также для выставления рабочих на общественные ирригационные работы, а в низовьях Амударьи — и для снаряжения конного воина (у каракалпаков и туркмен). Исходя из этой площади определяли и долю воды, выделявшейся на кишлак в период установления очередности ее распределе-

²⁰ Современный кишлак Средней Азии, вып. I, стр. 38; вып. VIII, стр. 50; вып. IX, стр. 60; вып. III, стр. 51; вып. VI, стр. 57; вып. IV, стр. 73 (для Ханкинской волости средние цифры по трем социальным группам крестьян и по формам труда выведены нами из материалов, данных по кишлакам и посевным группам).

ния. Каждая такая группа имела и свое обозначение: *кош* (*қуш*) (в Зеравшанской долине),²¹ *кош*, *чек* (в Ташкентском оазисе, вокруг Чимкента),²² *кош*, *пайкал*, *чат* (в долине Кашкадарьи),²³ *атлык* (*биратлык*), *джабди*²⁴ (в низовьях р. Амударьи).²⁵

Из всех описанных выше форм организация труда в общинах Зеравшана, Кашкадарьи и низовья Амударьи, в Ферганской долине сохранялась лишь необходимостью объединения крестьян для совместного труда. Здесь сами коллективы не были столь устойчивы, состав их нередко менялся, хотя основное ядро оставалось более или менее постоянным. Эти группы не выступали в качестве каких-либо единиц, лишь в некоторых районах (например, в Араванской волости) при недостатке воды несколько малоземельных крестьян объединялось в одну поливную группу водопользователей. По-видимому, вследствие слабости организационных связей между крестьянами в Фергане не употребляли и термина для обозначения трудовых групп, возникавших в различное время

²¹ *Қуш* (*кош*, *кош жукуз*) 'пара вообще, пара волов'. Этот термин широко был известен и как «жуфт гав» (Л. Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. II, СПб., 1874, стр. 82, 478; Узбекско-русский словарь, стр. 160, 368). Кош обозначал земельную площадь, обрабатывавшуюся парой волов за день, за сезон, размер которой составляет от 8 до 12 га (Л. Н. Соболев. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе с приложением списка населенных мест. ЗРГООС, т. IV, СПб., 1874, стр. 625; П. П. Иванов. Хозяйство джуббарских шейхов. М.—Л., 1954, стр. 10—11; Р. Н. Набиев. Новые документальные материалы к изучению феодального института «суюргал» в Фергане XVI—XVII вв. ИАН УзССР, сер. общ. наук, 3, Ташкент, 1959, стр. 29). Однако в среднеазиатских условиях пара волов не могла вспахать такую площадь земли и нормой пахоты за весенний сезон посева злаковых считалось 4—5 га (в Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах). В других районах учитывали лишь дневную норму работы воловьей упряжки, равной $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{3}$ га. Как установлено нами, участок, равный 8—10 га в долинах Зеравшана и Кашкадарьи (верховья), являлся общей земельной площадью группы крестьян, известной также под термином «кош» (В. Л. Вяткин. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1215—1217 (1800—803) годов. Изв. Среднеаз. отд. РГО, т. XVIII, Ташкент, 1928, стр. 17—18).

²² *Чек* (*чик*, *чак*) 'межа, граница, предел (земли и времени)', 'жребий участка передельщиков земель' (Л. Будагов. Сравнительный словарь..., т. II, стр. 507; Узбекско-русский словарь, стр. 518; Материалы по изучению хозяйства оседлого туземного населения в Туркестанском крае. Сартовское хозяйство в Чимкентском уезде Сырдарьинской области. Ташкент, 1912, стр. 70—76; Ф. А. Азадаев. Ташкент во второй половине XIX в. Ташкент, 1959, стр. 178—179).

²³ *Пайкал* — название передельщиков участков общинных земель, групп хозяйств и суточной очереди пользования водой (В. В. Бартольд. К истории орошения Туркестана. Соч., т. III, 1965, стр. 109; В. А. Полозов. Узбекское общинное землепользование в Ширабадской долине и Каршинской степи УзССР. Народное хозяйство Средней Азии, 1925, № 7; К. Ш. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 61—64). *Чат* 'угол, край, сторона' (Л. Будагов. Сравнительный словарь..., т. II, стр. 453). В верховьях р. Кашкадарьи, в Шахрисабзском-Китабском районах так называли все земельные участки, расположенные по одной стороне оросительного канала, и группу хозяйств, владельцев этих участков.

