



N. N. MIKLUKHO-MAKLAY INSTITUTE
OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

CULTURE OF THE PEOPLES OF CENTRAL ASIA

History and Modernity

Edited by Nadezhda Dubova,
Leili Dodykhudoeva and Ruslan Muradov

MOSCOW
2025

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

КУЛЬТУРА НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

история и современность

Под редакцией Н. А. Дубовой,
Л. Р. Додыхудоевой, Р. Г. Мурадова

МОСКВА
2025

УДК 39
ББК 63.5

Рецензенты
к.и.н. Е.Г. Царева
к.и.н. Х.-Д. Курбанов
к.и.н. Т.С. Каландров

K90

Культура народов Средней Азии: история и современность / ред. Н.А. Дубова (отв. ред.), Л.Р. Додыхудоева, Р.Г. Мурадов / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Старый сад, 2025 - 392 с.

ISBN 978-5-89930-180-3

DOI 10/33876-978-5-89930-180-3-1-392

Представленное вниманию читателей издание является сборником статей, написанных на основании докладов секции № 18 «Этнография / этнология населения современной Центральной Азии», работавшей на XV Конгрессе антропологов и этнологов России (2023 г., г. Санкт-Петербург) и Международной конференции «Традиционная культура народов Средней Азии: история и современность», состоявшейся на площадке Центра восточной литературы Российской государственной библиотеки (17 ноября 2023 г., г. Москва). Книга включает тексты, посвященные различным аспектам культуры, этнологии и антропологии современных народов, населяющих территорию Центральной Азии, а также историографии этнографических исследований. Уделено внимание и томам фундаментальной серии ИЭА РАН «Народы и культуры», посвященным казахам, кыргызам, таджикам, туркменам и узбекам. В сборнике публикуются и работы тех коллег, которые не смогли по объективным причинам приехать в Москву и сделали свои доклады онлайн. Статьи представлены ведущими учеными из различных научных центров и музеев России, Казахстана, Таджикистана, Туркменистана, США, Узбекистана и Южной Осетии.

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENT

ПРЕДИСЛОВИЕ. Несколько слов о научных форумах, посвященных обсуждению вопросов, связанных с изучением современной культуры народов Средней Азии	
THE PREFACE. A few words about scientific forums dedicated to discussing issues related to the study of modern culture of the peoples of Central Asia	9

Раздел 1.

О ТОМАХ СЕРИИ «НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ» И ОБЩИХ ВОПРОСАХ ЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Section 1.

ON THE VOLUMES OF THE SERIES “PEOPLES AND CULTURES” AND GENERAL ISSUES OF ETHNIC INTERACTION

Миссонова Л.И. Фундаментальная энциклопедическая серия “Народы и культуры”: народы Центральной Азии	
Missonova Liudmila I. Fundamental Encyclopedic Series “Peoples and Cultures”: the Peoples of Central Asia	20
Наумова О.Б. Том «Казахи»: формирование визуального контента	
Naumova Olga B. Volume “The Kazakhs”: the Formation of Visual Content	32
Дубова Н.А. Тома «Туркмены» и «Таджики»	
Dubova Nadezhda A. Volumes “Turkmens” and “Tajiks”	47
Могунова М. В. Этнические среды в Северо-Казахстанской области Республики Казахстан	
Mogunova Marina V. Ethnic Environments in the North Kazakhstan Region of the Republic of Kazakhstan	62

Раздел 2.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Section 2.

HISTORIOGRAPHICAL RESEARCH

Додыхудоева Л.Р. Архивные материалы в исследовании бесписьменных языков и представляемых ими культур: на примере данных М.С. Андреева и А.А. Семенова о детях в семье	
Dodykhudoeva Leyli R. Archives and their Data in the Study of Unwritten Languages and the Cultures they Represent: Children within the Family and Methods of their Socialization	80

Додхудоева Л.Н., Туйчиева С. Трансформация гендерного порядка в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана (архивные фотодокументы XX века)	
Dodkhudoeva Larisa N., Tuychieva Surayo N. The Transformation of the Gender Order in Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous Region) of Tajikistan (Archival Photo-Documents of the 20th Century)	101

Ашурмадова Т.К. История Музея этнографии им. М.С. Андреева национальной академии наук Таджикистана	
Ashurmadova Tutiniso K. History of the M.S. Andreev Ethnographic History of the M.S. Andreev Ethnographic Museum of the National Academy of Sciences of Tajikistan	118

Мадамиджанова З.М. Вклад И. Мухиддинова в развитие советской таджикской этнографической школы	
Madamidzhanova Zukhra M. Contribution of I. Mukhiddinov to the Evolution of the Soviet Tajik Ethnographic School	126

Раздел 3. ИСТОРИЧЕСКИЕ, ИСКУССТВОВЕДЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Section 3. HISTORICAL, ART HISTORY AND ETHNOGRAPHIC RESEAR

Аюбов А.Р. Предки современного таджикского населения предгорных и горных селений Туркестанского хребта	
Ayubov Abdusalom R. Ancestors of the Modern Tajik Population of the Foothills and Mountain Villages of the Turkestan Ridge	136

Бобоев М. Образ женщины в скульптуре Таджикистана XX – начала XXI веков	
Boboev Makhmud. The Image of Woman in the Sculpture of Tajikistan in the 20th early 21th Centuries	148

Боймуродова З.К. Произведения выдающихся русских художников в коллекциях Национального музея и их значении в развитии изобразительного искусства в Таджикистане	
Boymurodova Zulola K. The Works of Outstanding Russian Artists in the Collections of the National Museum and their Importance for the Development of Fine Arts in Tajikistan	165

Исамитдинов Ж.Б. О классификациях народных ремесел таджиков	
Isamitdinov Jorabek B. On the Classification of Tajik Folk Crafts	182

Додхудоева Л.Н. Боборахим Саидов – мастер мерцающей алочи из Каратага	
Dodkhudoeva Larisa N. Boborakhim Saidov – a Master of the Glimmering Alocha from Karatag	197
Додыхудоева Л.Р. Календарные даты и традиционные приемы их определения в Горно-Бадахшанской автономной области: этнолингвистический анализ	
Dodykhudoeva Leyli R. Calendar Dates and their Traditional Verification in the Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous Region): an Ethnolinguistic Analysis	208
Дубова Н.А., Никифоров М.Г., Антонова Н. А., Кадырбекова Т.К., Стафёрова М. К. Реликты астрономических знаний народов Средней Азии	
Dubova Nadezhda A., Nikiforov Michail G., Kadyrbekova Tolkunai K., Antonova Natalia A., Staferova Maria K. Astronomical Knowledge and Related Traditions of the Agricultural and Pastoral Population of Central Asia According to Ethnographic Data	227
Ситнянский Г.Ю. Обычай баад в Афганистане: грозит ли он Центральной Азии и России?	
Sitnyansky Georgij Yu. The Custom of Baad in Afghanistan: Does it Threaten Central Asia and Russia?	256
Керанс Д. Проблемы изучения народной агротехнической культуры, на примере черноземной России	
Kerans David. Problems of Peasant Agrotechnical Culture: An Examination of Black-Earth Russia	262

Раздел 4. ОБРЯДЫ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ, КАЗАХСТАНА И КАВКАЗА

Section 4. RITUALS OF THE PEOPLES OF CENTRAL ASIA, KAZAKHSTAN AND THE CAUCASUS

Демидов С. М. Как суфийский зикр стал народным танцем	
Demidov Sergej M. How Sufi Zikr Became a Folk Dance	272
Мурадов Р.Г. Гипертрофированный кенотаф в народном исламе	
Muradov Ruslan G. The Hypertrophied Cenotaph in Folk Islam	279
Сопиев А.О. Оформление свадебной процессии у туркмен	

Sopiev Allanazar O. Design of a Wedding Procession of Turkmens: Traditions and the Present	307
Парастаева И.И. Гадание на бараньей лопатке (уәны фәрсын) Parastaeva Irma I. Fortune-Telling on the Sheep Shoulder (<i>uæna færsyn</i>)	353
Саидова Б.Х. Обряды и обычаи, связанные с народной одеждой таджиков, ее функциональность и гендерные отличия Saidova Bibirajab Kh. Rituals and Customs Related to Tajik Folk Clothing, its Functionality and Gender Differences	358
Жуманиёзова М.Т. Подходы к вопросу о «тайных знаниях» этномедицины в этнологии Узбекистана Zhumaniyozova Mamlakat T. Approaches to the Question about “Secret Knowledge” of Folk Medicine in Ethnology of Uzbekistan	371
Abstracts	380
Наши авторы / Our Authors	387
Список сокращений / List of abbreviations	391

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несколько слов о научных форумах, посвященных обсуждению вопросов, связанных с изучением современной культуры народов Средней Азии

В данном сборнике мы публикуем материалы по этнографии и историографии этнографических исследований, чем пытаемся заполнить образовавшуюся уже много лет назад лауну обширных этнографических работ, которые имели место в середине XX в. Этой же задаче служат организационные усилия проведения научных конференций разного уровня Института этнологии и антропологии им Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Таджикистана и отдельных исследователей из разных стран Средней/Центральной Азии и Кавказа, заинтересованных в продолжении таких работ.