²⁴ *Атлык* 'участок земли, выделявшийся воину' (Народы Средней Азии и Казахстана, вып. II, стр. 709). В низовьях Амударьи среди каракалпачков атлыком называли низшую податную единицу, состоявшую из 10—12 хозяйств (Б. В. Андрианов. Этническая территория каракалпачков в северном Хорезме (XVIII—XIX вв.). ТХАЭ, т. III, М., 1958, стр. 78—79, 81; Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпачков. Родо-племенная структура и расселение в XIX—начале XX в. ТИЭ, т. IX, М.—Л., 1950, стр. 77) или из 5 семей (Документы хивинских ханов по истории и этнографии каракалпачков, сост. Ю. Э. Брегель. М., 1967, стр. 305—307). *Джабди* обозначал самую мелкую территориальную общину водопользователей (Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957, стр. 263—264). По-видимому, термин «джабди» является производным от *джаб* (*яб*, *ял*), что означает 'искусственно проведенный канал' (Л. Будагов. Сравнительный словарь..., т. II, стр. 318; Я. Г. Гулямов. История орошения..., стр. 243).

²⁵ Современный кишлак Средней Азии, вып. I, стр. 89.

года по тем или иным обстоятельствам. Несмотря на отсутствие организационной спаянности крестьян в группы, необходимость совместных работ в Фергане сохранялась не в меньшей степени, чем во многих других районах. В соответствии с этим и здесь продолжали бытовать термины, обозначающие совместный труд крестьян, и в большинстве случаев они были аналогичны широко известным во многих местах терминам *«хашар»* и *«алгов»*.

Время и продолжительность работы крестьянских объединений на хашар и алгов обуславливались сезонностью земледельческих работ. Зимой, с октября-ноября до марта, крестьяне и их рабочий скот были почти свободны от полевых работ, а если таковые и имелись, то их выполняли индивидуально или только своей семьей. Исключение составляла пахота, для чего, как уже говорилось выше, крестьяне вступали в супругу. Но уже с марта, а в некоторых местах с апреля и до сентября-октября крестьяне трудились без отдыха — по 12 час. в день. Так, в марте-апреле поливали пшеницу (озимую), вспахивали и бороновали земли под новые посевы, вывозили удобрение, сеяли хлопок; в мае окучивали хлопок, поливали рис; в июне жали и молотили хлеба, окучивали и поливали хлопок; в августе-сентябре собирали хлопок, жали и молотили рис, готовили землю под озимые культуры, обрабатывали пар. В такие периоды хозяйства были вынуждены объединяться в различные коллективы, так как даже самая напряженная работа крестьян самостоятельно одной семьей оказывалась недостаточной, чтобы вовремя выполнить все необходимое по полеводству.

Трудовые связи возникали при выращивании всех культур: хлопчатника, риса, джугары (сорго), пшеницы, реже — огородных и бахчевых. Причем по мере возрастания интенсивности культур увеличивалось как число людей в группах, так и время их совместных работ. В результате крестьяне объединялись больше всего при возделывании риса, затем хлопчатника и меньше всего — пшеницы. Например, в Ниязбекской волости коллективно крестьяне выращивали 161.69 га риса, 129.51 хлопка и 25.29 га пшеницы. Из полевых культур совместными силами обрабатывали в основном бахчевые, и здесь использовали больше труд людей, чем рабочего скота. В общей сложности коллективные формы труда хашар и алгов крестьяне организовывали в течение 7—8 месяцев, а сумма всех дней совместных работ достигала 3 месяцев. В среднем каждое хозяйство объединялось с другими, например, на условиях алгов в течение 15 дней. Однако в действительности продолжительность таких работ была самой различной у разных хозяйств, и она колебалась от 2—4 до 6—8 дней.²⁶ Сравнение продолжительности работ показывает, что на условиях алгов крестьяне работали часто, но недолго, хашар же организовывался редко, но был продолжительнее алгов.²⁷

В отличие от супруги на работы хашар и алгов объединялись в первую очередь бедняки и значительно меньше середняки; участие в них зажиточных являлось исключением. Так, в Балыкчинской волости из 507 хозяйств участвовало в хашар 6, в алгов 1 хозяйство; в Араванской волости из 641 хозяйства только 3 работали на условиях алгов, в Исфаринской волости 1 хозяйство использовало труд крестьян в форме хашар, 2 — в форме алгов (всего здесь было 443 хозяйства). В Чимбайской волости, где насчитывалось 407 хозяйств, 2 хозяйства организовали хашар, 3 — алгов.²⁸ Если принять средний размер селений Балыкчинской волости по 50 хозяйств, то получается, что зажиточных хозяйств, пользовавшихся содействием общинников, не было в 70% селений.

²⁶ Там же, вып. I, стр. 99.

²⁷ Там же, вып. IV, стр. 118.

²⁸ Там же, вып. VI, VII, IX.

Участники совместного труда в период летних сельскохозяйственных работ не получали оплату ни из урожая, ни деньгами; организаторы хашар и алгов только кормили их, а затем и сами трудились у них в разное время.