К сожалению, после некоторого подъема научного сотрудничества в начале 2000-х годов, сейчас можно наблюдать все большую локализацию и самих исследований, и научных форумов. Иными словами, все больше внимания специалисты уделяют изучению проблем в своей стране, как современных, так и относящихся к другим историческим эпохам. Понимая как важно межкультурное, межнациональное взаимодействие народов разных регионов и стран, прекрасные плоды которого нам демонстрирует прошлое на всех континентах, мы, инициаторы ряда научных специализированных форумов по этнографии, антропологии, археологии, и постарались организовать несколько таких международных конференций, посвященных современным исследованиям культуры

народов Средней Азии и Кавказа. Предваряя краткое описание двух таких мероприятий, хотелось бы подчеркнуть, что отмеченная тематика межкультурного взаимодействия, которое может сделать мир и Евразию в частности, пространством мира, стабильности и доверия, получает все большее распространение и имеет поддержку на самом высоком уровне.¹ Представляется, что наука, в том числе этнографическая, социально-антропологическая (как впрочем, и другие) может сыграть в этом процессе очень большую позитивную роль.

Одной из таких инициатив Н.А. Дубовой и Т.С. Каландарова была организация секции «Этнография/этнология населения современной Центральной Азии» на XV КАЭР (г. Санкт-Петербург, 26–30 июня 2023). На секции, работавшей целый день, было сделано 12 докладов по разным темам этнографии и этнологии Центральной Азии и сопредельных с ними регионов Кавказа, где выступали коллеги из Таджикистана, Узбекистана, Туркменистана, Казахстана, Южной Осетии (Алании) и Российской Федерации. В связи с некоторыми политическими событиями, отдельные наши коллеги из Таджикистана и Кыргызстана изменили свои планы и не приехали на наш конгресс, хотя предварительные договоренности были. Заседания секции показали, что ее руководители сделали правильный выбор темы. Все доклады были на высоком научном уровне, происходил активный обмен мнениями между коллегами. Интересны были доклады о магии туркменского ковра (Е.Г. Царева), о символизме в оформлении туркменского свадебного кортежа (А.О. Сопиев), о музыке пашаи (А.З. Шмелев), о “тайных знаниях” этномедицины в этнологии (М.Т. Жуманиёзова, Ургенч, Узбекистан), Интересные, исторически обусловленные параллели между Северным Кавказом и югом Средней Азии поднял доклад И.И. Парастаевой (Цхинвал, Южная Осетия) об обряде гадания на костях барана.

Некоторые участники говорили о современных вызовах и явлениях этнологической науки региона. Так, И.В. Стасевич представила доклад о современных светских праздниках казахов, М.В. Могунова

¹ По инициативе Туркменистана 21 марта 2024 г. Генеральная Ассамблея ООН провозгласила 2025 год Международным годом мира и доверия. Цель года — мобилизовать усилия международного сообщества по укреплению мира и доверия между государствами на основе политического диалога. Источник: <https://un.mission.gov.tm/index.php/ru/news/130461>. Одно из самых последних событий: обращение В.В. Путина к участникам 13-й международной встречи высоких представителей, курирующих вопросы безопасности, которая проходила в Москве с 27 по 29 мая 2025 г. См., например: Калинин А. «Безопасность без дележа»: Путин предлагает Евразии объединиться ради мира. Источник: <https://deita.ru/article/570009> © DEITA.RU.

говорила о межэтнических браках в Казахстане, Е.И. Ларина выступила по теме кредитования среди населения Центральной Азии, Н.А. Дубова и М.Г. Никифоров представили свое исследование современных народных астрономических знаний у народов Таджикистана, в том числе ягнобцев. З.М. Мадаминджанова рассказала о вкладе И. Мухидинова в этнографическую науку Таджикистана.

Как руководители, так и участники были удовлетворены итогами работы секции. Одним из открытий в ходе ее заседаний, можно считать доклад молодого специалиста А. Шмелева, который достаточно плотно занимается традиционной музыкальной культуры народов Центральной, Южной Азии и Среднего Востока. Сегодня эта тематика не занимает большого места в исследованиях этнологов. В то же время, обсуждение сообщения А. Шмелева показало, что это достаточно перспективное направление.

Поскольку затронут вопрос о проводимых уже несколько десятилетий подобных конгрессах, здесь, думаю, возможно сделать небольшое отступление от основной темы Предисловия и высказать несколько комментариев по поводу тематики этих поистине крупных научных форумов современной России, которые проходят по инициативе акад. В.А. Тишкова начиная с 1995 г. За прошедшее время он стал привлекать не только отечественных, но и зарубежных ученых. Организаторы стараются отвечать новым тенденциям мировой этнологической науки, поэтому тематика Конгресса постоянно меняется. За эти годы четко прослеживается тенденция сокращения числа секций и докладов, анализирующих традиционную культуру, ее жизнь и трансформации в современном мире. Под предлогом того, что национальные культуры хорошо изучены, все большее внимание уделяется вопросам социальной антропологии и политологии.

При видимом расширении границ и предметного поля науки, конгрессы начинают терять свое специфическое лицо, утопая во множестве схожих по тематике научных встреч. Концепция «смерти этноса» и этнических культур терпит крах, так как во всех странах даже в условиях урбанизации представители разных народов стараются сохранить пусть в значительной степени измененные, но доставшиеся им от предков обряды, традиции, праздники национальную культуру в целом. Игнорировать эти явления было бы неверно. А вот изучать направления и пути сохранения в современной технократической культуре, активно внедряющей искусственный интеллект, и даже просто фиксировать имеющие быть национальные элементы просто необходимо.

Как результат слабой изученности и даже просто информированности людей о результатах научных исследований в этом направлении, множатся (и не только в Интернете, но и в «публикациях») поверхностные знания, зачастую вообще не соответствующие реальности.

На наш взгляд, наиболее перспективными темами в современности могли бы стать антропология религии (а все же, лучше видимо, религиоведение, изучающее те мировоззрения, которые распространены в разных частях света), миграционные процессы, музыка и юмор в разных культурах, а также современная обрядность. И, конечно, же изучение СОВРЕМЕННОЙ культуры народов. Вопросы о том, как и что в ней меняется под воздействием урбанизации, глобализации, все усиливающейся миграции – это совсем не культурологические темы, а один, как представляется, из самых насущных вопросов этнологии и социальной антропологии.

Есть и ряд организационных вопросов Санкт-Петербургского конгресса, который стоит здесь упомянуть. Секции во время научных мероприятий — это всегда обмен знаниями и опытом научных изысканий в разных направлениях, а также общение с новыми, в том числе с начинающими исследователями, а их, в свою очередь с ведущими учеными, внесшими большой вклад в свои направления. Организация секции позволяет вживую обсудить вопросы, встающие при знакомстве с публикациями. Она способствует появлению новых идей для совместных научных проектов, дает возможность увидеть новый ракурс анализа своих материалов.

Организаторами XV КАЭР выступили Ассоциация антропологов и этнологов России, МАЭ РАН, Санкт-Петербургский государственный университет, ИЭА РАН. В его работе приняли участие около 800 человек, представляющих научно-исследовательские учреждения, образовательные центры и общественные организации России и зарубежных стран. Программа конгресса включала пленарное заседание и 60 секций и круглых столов по разным направлениям современной социально-культурной, физической (биологической) антропологии и этнологии. По итогам конгресса была принята резолюция «Об этнологическом образовании и подготовке кадров».

Не хотелось бы давать оценку Конгресса в целом, т. к. она не совсем однозначна. Важно сказать, что форум состоялся, и в нем приняло участие значительное число коллег. Нельзя не отметить, что введенное Оргкомитетом формальное ограничение числа докладчиков не помогло, а, как представляется, повредило репутации Конгресса. В не меньшей мере, чем полный первоначально запрет на участие кол-

лег из дальних регионов онлайн. В реальности этот запрет, конечно, не действовал. Тем обиднее было законопослушным потенциальным участникам, которые вынуждены были снять свои сообщения из-за отсутствия финансирования поездки. Весьма негативно и участники Конгресса, и те, кто не смог приехать, особенно, оценивают отсутствие публикации тезисов докладов даже в электронной форме. Неужели размещение электронной версии Сборника тезисов докладов вместе с Программой на сайте Конгресса требовало чрезвычайных усилий? Конгрессы антропологов и этнологов всегда являлись не «междусобойчиком» между знакомыми коллегами, а фактически смотром, панорамой того, чем занимается сообщество этнологов/антропологов страны. Аргумент, что «тезисы не являются публикацией» в данном случае совсем не так важен. Даже краткое изложение содержания доклада показывает то направление, те наработки, те достижения, которые развиваются в нашей стране и в других странах, представители которых могли бы принять участие, а некоторые, не особо законопослушные (что в данном случае имело положительный эффект) все-таки участвовали в работе Конгресса.

Система приема заявок была настолько формализована, что руководители секций вообще не имели возможности ни редактировать тезисы, ни обсуждать с докладчиками какие-то вопросы. Электронные адреса заявителей (а, ведь, в секциях принимали участие далеко не только друзья и товарищи руководителей) также не были доступны руководителям секций. Многие решения Оргкомитет принимал без обсуждения (или с крайне недружественными и приказными комментариями) с руководителями. В результате ни повлиять, ни изменить, ни даже полностью узнать программу секции до ее официального опубликования было невозможно. И даже связаться с теми, чьи заявки руководители приняли, но их не включили в список докладчиков, оказалось невозможным, чтобы принести им свои извинения. Представляется, что такая практика не может быть оценена положительно.

Писать такие слова весьма огорчительно, так как всего несколько лет назад тот же МАЭ в том же Санкт-Петербурге проводил VI Конгресс (2005 г.) практически с таким же числом участников. И подобных формальных накладок совершенно не было. Неровности, мелкие огрехи, конечно, бывают всегда и на многих, если не сказать на всех мероприятиях. Но таких системных ошибок, когда Оргкомитет занял сугубо формальную позицию, причем в своих интересах, а не в интересах обеспечения участников оптимальными удобствами, ранее ни на одном Конгрессе не было. Хотелось бы надеяться, что этот негатив-

ный опыт на будущих научных форумах будет преодолен. В заключение все же нельзя не высказать искренней благодарности коллегам из Санкт-Петербургского университета, которые сделали все возможное для обеспечения удобной и бесперебойной работы заседаний.

Но вернусь к тематике данного издания. 17 ноября 2023 г. в Центре восточной литературы РГБ в Москве прошла Международная научная конференция «Традиционная культура и верования народов Центральной Азии: история и современность». Ее организаторами выступили ИЭА РАН, Центр восточной литературы РГБ и Московское общество туркменской культуры. Конференция была посвящена различным аспектам культуры, этнологии и антропологии современных народов, населяющих территорию Центральной Азии. В ней приняли участие ведущие ученые из различных научных центров и музеев России, Туркменистана, Таджикистана и США. Представленные доклады вызвали большой интерес как очно, так и заочно присутствовавших коллег.

Первый небольшой блок сообщений был посвящен презентации ныне завершающейся фундаментальной энциклопедической серии ИЭА РАН «Народы и культуры» (гл. ред. серии акад В.А. Тишков). Ответственный секретарь этой серии Л.И. Миссонова кратко рассказала об истории ее создания, основных принципах, подчеркнув, что издания аккумулируют всю имевшуюся информацию о культуре, языке, истории народов, накопленную к настоящему времени. Специальное внимание она уделила тому «Узбеки», открывавшему серию книг, посвященных народам Средней Азии. Затем с более подробной информацией о томе «Казахи» выступила один из ответственных редакторов его О.Б. Наумова, о томе «Кыргызы» – О.И. Брусина, а о томах «Таджики» и «Туркмены» – Н.А. Дубова. К сожалению, при причине временного полного отключения Интернета в ИИИАЭ НАНТ (г. Душанбе) не смогли состояться выступления таджикских коллег.

Большой интерес и много вопросов вызвало сообщение Т.С. Каландарова (ИЭА РАН, Москва) о принципах устройства и работы кассы взаимопомощи, используемой трудовыми мигрантами из Таджикистана в Москве. Продолжая материалы по Таджикистану, от имени группы исследователей выступил М.Г. Никифоров (Московский государственный лингвистический университет), который посвятил свое выступление проекту РНФ № 22-18-00529, направленному на попытку составления карты звездного неба народами Средней Азии. Он уделил внимание истории изучения созвездий, а также той информации, которая была собрана в полевых условиях за 2022–2023 гг. в рамках

работы над темой. Л.Р. Додыхудоева (Институт языкознания РАН, Москва) привела и проанализировала обширные материалы по использованию астронимов при наречении имен на материале языков Таджикистана.

Сообщение Р.Г. Мурадова (Международный институт центральноазиатских исследований, Самарканд) было посвящено описанию религиозной ситуации в Закаспии в конце XIX – начале XX в. Он кратко охарактеризовал все конфессии, которые бытовали тогда на описываемой территории, показал географию их распространения, продемонстрировал их архитектурные сооружения.

С.М. Демидов (свободный исследователь, Краснодарский край) красочно и с видео-демонстрацией рассказал про широко распространенный среди туркмен танец кюштдепти. Речь шла о самом термине и о связи основных элементов этого народного танца с религиозным ритуалом, тоже выражающемся в танце – зикром суфиев.

Подробное описание инфраструктуры мазара Лангар Ота в Узбекистане и ее особенностей было дано в обстоятельно докладе Э.М. Сеитова (ИЭА РАН, Москва). Он привел сведения о паломниках, которые посещают мазар, о его устройстве, о тех новшествах, которые появились в оформлении мазара и окружающей территории в последние годы.

В интереснейшем как всегда докладе Е.Г. Царева (МАЭ/Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург) осветила историю появления и значение символов, которые уже многие века используются туркменскими ковровщицами. Доклад сопровождался большим числом прекрасных образцов туркменских ковров, вытканых женщинами Средней Амударьи.

Профессор из США Дэвид Керанс свой доклад под названием «Проблемы изучения традиционной технологической культуры» посвятил изложению и анализу возможностей исследования этого феномена по архивным материалам XIX–начала XX вв., содержащим информацию о состоянии земледелия крестьян Тамбовской губернии.

Завершил серию выступлений доклад Г.Ю. Ситнянского (ИЭА РАН) об ужасном, с точки зрения современной морали, обычае “баад” (добровольная передача молодых девушек практически в рабство пострадавшей стороне в случае убийства члена их рода), бытующем до настоящего времени в Афганистане. Автор полагает, что в результате значительной миграции из южных районов на север, этот обычай может иметь распространение со временем и в государствах Центральной Азии.

Все доклады вызвали значительное число вопросов и небольшие дискуссии. К сожалению, из-за дефицита времени не смогло состояться еще несколько сообщений коллег из разных учреждений. Но такая ситуация объясняется, прежде всего тем, что интерес к обозначенной тематике достаточно велик. Многие высказывали мысль о том, что серия подобных конференций имеет смысл продолжить.

Эта книга включает доклады по различным аспектам культуры, этнологии и антропологии современных народов, населяющих территорию Центральной Азии, а также историографию этнографических исследований. Уделено внимание и томам фундаментальной серии ИЭА РАН «Народы и культуры», посвященным казахам, киргизам, таджикам, туркменам и узбекам. В сборнике публикуются доклады тех коллег, которые не смогли по объективным причинам приехать в Москву и сделать свои доклады онлайн. Статьи представили ведущие ученые из различных научных центров и музеев России, Казахстана, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана, США и Южной Осетии. В книге три раздела. Первый включает три статьи: краткую информацию о нескольких томах из фундаментальной серии «Народы и культуры», издаваемой ИЭА РАН в издательстве «Наука» и посвященным отдельным народам Средней Азии: в целом о серии и о томе «Узбеки» (Л.И. Миссонова), «Казахи» (О.Б. Наумова), «Таджики» и «Туркмены» (Н.А. Дубова). К сожалению, неожиданный уход из жизни Ольги Ильиничны Брусиной в 2024 г. не дал ей возможность завершить подготовку статьи на основании ее доклада о томе «Киргизы». Второй раздел посвящен материалам, характеризующим разные аспекты культуры, хранящимся в архивах и музеях. Здесь помещены исследования Л.Р. Додыхудоевой о бесписьменных языках Таджикистана, Л.Н. Додхудоевой и С. Туйчиевой об изменении гендерных отношений в ГБАО Таджикистана в XX в., Т.К. Ашурмадовой по истории Музея этнографии им. М.С. Андреева в Душанбе и З.М. Мадамиджановой о таджикском этнографе И. Мухиддинове.

Третий, самый обширный раздел, охватывает работы, нацеленные на изучение отдельных аспектов истории сложения таджикского народа. Статья А.Р. Аюбова – о предках населения предгорных и горных селений Туркестанского хребта. Образ женщины в таджикской скульптуре последнего столетия раскрывает М. Бобоев. З.К. Боймуродов посвятил свой текст описанию произведений выдающихся русских художников, хранящихся в Национальном музее Таджикистана. Небольшой блок статей связан с ремеслами народов Средней Азии. Здесь размещена классификация народных ремесел таджиков по вер-

сии Ж.Б. Исамитдинова. Л.Н. Додхудоева уделила внимание творчеству одного из таджикских мастеров-ткачей Боборахиму Саидову. Две статьи характеризуют календарь и традиционные приемы определения дат жителями ГБАО и Таджикистана в целом по звездам и другим признакам: Л.Р. Додыхудоева анализирует в этом отношении этнолингвистические данные, а группа исследователей под руководством М.Г. Никифорова и Н.А. Дубовой – по сведениям, полученным в результате опроса жителей в разных районах Таджикистана и Киргизии.

Г.Ю. Ситнянский поднимает серьезный вопрос о возможности влияния обычая *баад* (в случае кровной мести передачи одной из девушек семьи убийцы в семью жертвы), бытовавшего в Афганистане на радикализацию ислама в Средней Азии и в России. Д. Керанс рассуждает о последствиях экономических, географических и культурных особенностей, которые сковывали развитие сельскохозяйственных знаний среди крестьянских хозяйств русского Черноземья с XIX века до сплошной коллективизации в 1929 г.

Завершает сборник раздел, где раскрываются обряды народов Средней Азии. Его открывает статья С.М. Демидова, в которой рассматривается история трансформации одного из видов средневекового суфийского зикра в популярный туркменский народный танец *кюшт депмек* (*кюштдепти*). Еще два исследования также посвящены в основном туркменам и нацелены на изучение их современных обрядов. Р.Г. Мурадов описывает и анализирует причины распространения гипертрофированных кенотафов на святых местах. А.О. Сопиев характеризует трансформации оформления свадебных кортежей у туркмен в прошлом и в наши дни. Древние ритуалы гадания на лопатке барана, связанные с культами домашних животных, у осетин описаны И.И. Парастаевой. М.Т. Жуманиёзова приводит свои доводы по вопросу о том, почему «тайное знание», являющееся неотъемлемой частью народной медицины, по разному оценивается узбекскими этнологами. Б.Х. Саидова характеризует народную одежду таджиков, подчеркивая ее магические функции, социально-половые и профессиональные отличия.

В конце книги приводятся сведения об авторах, подготовивших материалы для нее, а также резюме статей на английском языке.

Н. Дубова



Изгат Клычев (1924–2006). «Невеста». Холст. Масло. 90×80 см.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**О томах серии
«Народы и культуры»
и общих вопросах
этнического взаимодействия**

Л.И. Миссонова

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СЕРИЯ “НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ”: НАРОДЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Многотомная серия «Народы и культуры» охватывает большинство народов, живущих на территории стран СНГ, включая народы Центральной Азии. Коллективные труды представляют собой описание культуры народов в их исторических и современных формах. Сведения о среде обитания, происхождении и истории, демографии, хозяйственной деятельности, соционормативной и профессиональной культуре, жизненных обычаях и обрядах призваны расширить гуманитарные знания о народах, способствовать формированию этнической идентичности и толерантным межэтническим отношениям. Характеристика роли государственных институтов, традиций и этнического самоопределения в разные временные эпохи раскрывает самобытность и историческое единство народов Евразии в рамках как общей государственности, так и суверенных государств, в том числе в системе Содружества Независимых Государств.