В рассматриваемых районах существовала еще одна форма организации труда крестьян — ведение хозяйства с помощью платной рабочей силы. Наем работника, аренда земли, а вместе с ней получение скота и инвентаря существовали почти во всех хозяйственных районах, и к ним прибегали крестьяне, находившиеся в различном экономическом положении. Однако наем рабочей силы, как и сдача-аренда земли, имел различную основу, что накладывало и определенный отпечаток на эту форму труда при применении ее разными категориями крестьян. Обычно бедняки могли нанимать работника редко и на очень короткое время. Они вступали в различные формы коллективного труда, в основном хашар и алгов, меньше объединялись в супругу.

Наемный труд в различных его видах использовался большей частью зажиточными хозяйствами. Причем к найму они прибегали не только вследствие агротехнических и водных условий, как бедняки. Основной причиной ведения хозяйства с помощью чужой силы за плату являлось несоответствие размеров земли и труда. Зажиточные крестьяне владели значительными земельными наделами, в их хозяйствах сосредоточивался и рабочий скот. Так, даже в условиях малоземельной Ферганской долины наделами от 4 до 25 га владело до 14,6% хозяйств, в то время как владельцы до 1 га составляли от 32,8 до 60,1%.²⁹ Эти данные показывают, что зажиточные нуждались в постоянной рабочей силе, бедняки в дополнительной земле, так как их наделы не обеспечивали прожиточного минимума. Поэтому последние арендовали землю у зажиточных на различных издольных условиях.

Мы не касаемся здесь специфики арендных отношений в различных долинах. Отметим лишь, что они были развиты сильнее в Ферганской и Ташкентской областях, чем в Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах.³⁰ Хозяйства, получавшие землю, а вместе с ней скот и инвентарь, т. е. арендаторы (например, в Араванской волости таковыми хозяйствами являлись 99 из 112), одновременно выступали как работники сдатчиков земли. Иными словами, сдатчики земли или зажиточные вели свое хозяйство с помощью платной рабочей силы; своим арендаторам они давали натурой из части урожая.

Одной из важных основ организации труда служит соотношение культур, возделывавшихся на разных землях зажиточных: на сданной работнику и оставленной у себя. Землевладелец требует от работника на сданной ему земле посева интенсивных культур; оставленную же у себя он занимает большей частью продовольственными культурами, в основном пшеницей. Как уже говорилось, крестьяне объединялись в различные коллективы для возделывания большей частью интенсивных трудоемких культур. Из соотношения растений на различных землях зажиточных мы видим, что бедняки объединялись в трудовые коллективы не только на своих, но и на арендованных землях. Таким образом, можно сказать, что и зажиточные использовали коллективный труд общинников, но опосредовано, через своих работников-арендаторов. Кроме

²⁹ Материалы Всероссийских сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920 гг., вып. II. Самарканд, 1925, табл. 3.

³⁰ В Ферганской долине землю арендовали от 10,3 до 19,6% хозяйств, сдавали — от 15,1 до 25,5% хозяйств; в Зеравшанской долине эти данные соответственно колебались от 0,1 до 3,6% и от 0,2 до 6,1% (Материалы Всероссийских сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920 гг., вып. I. Самарканд, 1924, табл. 2, стр. 61, 65, 73, 77; вып. II, табл. 2, стр. 35, 41, 47).

того, зажиточные в напряженные периоды привлекали наемных рабочих: поденщиков, реже сдельных и других краткосрочных работников. Такие рабочие использовались зажиточными только на своей, не сданной в аренду земле; эти рабочие не вступали в какие-либо трудовые объединения с общинниками, местными крестьянами. Привлечение дополнительно наемных поденщиков или сдельных работников обуславливалось агротехникой выращиваемых культур; например, в течение 3—4 дней необходимо провести окучивание джугары или хлопка, иначе земля настолько затвердеет, что обработка окажется не только бесполезной, но вредной и даже невозможной. Для размягчения почвы не было воды, которая, как известно, распределялась по строгой очередности не только между хозяйствами, но и между отдельными селениями, к тому же лишний полив вредил растениям. Поэтому все полевые работы должны были выполняться в строго определенные сроки и всеми крестьянами одновременно в пределах данной общины. Иногда крестьяне нуждались в дополнительной помощи и привлекали наемных рабочих со стороны. Однако такой труд оплачивался особенно высоко, и многие крестьяне не имели возможности пользоваться им. Так, в одном из районов с интенсивно развитым земледелием, Исфаре, где рисоводство и хлопководство сочетались с садоводством и где социальная дифференциация земледельцев была довольно резкой, к найму труда обращалось более $\frac{3}{5}$ зажиточных, $\frac{2}{5}$ середняков и только $\frac{1}{5}$ бедняков.³¹