В многотомной серии «Народы и культуры» (отв. ред. серии академик РАН В.А. Тишков, отв. секр. серии к.и.н. Л.И. Миссонова), издаваемой ИЭА РАН с 1997 года в академическом издательстве «Наука» (Москва), вышло в свет 38 томов. Из них 13 томов (с 1998 по 2021 г.) подготовлены к выпуску сотрудниками нашего института совместно с академическими институтами, университетами, различными научными центрами и музеями сопредельных с Россией государств постсоветского пространства. Работа по каждому тому в среднем продолжалась около трех лет.

Учитывая этническое многообразие населения территорий разных республик, наличие сложившихся в советское время национальных научных школ этнографов и антропологов и координирующую роль Института этнографии (с 1991 г. Институт этнологии и антропологии РАН) в основу проекта был положен принцип сотрудничества и совместного труда научных коллективов, работающих в разных регионах, а с 1991 года – в разных странах бывшего СССР. Важно, что в соответствии с договоренностями участников первых совещаний, коллективные труды серии рождались как плоды, прежде всего, представителей тех народов (региональных научных организаций), кото-



**Томы серии «Народы и культуры»,
посвященные народам Центральной Азии**

рым посвящены. В каждом томе один из отв. редакторов представляет наш институт. В написании текстов, подборе фотоматериалов, составлении карт расселения народов (а также в библиографических указателях) приняли участие более полумиллиона исследователей стран СНГ, в том числе исследователей РФ (включая ИЭА РАН).

Непосредственными исполнителями проекта по томам, посвященным народам Центральной Азии, выступают исследователи из Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Института истории, археологии и этнографии Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, Института истории и

культурного наследия Национальной академии наук Кыргызской республики, Института истории АН Туркменистана, Института археологии и этнографии АН Туркменистана, Национального управления по охране, изучению и реставрации памятников истории и культуры Туркменистана, Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан, Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева Министерства образования и науки Республики Казахстан, Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова Министерства образования и науки Республики Казахстан, Института прикладных этнополитических исследований Республики Казахстан и др. Помимо перечисленных научных институтов также привлекались к написанию и предоставлению иллюстративного материала Санкт-Петербургские научно-исследовательские и учебные центры, прежде всего, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Российский этнографический музей. Необходимо отметить тесное сотрудничество ИЭА РАН при подготовке томов к изданию с кафедрой этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Обратимся к страницам истории серии «Народы и культуры». 1 ноября 1989 г. Секция общественных наук Президиума академии наук СССР приняла постановление (№ 11-14000), в котором Институту этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР поручалось осуществление проекта издания серии «Народы Советского Союза» («многотомное этнографическое издание коллективных монографий»; отв. ред. Ю.Б. Симченко, В.А. Тишков). Для организации работы по изданию данной серии при Институте этнографии (далее — ИЭ АН СССР) был создан Координационно-методический центр (КМЦ), возглавляемый д.и.н. Ю.Б. Симченко. 27—29 ноября 1989 г. в Звенигороде состоялось Всесоюзное совещание по обсуждению общих проблем и концептуальных принципов написания и издания серии (История создания серии, проведения всесоюзных совещаний, дебатов по поводу названия и содержания как всей серии, так и отдельных томов, отражена в публикациях: Миссонова, 1990, 1991). Совещание организовывали и проводили Ю.Б. Симченко и А.И. Кузнецов (Москва, ИЭ АН СССР, КМЦ). В его работе приняли участие около 50 представителей заинтересованных ведущих научных организаций разных республик и регионов (в т.ч. из Ашхабада, Баку, Вильнюса, Душанбе, Еревана, Киева, Кишинева, Минска, Таллина, Тбилиси, Фрунзе и др.).

В самом начале работы совещания все его участники согласились

с тем, что в основу структуры издания должен лечь не территориальный, а этнический признак, то есть тома серии должны формироваться не по регионам, а по народам. Такой принцип поможет избежать субъективности при описании одних народов другими. При написании необходимо участие максимально возможного числа ученых – представителей народа, которому посвящен каждый том. И.М. Золотарева (Москва, ИЭ АН СССР) обратила внимание участников совещания на то, что антропологические типы во многих случаях «не привязаны» к одному конкретному народу: антропологическая картина базируется на биологических признаках, закономерности распространения которых иные, чем у признаков культуры.

Понимая необходимость заполнения определенных пробелов, существующих в описании народов, В.А. Тишков обратил внимание участников совещания на то, что ученые не могут решать задачу написания «канонического» текста или какого-то обобщающего труда. Главный упор надо сделать на использование новых знаний. Данный труд будет результатом индивидуального мастерства, важно повысить статус автора, а значит и его ответственность за написанное. В.А. Тишков также подчеркнул, что писать только то, с чем бы согласились абсолютно все ученые, утопично. Необходимо многообразие точек зрения разных авторов по спорным вопросам. Единственным критерием должна быть научная аргументированность позиции автора. Не должно быть обязательного определенного заранее объема для написания соответствующих глав у всех народов. Возможно, необязательна и единая стилистика, ибо это лишает изложение яркости, мешает проявлению индивидуальности как автора, так и народа, о котором он пишет. Необходимо повысить значимость иллюстративного материала. С.А. Арутюнов во время дискуссии заострил внимание на том, что труд пишут конкретные авторы и они будут отражать свою позицию по какому-либо конкретному вопросу, которая может быть отлична от позиций других ученых. Говоря о гуманистической цели этнографического труда, выступавшие подчеркивали, что нет смысла оперировать временными явлениями, так как через несколько лет картина может оказаться совсем иной. Что и подтвердилось по прошествии нескольких десятков лет работы над серией.

29–30 мая 1990 г. в Алма-Ате состоялось второе Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза», в работе которого приняли участие представители более 30 научных учреждений страны. В центре внимания участников совещания были вопросы, связанные с употреблением этнической терминологии в предстоящей

серии. Целесообразность унификации терминологии во всех томах серии была очевидна для авторов. Спорным оказалось употребление ряда конкретных этнических терминов. В качестве основы для обсуждения вопросов терминологии была предложена статья А.И. Кузнецова «Этническая терминология в серии „Народы Советского Союза», опубликованная в вып. 1 Материалов КМЦ по подготовке серии «Народы Советского Союза» (Кузнецов, 1990). В ходе жаркой дискуссии обсуждались термины: «народ», «этнос», «субэтнос», «этническая группа», «национальная группа», «этнографическая группа», «нация», «этногенез», «этническая история», «ассимиляция» и др.

Участники дискуссии пришли к следующим выводам. Этническая общность характеризуется этническим самосознанием, языком и культурой, а общность территории, экономики, наличие или отсутствие рабочего класса, буржуазии и пр. — признаки конкретно-исторического общества. Необходимо различать этногенез — процесс происхождения народа и этническую историю уже сложившегося народа, т. е. различать понятия «процесс» образования явления и само «явление». Части народа, отличающиеся культурно-языковыми особенностями, предпочтительнее называть этнографическими группами, а словосочетание «этническая группа» можно употреблять в контексте — «этнические группы в составе населения региона». Вместо термина «этнос» лучше употреблять «народ». М.Г. Туров (Иркутск, Иркутский ун-т) говорил о том, что представители любого народа, независимо от его численности и каких-либо других признаков, считают себя «народом», а не каким-то, к примеру, «субэтномом». И поскольку издание рассчитано на широкий круг читателей, следует избегать всех специальных терминов, оставляя только «народ» — терминологические споры нельзя выносить на страницы данного издания. Все участники совещания согласились с тем, что в науке нельзя «ставить точки». Так, турки-месхи ранее отсутствовали в переписи, однако на момент они есть в общем списке народов. С.А. Арутюнов также исходил из того, что народы нужно описывать по их самосознанию, отметив, что в науке любой вопрос может быть дискуссионным, языковые различия не подменяют и не обязательно определяют различия в самосознании. Необходимо иметь в виду, сказал он, что сейчас будет все больше проявляться самосознание разных народов. Однако, подчеркнул С.А. Арутюнов, том пишут конкретные авторы и они будут отражать свою позицию по данному вопросу, которая может быть отлична от позиций других ученых.

Много говорилось на всех обсуждениях о целесообразности рас-

ширения круга исследуемых проблем, в частности, в области этнического самосознания, конфессиональной ситуации, мировоззренческих представлений, народных знаний, соционормативной культуры, национальной символики, а также о подготовке типологических и историко-этнографических карт. В данном издании важно подчеркнуть то общее, что сближает народы, чтобы помочь им лучше понять друг друга. Необходимо больше внимания уделять этническому искусству как выразителю духовного мира народа.

В итоге при отборе материалов для томов главный упор был сделан на использование новых историко-этнографических знаний, что представляет собой принципиально новый шаг в создании академического свода историко-этнографического знания по сравнению с аналогичным крупным проектом «Народы мира», который был осуществлен Институтом этнографии в 1950-60-е годы. Данный труд должен стать результатом индивидуального мастерства участников авторских коллективов, но в тоже самое время отражать накопленный предшественниками научный багаж, выверенные факты и оценки. Руководители серии не ставили цель создать некие канонические тексты по истории и этнографии народов, допуская многообразие точек зрения авторов по тем или иным проблемам, а также разную степень проработанности тех или иных тем и сюжетов.

Важнейшим критерием служит научная аргументированность, а также многостороннее рассмотрение материала, включая не только текстовую, но и иллюстративную часть. Оригинальность иллюстративного материала, включая архивные и музейные коллекции, составляет одну из отличительных характеристик этого издания. Для подготовки почти всех томов были использованы фотоархивы Москвы, Санкт-Петербурга и других городов. В итоге для серии «Народы и культуры» основным стало изложение именно этнографического материала, основ материальной и духовной культуры народов, формирования и проявления самосознания, общественно-политической активности представителей народа, выдающихся прошлых и современных достижений.

С 1992 г. работа над серией была продолжена под новым названием «Народы и культуры», принятым участниками совещания в Ростове Великом и утвержденным ученым советом ИЭА РАН. До 1997 г. не было финансовых средств на издание. В этих условиях начинается издание малотиражных препринтных серий ИЭА РАН, посвященных отдельным аспектам этнокультурного развития народов России и сопредельных государств. До начала периодического издания фунда-

ментальных томов было опубликовано более четырех десятков книг в серии «Материалы к серии «Народы и культуры»» общим объемом более 500 а.л., а также более двух десятков выпусков альманаха «Российский этнограф» и более двух десятков монографий в «Библиотеке Российского этнографа». Эти публикации посвящены теоретическим проблемам этнологии, истории и традиционной культуре казачества, русского населения Прибалтики, народов Сибири, Кавказа, Средней Азии, а также антропологии, ономастики и историографии. Благодаря поддержке Президиума РАН, Российского гуманитарного научного фонда (позднее – Российского фонда фундаментальных исследований), а также частичной помощи спонсоров с 1997 г. начали выходить тома серии «Народы и культуры», первыми из них стали - «Русские» и «Белорусы». Тома представляют собой коллективные монографии, написанные учеными из региональных научных институтов, университетов, музеев, а также научных центров стран СНГ, как отмечалось выше, под общей координацией ИЭА РАН.

Сегодня можно констатировать, что состоялся международный проект, который основан на многогранном комплексном исследовании этнических общностей. Комплексность относится как к большому числу исследуемых сторон жизни этнической общности (типы и виды хозяйственной деятельности, орудия труда, пища, жилище, одежда, средства передвижения, религиозные верования, фольклор, народные знания, песни и танцы, бытовые отношения, многочисленные обычаи и обряды, связанные с рождением, смертью и иными сторонами бытия), так и к многоотраслевому подходу исследования, совмещающему синтез знания разных сопредельных наук – этнографии, археологии, лингвистики, фольклористики, физической и социальной антропологии, социологии и др.

Данный труд охватывает страницы этнической истории, духовную и материальную культуру, семейный уклад, этику и современное положение этнических общностей. Основная цель издания - отразить результаты исследований по культуре народов с широким привлечением архивных документов, статистических данных, полевых материалов. В томах серии публикуются карты расселения народов в различные временные периоды: от документальных архивных до новых, выполненных на основе данных последних переписей населения. Серия делает попытку представить читателю уникальность отдельно взятой этнической культуры, её характерные отличительные особенности, и вместе с тем, отобразить многовековой путь её развития в полиэтническом окружении.

Важно, что академические тома – коллективные монографии - написаны с использованием именно научного понятийного аппарата, при этом выдержаны в таком стиле изложения, который доступен для восприятия самых разных социальных слоев. Поэтому они пользуются большой популярностью в широкой читательской среде, включая многочисленные национальные общества и учащиеся в различных сферах и уровнях образовательной системы. Серия томов призывает к расовой, этнической и религиозной терпимости, толерантному восприятию многообразной культуры и обычаев различных народов. О научной и общественной значимости серии «Народы и культуры» говорят издания повторных тиражей многих томов и государственные награды. Например, в 2005 и 2007 гг. на III и IV Международных книжной и полиграфической ярмарках «По Великому шелковому пути» в Республике Казахстан Диплом победителя в номинации «Лучшая издательская серия. Научно-познавательная литература» был вручен «за книжную серию «Народы и культуры».

Во всех томах серии есть свои уникальные стороны как истории создания, так и самого содержания. Приведем примеры содержания томов, посвященных народам Центральной Азии (см. библиографию к данной статье).

В коллективной монографии «**Узбеки**» (2011 г.) подробно рассматриваются дискуссионные проблемы формирования национальной идентичности. Книгу можно считать первым монографическим изданием по этнологии узбеков в России за последние 50–60 лет, она отражает изменения, которые произошли в изучении темы за этот период, приводит новые факты, концепции и гипотезы. Текст написан на основе исторических источников, хранящихся в архиве Академии наук и Центральном государственном архиве Республики Узбекистан, обширного полевого этнографического материала, собранного специалистами Узбекистана и России, статистических данных, предоставленных официальными органами Узбекистана. В написании книги участвовал большой коллектив ученых - сотрудников Института истории, Института искусствознания, Института языка и литературы Академии науки Узбекистана, Национального университета Узбекистана, Ташкентского исламского университета, а также Института этнологии и антропологии РАН.

Коллективная монография «**Кыргызы**» (2016 г.) охватывает все стороны народной культуры и этнического развития за длительный период; масштабно исследуются как традиционные явления, так и трансформационные этносоциальные и этнокультурные процессы.

Такое исследование осуществлено впервые в истории науки постсоветского Кыргызстана. За полвека, прошедшего после выхода фундаментальной работы С.М. Абрамзона «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи», изменились не только общественно-политическая и социально-экономическая жизнь, но и сама этнологическая наука. Том представляет собой результат сотрудничества целого ряда научно-исследовательских учреждений Национальной академии наук КР с Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН: в первую очередь – Института истории и культурного наследия НАН КР, Института языка и литературы им. Ч.Т. Айтматова НАН КР, Института философии и политико-правовых исследований НАН КР. В создании тома также приняли участие ведущие научные кадры Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына, Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, Академии государственного управления при Президенте Кыргызской Республики, Кыргызского национального аграрного университета им. К.И. Скрябина, Бишкекского гуманитарного университета им. К. Карасаева, Ошского государственного университета. Иллюстрации представили архивы ИЭА РАН, МАЭ РАН, РЭМ, Центрального государственного архива кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики, Кыргызского национального музея изобразительных искусств им. Г. Айтиева, Государственного исторического музея Кыргызской Республики, Общественных фондов и объединения «Ак-Терек», «Фонда развития села», «Кыргыз эл», личных архивов ученых и фотографов.

Коллективная монография «**Туркмены**» (2016 г.) обобщает исторические, этнографические, демографические, антропологические материалы, собранные и опубликованные до настоящего времени по различным аспектам истории и культуры туркменского народа. В подготовке текстов рукописи принимали участие сотрудники ИЭА РАН, МАЭ (Кунсткамеры) РАН, Института истории АН Туркменистана, Министерства культуры Туркменистана. В книге освещаются история изучения туркменской этнографии, вопросы истории туркменского народа, его расселение (в т.ч. составлена карта расселения туркмен в России по итогам переписи РФ), особенности жизнедеятельности, основные занятия, жилище, одежда, система питания, обряды, обычаи, праздники, народное творчество.

Коллективная монография «**Таджики**» (2021 г.) начала разрабатываться еще в 1992 г. известными специалистами XX столетия Л.Ф. Моногаровой и И.М. Мухиддиновым, принимавшим участие в первых

обсуждениях серии. С 2012 г. появилась возможность возобновить работу после подписания Меморандума о сотрудничестве директором ИЭА РАН В.А. Тишковым и директором Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН РТ Р.М. Масовым. В томе широко использованы материалы разных лет и российских, и таджикских научных организаций, отражающие особенности жизнедеятельности, материальной и духовной культуры народа, складывавшейся в различных исторических эпохах. Отдельное внимание уделено изучению таджикской диаспоры, включая РФ (что отражено и в карте расселения таджиков, выполненной по имеющимся источникам, в т.ч. Переписи РФ).

В коллективной монографии «**Казахи**» (2021 г.) представлены последние достижения научного знания по казахской этнологии. Вводятся новые фактические данные, подходы и концепции, предложенные казахстанскими учеными. На основе письменных источников, данных археологии, этнографии, лингвистики воссоздается историко-культурный феномен кочевой цивилизации казахов. Представлен новый обширный материал по памятникам народного зодчества и монументального искусства. Особое внимание обращено на современные процессы религиозного возрождения. На новейших данных написаны разделы по современному этнокультурному развитию казахского аула. В томе задействованы материалы и авторы ведущих казахстанских и российских специалистов. Из Республики Казахстан – сотрудники Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова КН МОН РК, Евразийского национального университета им. Л. Гумилева, Казахского национального университета им. Аль-Фараби, Центрального государственного музея Казахстана, Института языкознания им. Байтурсын-улы МН АН РК, Института востоковедения им. Р. Сулейменова КН МОН РК, Музея народных национальных инструментов, Национального педагогического университета, Актауского, Актюбинского и Жетысуского государственных университетов. Российские авторы представляют научные круги Москвы, Новосибирска, Санкт-Петербурга.