Среди всех рассматриваемых районов Ханкинская волость занимает особое место. В этом районе, имевшем хлопково-зерновое направление интенсивного земледелия, почти полностью отсутствовал наем рабочей силы и чрезвычайно слабо была развита аренда земли. Кроме того, и в различные трудовые объединения крестьяне вступали здесь значительно меньше, чем в других районах; причем основой редких объединений крестьян в Ханкинской волости являлся недостаток или отсутствие скота, хозяйственного инвентаря. Одна из причин подобного положения кроется в организации полеводства ханкинских крестьян. В этом районе на основе многовекового опыта крестьяне вырабатывали такие соотношения и сочетания культур, которые давали возможность им вести свое хозяйство самостоятельно силами только своей семьи, не прибегая к помощи других общинников и тем более не привлекая наемный труд.

На основании всего изложенного можно заключить следующее:

1. Коллективные формы труда преобладали повсеместно и среди большей части общинников. Размер и формы труда определялись интересами общины в целом и отдельных ее подразделений. Сельская община в конце XIX—начале XX в. сохраняла свое единство лишь в весьма ограниченной, хотя и важной сфере хозяйства — в организации и поддержании ирригационной системы, представлявшей интерес для всей общины.

2. Различные формы труда, довольно четко отражавшие состояние хозяйства, социальную дифференциацию крестьян-общинников обуславливались положением и интересами отдельных групп общины.

3. Рассмотрение форм труда в связи с направлением полеводства, распределением земли и рабочего скота позволяет проследить некоторые причины разложения общины и общинных отношений.

³¹ Современный кишлак Средней Азии, вып. VI, стр. 53.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— Вестник древней истории.
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека имени М. Е. Салтыкова-Щедрина.
ГМЭ	— Государственный музей этнографии.
ГЭ	— Государственный Эрмитаж.
ЗВОРАО	— Записки Восточного отделения Русского археологического общества.
ЗИВАН	— Записки Института востоковедения АН СССР.
ЗРГО	— Записки Русского географического общества по общей этнографии.
ЗРГООС	— Записки Русского географического общества по отделу статистики.
ИАИ	— Известия АН СССР.
ИВАН	— Институт востоковедения АН СССР.
КСИВ	— Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии.
МАЗ	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР.
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР.
МХЭ	— Материалы Хорезмской экспедиции.
ОНУ	— Общественные науки в Узбекистане.
РГО	— Русское географическое общество.
СА	— Советская археология.
САГУ	— Среднеазиатский государственный университет.
СЭ	— Советская этнография.
СЭС	— Среднеазиатский этнографический сборник.
ТАН	— Труды АН СССР.
ТВ	— Туркестанские ведомости.
ТГЭ	— Труды Государственного Эрмитажа.
ТИВ	— Труды Института востоковедения АН СССР.
ТИАИ	— Труды Историко-археологического института АН СССР.
ТИИАЭ	— Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР.
ТИИА	— Труды Института истории и археологии АН УзССР.
ТИЭ	— Труды Института этнографии АН СССР.
ТФАН	— Таджикский филиал АН СССР.
ТХАЭЭ	— Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции.
УФАН	СССР — Узбекский филиал АН СССР.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
<i>Н. П. Лобачева.</i> Очерк культуры и быта колхозников — освоителей Кызылкумов (По материалам колхоза им. М. Горького Турткульского района КК АССР)	3
<i>Ф. Д. Люшкевич.</i> Этнографическая группа прои	36
<i>И. М. Джаббаров.</i> Ремесло узбеков южного Хорезма в конце XIX—начале XX в. (Историко-этнографический очерк)	72
<i>О. А. Сузарева.</i> К вопросу о литье металлов в средней Азии	147
<i>А. С. Морозова.</i> Туркменская одежда второй половины XIX—начала XX в.	168
<i>А. Л. Троицкая.</i> Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана	224
<i>Г. П. Снесарев.</i> К вопросу о происхождении праздника суннат-той в его среднеазиатском варианте	256
<i>Р. Я. Рассудова.</i> Формы организации труда в общинах некоторых районов поливного земледелия Средней Азии (конец XIX—начала XX в.)	274
Список сокращений	283

ЗАНЯТИЯ И БЫТ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ (Среднеазиатский этнографический сборник, III)

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор издательства Л. А. Карпова. Технический редактор Г. А. Бессонова
Корректоры М. А. Горилас, О. И. Иващенко и Г. И. Яковлева

Сдано в набор 1/III 1971 г. Подписано к печати 25/VI 1971 г. Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Печ. л. 17³/₄ + 1 вкл. (1/8 печ. л.) = 25,02 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 25,22. Изд. № 4150. Тип. зак. № 950. М-10579. Тираж 1850. Бумага № 2. Цена 1 р. 67 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука». Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12