Полевые материалы следующих экспедиций задействованы в томе: экспедиции 1950 – сер. 1980-х гг. отдела этнографии ИИАЭ АН КазССР, осуществленные фактически во все области Казахстана (часть этих материалов не опубликована и малоизвестна); экспедиции 1970 – 1980-х гг. (Ажигали С., Толеубаев А., Тохтабаева Ш., Калыш А., Мустафина Р. и др.); фронтальное этнокультурное обследование Казахстана 1998 г.; Западно-Казахстанская этноархеологическая экспе-

диция 1990, 1997, 2000-х гг. (рук. С.Е. Ажигали); Монгольская этнографо-этноархеологическая экспедиция ИИЭ МОН РК 2001–2013 гг.; Китайская (Синьцзянская) этнографическая экспедиция ИИЭ МОН РК 2010–2014 гг.; экспедиции в российско-казахстанское пограничье ИЭА РАН и МГУ им. М.В. Ломоносова 2006–2012 гг. (рук. Е.И. Ларина и О.Б. Наумова). К работе привлечены фонды архивов и музеев, которые обладают документами и фотоматериалами по истории и этнографии казахов: Центрального государственного музея Казахстана (Алматы), Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург); Архива Русского географического общества (Санкт-Петербург); Научного архива Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва) и др.

Таким образом, международное сотрудничество дало очевидные плоды научного творчества. При написании томов, охватывающих большой круг этнических тем не могли не возникать научные споры. Но всегда удавалось преодолевать разногласия, так как дискуссии проходили в академической форме и благодаря толерантности удавалось найти компромиссные варианты, часто излагались различные точки зрения по существующим сложным и особенно этически тонким вопросам.

Первоначально была утверждена 30-томная серия, но в ходе социально-политических трансформаций нашего общества число томов возросло естественным образом. История создания серии растянулась более чем на три десятка лет и завершилась в 2024 г. публикацией 38-го тома (объем каждого тома - от 42 до 80 а.л.). Тома удостоивались многократно высшими наградами международных, национальных и всероссийских конкурсов научно-издательских проектов. Рейтинг томов серии на протяжении многих лет неизменно остается высоким на всероссийских и международных книжных ярмарках и признаваемым в крупнейших библиотеках мира, включая библиотеки Великобритании, Польши, Японии и др.

Библиография

Казахи. / Отв. ред. С.Е. Ажигали, О.Б. Наумова, И.В. Октябрьская; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН; Министерство образования и науки Республики Казахстан, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева. М.: Наука, 2021. 846 с. (Народы и культуры).

Кузнецов А.И. Этническая терминология в серии «Народы Советского Союза // Материалы КМЦ по подготовке серии «Народы Советского Союза». Вып. 1. М.: ИЭА РАН, 1990.

- Кыргызы. / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Национальная академия наук Кыргызской Республики; Институт истории и культурного наследия. М.: Наука, 2016. 623 с. (Народы и культуры).
- Миссонова Л.И.* Материалы Координационно-методического центра по подготовке серии «Народы Советского Союза». Вып. 1. М.: ИЭА РАН, 1990.
- Миссонова Л.И.* Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза» // СЭ. 1990. № 2. С. 119–126.
- Миссонова Л.И.* Второе Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза» (Алма-Ата, 1990) // СЭ. 1991. № 2. С. 153–155.
- Таджики. / Отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мадамиджонов; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ. М.: Наука, 2021. – 1005 с. (Народы и культуры).
- Туркмены. / Отв. ред. Н.А. Дубова; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории АН Туркменистана. М.: Наука, 2016. 635 с. (Народы и культуры).
- Узбеки. / Отв. ред. З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимova; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории Академии наук Республики Узбекистан. М.: Наука, 2011. 688 с. (Народы и культуры).

О.Б. Наумова

ТОМ «КАЗАХИ»: ФОРМИРОВАНИЕ ВИЗУАЛЬНОГО КОНТЕНТА

Иллюстративный блок тома «Казахи» серии «Народы и культуры» тематически визуализирует и дополняет нарратив монографии, представляя читателю картину казахской культуры в прошлом и настоящем. Внушительный объем фотодокументов и экспонатов, хранящихся в российских и казахстанских музеях, архивах и научных учреждениях, позволил отразить многочисленные грани традиционной казахской культуры и ее трансформаций в советское время. Жизнь современного Казахстана и современная казахская этнография представлены в монографии фотографиями авторов соответствующих разделов, сделанными ими во время экспедиционных поездок по Казахстану и к казахским диаспорам. Визуальный ряд тома был реализован благодаря тесному взаимодействию российского и казахстанского научных коллективов, работавших над изданием этого фундаментального труда.

Том «Казахи» серии «Народы и культуры» (отв. ред. С.Е. Ажигали, О.Б. Наумова, И.В. Октябрьская. 846 страниц) вышел в 2021 г. Традиция подобных обобщающих трудов по этнографии отдельных народов была заложена серией «Народы мира. Этнографические очерки», выпускавшейся Институтом этнографии СССР в 1954–1966 гг. Казахстану была посвящена отдельная глава в томе «Народы Средней Азии и Казахстана. II» (Народы Средней Азии... 1963). Спустя более 30 лет, в 1995 г., в Казахстане вышла монография «Казахи. Историко-этнографическое исследование», обобщившая накопленный за прошедшие годы материал по этнографии казахов, собиравшийся в том числе во время масштабных экспедиций 1950–1970-х гг. в рамках подготовки «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана» (Казахи, 1995). Монография была насыщена фактическим материалом по традиционной этнографии казахов и не потеряла своей востребованности до настоящего времени, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки на нее в томе «Казахи», о котором речь идет в данной статье.

При создании нашего тома соблюдались принципы, выработанные для всей серии «Народы и культуры»: описание народа давалось в динамике его исторического развития и вне территориально-государственных границ; были привлечены данные смежных наук: архе-

ологии, лингвистики, фольклористики, физической и социальной антропологии, социологии; традиционная культура была охарактеризована как в свой классический период, так и вплоть до проявлений ее в современной жизни. Открывают монографию разделы, связанные со становлением антропологического типа и языка, и культурогенезом, в ходе которого формировалась кочевая культура. Историческая глава (XVIII–XX вв.) содержит характеристику периодов консолидации и формирования национальной идеи, развития народа в советское время. Несколько глав посвящены традиционной культуре: в томе использована концепция культуры, которая включает сферы природопользования и хозяйственной деятельности, жизнеобеспечения, соционормативную и гуманитарную сферы, в том числе религиозные верования и искусство. В последних главах характеризуются этносоциальные и этнокультурные процессы современного суверенного Казахстана. Заключительная глава посвящена казахским сообществам, живущим сегодня вне пределов Казахстана. Особое внимание уделено казахам России – одному из автохтонных народов нашей страны, расселенному преимущественно вдоль российско-казахстанской границы.

Помимо того, что в работе над томом были учтены новые научные концепции и подходы, последние этнографические труды российских и казахстанских ученых, значительно расширилась и источниковая база исследования – введены в научный оборот новые полевые материалы, накопленные за прошедший период или открытые в архивах за последние десятилетия, в их числе не публиковавшиеся ранее полевые материалы 1920-х гг. Ф.А. Фиельструп, хранящиеся в архиве ИЭА РАН, материалы полевых сборов казахстанских ученых 1950–1980-х гг. и др. Были использованы экспедиционные материалы Института истории и этнографии МОН Республики Казахстан: фронтального этнокультурного обследования Казахстана 1998 г., Западно-Казахстанской этно-археологической экспедиции 1990, 1997, 2000 гг., Монгольской и Китайской этно-археологических экспедиций 2010–2014 гг. Материалы российских этнографических экспедиций также обогатили фактологическую базу монографии. Это экспедиция ИЭА РАН совместно с МГУ им. М.В. Ломоносова в российско-казахстанское пограничье в 2006–2012 гг., многолетние экспедиции Омского университета по Приитышью и Института археологии и этнографии СО РАН по Алтаю, которые проводились в 1990–2010-х гг.

В написании тома приняли участие 50 специалистов, причем практически поровну от Казахстана и от России. Казахстан представлен

учеными крупных научных центров Астаны и Алматы – Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (г. Астана) и расположенных в Алматы бывших академических (теперь в подчинении Министерства образования и науки) институтов: истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, востоковедения, языкознания; а также Центрального государственного музея и Казахского национального университета им. Аль-Фараби. Российские авторы представляют обширную географию научных центров, занимающихся казаховедением: ИЭА РАН (Москва), МАЭ–Кунсткамера РАН (Санкт-Петербург), РЭМ (Санкт-Петербург), ИАЭ СО РАН (Новосибирск), Омская лаборатория ИАЭ СО РАН (Омск), ИИА Уральского отделения РАН (Екатеринбург), Кемеровский государственный университет (Кемерово) и др.

О томе «Казахи» – его подготовке, содержании, значении для национальных российской и казахской школ этнографии – уже приходилось писать после его выхода в свет (Октябрьская др., 2022). Здесь остановимся подробнее на иллюстративном блоке монографии. Вся серия «Народы и культуры» богато иллюстрирована. Еще в 1989 г. на первом Всесоюзном совещании, посвященном обсуждению общих проблем и концептуальных принципов написания и издания серии, В.А. Тишков говорил о значимости иллюстративного материала, о том что необходимо будет использовать различные фотоархивы в Москве, Ленинграде и других городах (Миссонова, 1990. С. 122). И мы при подготовке тома «Казахи» стремились, чтобы его иллюстративный блок соответствовал заданным стандартам. Известно, что казахская этнография хорошо отражена в фотоколлекциях как в российских, так и казахстанских музеев; благодаря их помощи удалось создать визуальный ряд тома. Всего в томе 412 черно-белых и 72 цветных фотографий. В процессе подготовительной работы было подобрано гораздо больше фотографий, но для сохранения заданного объема пришлось сократить их почти на треть.

Среди российских музеев наиболее полные собрания экспонатов (в том числе и фотографий) по казахской этнографии находятся в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН и Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге (подробнее о российских фотоколлекциях см. Наумова, 2021). Начало формирования коллекций обоих музеев относится ко второй половине XIX в. С конца XIX – начала XX в. в музеях начинается планомерный сбор экспонатов, организуются специальные экспедиции в Казахстан и Среднюю Азию с участием фотографов и художников; в 1920-е годы экспедиционные



**Рис. 1. Доение овец. Семипалатинская область.
Фото С.М. Дудина, 1899 г. МАЭ № 1199-32.**

поездки продолжались. Таким образом сложился массив фотодокументов, запечатлевших «классическую» традиционную казахскую культуру, которая впоследствии в силу известных исторических обстоятельств претерпела существенные трансформации. Содержание казахских фотоколлекций МАЭ этого периода хорошо известно благодаря работам В.А. Прищеповой (2011; 2019). Территориально наибольшее количество иллюстративных материалов МАЭ собрано по казахам Семипалатинской области (Каркаралинского и Павлодарского уездов), но также и традиционной культуре казахов Каспийского побережья, Акмолинской (Атбасарский уезд), Сырдарьинской и Астраханской губерний и др. Тематически фотоматериал охватывает все параметры этнографического описания народа, которые сложились в науке к тому времени и в своей большей части сохраняются по настоящее время: занятия и орудия труда, предметы материальной культуры, обряды, семейный и общественный быт, религиозные верования, художественная культура и т.д. (Экспонаты, 2018) (рис. 1).

В 1960–1980-е годы в ленинградские этнографические музеи стали поступать фотографии из информационных агентств СССР, как центральных – Телеграфного агентства Советского Союза (ТАСС), Агент-



**Рис. 2. Колхозники слушают патефон в обеденный перерыв.
Алма-Атинская область, Кегенский район. Казахи *албан*.
Фото Е.И. Маховой, 1949 г. Архив ИЭА РАН № 48580**

ство печати «Новости» (АПН), так и республиканских, в частности казахстанских. Они представляли собой репортажи о жизни в Казахской ССР, снимки праздников и обрядов, национальных соревнований, выступлений фольклорных ансамблей. В них запечатлен срез времени и культуры, то, что в советской историографии называлось «сочетанием нового и традиционного в жизни советских народов». К сожалению, сегодня музеи не пополняют коллекции фотоматериалами собственных экспедиций, хотя такие экспедиции в Казахстан регулярно осуществляются их сотрудниками. Огромный массив цифровых фотографий хранится в личных архивах исследователей-полевиков.

Массив фотографий по традиционной казахской культуре дополняют фотографии Федора Артуровича Фиельструпа (1889–1933), русского советского этнографа, сотрудника КИПС и РЭМ. Около 200 фотографий его поездок в Казахстан 1926 и 1927 гг. хранятся в архиве ИЭА РАН (подробнее см.: Наумова, 2020). Поездки были совершены Ф.А. Фиельструпом в рамках Казахстанской экспедиции АН СССР в Западный (Актюбинский и Адаевский районы Актюбинской губ.) и Восточный Казахстан (Семипалатинская и Джетисуйская губернии). Фотографии сделаны самим Фиельструпом и им же очень хорошо папортизированы. Тематика фотографий разнообразна и охватывает

все стороны жизни казахов. Самые крупные тематические блоки фотографий фиксируют одежду и жилище.

В фотоархиве ИЭА РАН хранятся также еще около 3000 фотографий по этнографии казахов. Они представляют собой фотоматериалы экспедиций 1947, 1949, 1950 и 1951 гг. в Алма-Атинскую, Талды-Курганскую, Джамбульскую, Семипалатинскую и Кокчетавскую области Казахстана, которые были предприняты Еленой Ивановной Маховой (1906–?), сотрудницей сектора Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР и Габитом Нурушевичем Валихановым, в то время аспирантом, который собирал материал для диссертации на тему «Современный быт казахского аула (по материалам Энбекшильдерского района Кокчетавской обл. Казахской ССР)». На фотографиях запечатлены все стороны жизнедеятельности послевоенного казахского аула; этнографы обращают внимание и на сохранение традиций в быту и на современную жизнь казахов (рис. 2).

Богаты фонды фотодокументов казахстанских научных учреждений. Большой коллекцией в 250 000 единиц хранения располагает Центральный государственный архив кинофотодокументов и звукозаписи Республики Казахстан (ЦГА КФДЗ РК), созданный в 1941 г. и пополняемый в том числе за счет передаваемых ему в дар личных фотоколлекций. Хронологически фотофонды ЦГА КФДЗ РК охватывают период начиная с конца XIX – начала XX в. и до современности (История архива, 2007–2008). Особую ценность для этнологов представляют снимки бытовых и обрядовых сцен из традиционной жизни казахов, а также картины повседневности казахских животноводов, советских вариантов проведения семейных обрядов и национальных праздников.

ЦГА КФДЗ РК обладает выполненной на стеклянных пластинах коллекцией фотографий известного фотографа Дмитрия Поликарповича Багаева (1884–1958), который был членом-корреспондентом Западно-Сибирского отделения РГО, объездил аулы Павлодарского Прииртышья, делая документальные фотоснимки (Байжанова, Итемгенова, 2014). Его же фотографии хранятся в основанном им самим Павлодарском областном историко-краеведческом музее им. Потанина. Фотографии Д.П. Багаева хранятся также и в российских музеях: МАЭ, некоторых краеведческих музеях сибирских городов; всего насчитывается более 3000 его снимков. Среди этого массива есть цикл «Жизнь и быт казахского народа в начале XX в.», фотографии которого для нашего издания предоставил Павлодарский краеведческий музей (рис. 3).



Рис. 3. Ручная мельница. Семипалатинская область, Павлодарский у.
Фото Д.П. Багаева, б.г. Павлодарский областной историко-краеведческий музей.

Обеспеченность экспонатами и фотоколлекциями по казахской культуре российских и казахстанских музеев и научных учреждений позволила сформировать визуальный ряд тома дореволюционного и советского периодов истории казахов. Современная жизнь казахов представлена в монографии фотографиями авторов соответствующих разделов, сделанными ими во время экспедиционных поездок по Казахстану и к казахским диаспорам. Также и Библиотека Первого Президента РК помогла дополнить картину современной социально-политической жизни казахского общества в Казахстане и за рубежом, предоставив из своей коллекции фотографии сессий Ассамблей народа Казахстана и снимки встреч Президента Нурсултана Назарбаева с казахскими сообществами диаспор.

Что касается отдельных глав и разделов тома, то они имеют свои особенности формирования иллюстративного материала. Так, в разделе «Антропология», помимо портретов казахов, сделанных в историческое время, представлены скульптурные реконструкции облика

древних насельников Казахстана от IV тыс. до н.э. до II–III вв. н.э., показывающих формирование антропологического типа казахов, а также исторических деятелей казахского народа XV–XVIII вв., созданные в Лаборатории антропологической реконструкции ИЭА РАН.

Для характеристики традиционной культуры большое значение имели фотографии Самуила Мартыновича Дудина (1863–1929) (подробнее о нем см.: Прищепова, 2011. С. 154–164), основоположника научного этнографического фотографирования в России, совершившего в 1899 г. научную поездку к казахам Семипалатинской области. Его фотографии есть практически в каждом разделе тома «Казахи». По оценке В.А. Прищеповой, «для своего времени фотоколлекция С.М. Дудина по казахам 1899 г. была наиболее полной. По разнообразию тематики и количеству снимков ее вполне можно считать фотографической энциклопедией традиционного казахского быта» (2011. С. 87). С.М. Дудин также сфотографировал для музея 102 акварельных рисунка Антонины Александровны Ворониной-Уткиной, которые были сделаны ею в поездке 1913 г. по Каркаралинскому уезду Семипалатинской области – рисунки орнаментов, которые украшали предметы бытового назначения (сундуки, кровати, посуду, одежду, тюбетейки, музыкальные инструменты, конскую упряжь). Часть этих рисунков помещена в цветной вклейке тома.

Разделы по жилищу, одежде и транспорту, помимо фотографий Дудина, проиллюстрированы также снимками Ф.А. Фиельструпа. Ученый запечатлел мужчин и женщин разных возрастов, молодежь и детей в их повседневной одежде, головных уборах и обуви, что может служить прекрасным источником по повседневному казахскому костюму Западного и Восточного Казахстана 1920-х годов. Исключительную ценность представляет ряд фотографий, помещенный в раздел «Одежда», специально фиксирующих некоторые детали костюма, которые представляют собой племенные маркеры, а именно – женские тюрбаны, формы которых имеют выраженную родоплеменную и локальную специфику. В цветной вклейке раздел «Одежда» дополняют фотографии экспонатов РЭМ и МАЭ – предметов мужской и женской одежды и украшений середины XIX – начала XX в. (рис. 4).

Другой крупный блок фотографий Ф.А. Фиельструпа помещен в разделе «Жилище» снимками казахских жилищ. Многообразно представлена юрта: внешний вид, интерьеры, детали конструкции. Особую значимость имеют снимки походных переносных жилищ казахов, которые сооружались из отдельных частей юрты. Сведений о них в литературе немного, а изображений практически нет. На фотографи-



Рис. 4. Две молодухи с девятимесячными детьми – мальчик и девочка.
Восточный Казахстан, ур. Сары-Терек по р. Урджар.
Род *найман тума*. Фото Ф.А. Фиельструга, 1927 г. Архив ИЭА РАН № 2450

ях Ф.А. Фиельструга запечатлены разные формы походных жилищ: *итарка, жаппа, кос, жолым уй, курке*. Они сооружены из отдельных частей юрты в разных сочетаниях. Эти жилища – свидетельство рационального и изобретательного использования казахами всех возможностей, которые предоставляла сборно-разборная конструкция юрты. Составляя ее элементы в разных сочетаниях, они создавали формы жилищ для различных жизненных ситуаций и хозяйственных нужд. По теме транспорта и кочевания отмечу фотографии груженных верблюдов и деревянных арб, а также уникальный снимок с *кыргауыл*, сооружением, украшенном фазаньими перьями, надеваемом на верблюда при перекочевке на весеннее пастбище. Сведения и фотографии Ф.А. Фиельструга казахской арбы и *кыргауыл* высоко оценила Б.Х. Кармышева, хранившая и исследовавшая архив ученого до передачи его в ИЭА РАН (Кармышева, 1988. С. 53–54) (рис. 5).

Заняли свое место в разделе «Охота» фотографии Ф.А. Фиельструга, фиксирующие ловчих птиц и их экипировку. В этом же разделе помещена ставшая знаменитой сделанная Ф.А. Фиельстругом в 1927 г. фотография казахского философа, историка и переводчика Шакарима Кудайбердиева (1858–1931) с беркутом и снимок его борзых *тазы*.



**Рис. 5. Жаппа, составленный из кереге, на них – шанырак. Семипалатинская губ.,
Эдреевская вол. Казахи аргын каракесек.
Фото Ф.А. Фиельструпа, 1927 г. Архив ИЭА РАН № 2423**

Раздел «Пища», помимо фотографий автора Ш.К. Ахметовой и разновременных снимков других фотографов и исследователей, проиллюстрирован фотографиями традиционных казахских блюд в их современном приготовлении и сервировке. Снимки получены от А.А. Мусагажиновой, руководителя Комплексной казахской этнографической экспедиции НИИ «Халыққазынасы» Национального музея Республики Казахстан, проводившей полевые исследования в Южном, Западном и Восточном Казахстане. Утварь представлена цветными фотографиями экспонатов МАЭ второй половины XIX – конца XX в., собранными К.Н. де-Лазари в Семиреченской области.

Уникальны иллюстрации к разделу «Оружие». Это – рисунки, реконструирующие вооружение и доспехи казахских воинов XVI–XIX вв.; они выполнены автором, К.С. Ахметжаном, историком и профессиональным художником, сотрудником Центрального государственного музея Казахстана, автором монографии о традиционном вооружении казахов (Ахметжан, 2007).

Глава «Традиционная соционормативная культура», содержащая характеристику календарных обрядов, обрядов жизненного цикла, игр и общественных развлечений, – одна из самых богато иллюстри-



Рис. 6. Акын Кенен Азербает (1884–1976) на айтысе. Алма-Ата.
Фото А. Ионов, 1943 г. ЦГА КФДЗ № 2-80337

рованных. К наиболее ранним фотографиям (1870–1872 гг.) относятся снимки из хранящегося в МАЭ (Кунсткамера) Туркестанского альбома К.П. Кауфмана ритуалов казахского свадебного обряда, практически не попадавших в поле зрения фотографов того времени. Это фотографии Н.В. Нехорошева казахского свадебного обряда: «Глажение волос», «Старуха умерла» и «Осмотр жениха». Эти кадры фиксируют реальные действия при совершении обрядов, в описании которых без такой визуализации многое осталось бы непонятным. Фотографии свадебного обряда советского и постсоветского времени дают представление о динамике изменений свадебных ритуалов. Цикл снимков, сделанных в 2006 г. автором раздела И.В. Стасевич на современной свадьбе в Актюбинской области, фиксирует современные этапы ритуала (приезд невесты, встреча невесты старшими женщинами, обряд *беташар*, *бата* – благословение невесты).

Коллекция фотодокументов ЦГА КФДЗ РК дала возможность проиллюстрировать раздел «Игры и развлечения» снимками излюбленных казахских увеселений: многочисленных видов скачек, сопровождавших все семейные и общественные празднества, национальной борьбы *курес*, интеллектуальной игры *тогызкумалак*, распространен-

ной у многих народов Средней Азии. Картины детских игр – в альчики, катание на качелях и пр. запечатлены на снимках С.М. Дудина, Д.П. Багаева, фотографов советского времени из ЦГА КФДЗ РК. Здесь же отмечу, что только благодаря фондам ЦГА КФДЗ РК удалось визуализировать тему айтысов – состязательного музыкального искусства акынов-импровизаторов в разделе «Фольклор, музыка и исполнительское искусство» (рис. 6).

Традиционные занятия – тема обычно хорошо обеспеченная иллюстративным материалом. Эти разделы дополнены фотографиями из экспедиций Е.И. Маховой конца 1940–1950-х гг., в ходе которых она особое внимание уделяла съемке традиционных занятий, таких как резьба по дереву, изготовление седел, кошмоваляние, ткачество, вышивка. Причем процесс создания предметов фиксировался поэтапно, демонстрируя последовательность производственного цикла. Один из таких циклов – этапы изготовления войлочного ковра *текемет* – помещен в раздел «Домашние ремесла и промыслы». В отличие от традиционных ремесел отхожие промыслы не были излюбленным объектом фотографов. С визуализацией этого раздела помогла серия фотографий Д.П. Багаева «Жизнь и быт казахского народа в начале XX в.», содержащая ряд снимков с соляных промыслов, где в начале XX в. трудились казахи (рис. 7).



Рис. 7. На соляных промыслах. Фото Д.П. Багаева. Начало XX в.
Павлодарский областной историко-краеведческий музей

Только в нашем томе есть раздел, посвященный исторической памяти народа, и он практически полностью проиллюстрирован автором Е.И. Лариной собственными фотоматериалами, собранными ею в 2009–2017 гг. в Казахстане и приграничных районах России. Это как местные небольшие аульные памятники и мавзолеи казахским героям-батырам, так и общеказахские святыни, крупные мемориальные комплексы с памятными камнями или памятными досками казахских родов на стелах. Также полностью авторским является иллюстративный блок раздела «Традиции дарообмена и его социальные функции». З.К. Сураганова проиллюстрировала предметный и ритуальный мир дарообменных отношений у казахов фотографиями, сделанными ею на городских и аульных свадьбах.

Авторские фотографии сформировали и визуальный ряд главы «Казахская диаспора», особенно разделов, посвященных казахам России, Китая и Монголии. Красочные фотографии быта чабанов, похоронных и свадебных обрядов, изготовления традиционных ковров казахов Кош-Агачского р-на Республики Алтай помещены в цветную вклейку. Они сделаны профессиональным фотографом В.П. Дубровским во время экспедиций И.В. Октябрьской к алтайским казахам в 2012, 2014, 2016 гг. В текст помещены многочисленные снимки, запечатлевшие современный быт российских казахов Астраханской, Волгоградской, Саратовской областей, Горного Алтая, собранные в 2008–2012 гг. Е.И. Лариной и О.Б. Наумовой в российско-казахском приграничье. Экспедиции Отдела этнографии Института истории и этнографии МОН Республики Казахстан к монгольским (2001–2013 гг.) и китайским (2010–2014 гг.) казахам (рук. С.Е. Ажигали) позволили показать жизнь казахов в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и провинции Ганьсу в Китае и в Баян-Ольгийском и Ховд аймаках Монголии. Благодаря фотографиям Б. Ашима мы имеем изображение современных мечетей китайских и монгольских казахов (рис. 8).

Наконец, отмечу работы профессиональных казахстанских и российских фотографов Я.С. Кулика (Уральск) и Э.Р. Усмановой (Алматы), В.П. Дубровского (Новосибирск), Е.В. Деминой (Москва), снабдивших монографию высококлассными снимками, среди которых впечатляющие пейзажи Казахстана, портреты современных казахстанцев, жизнь животноводов на зимних и летних стойбищах, национальные праздники в городах, *кулытасы* – намогильные камни-стелы, разбросанные в казахских степях.

В целом визуальный ряд тома в достаточной мере дополняет нарратив монографии, создавая многогранную картину казахской куль-

туры в ее прошлом и настоящем. Этого удалось достичь благодаря усилиям нескольких поколений исследователей – научных и музейных работников, собравших большие коллекции фотодокументов, рисунков, артефактов, сохраняемых в настоящее время в российских и казахстанских музеях и архивах. Все они безвозмездно делились с нами отобранными для тома иллюстрациями. «Реализация фундаментального тома “Казахи” как исследовательского и издательского проекта определялась возможностями мобилизации творческих ресурсов двух стран» (Октябрьская и др., 2022. С. 115). То же можно сказать и о его иллюстративном блоке – это результат сотрудничества российского и казахстанского научных коллективов, приложивших усилия для визуализации созданного ими капитального научного труда.



Рис. 8. Вечерняя дойка коз. Монголия. Ховд аймак, сомон Ховд.
Фото С.Е. Ажигали, 2004 г.

Библиография

- Ахметжан К.С. Этнография традиционного вооружения казахов. Алматы: «Алматы-китап» ТОО, 2007. 216 с.
- Байжанова С.Ш., Итемгенова Б.У. Лики ушедшего времени (фотоработы Д.П. Багаева) // Известия Алтайского государственного университета. 2014. № 1–2 (82). С. 201–204.
- История архива // ЦГА КФДЗ. 2007–2008: <http://kfdz.kz/History>
- Казахи / отв. ред. С.Е. Ажигали, О.Б. Наумова, И.В. Октябрьская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН; Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева. М.: Наука, 2021. 846 с. (Народы и культуры).
- Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. 352 с.
- Кармышева Б.Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф.А. Фиельструп) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 1-. М.: Наука, 1988. С. 38–62.
- Миссонова Л.И. Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза» // Советская этнография. 1990. № 2. С. 119–126.
- Народы Средней Азии и Казахстана. Том II. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 780 с. (Народы мира). (Глава «Казахи» – с. 321–487).
- Наумова О.Б. Фотоматериалы Ф.А. Фиельструп по этнографии казахов из архива ИЭА РАН (поездки 1926–1927 гг.) // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Т. 11. Вып. 5 (91) [Электронный ресурс]. URL: <https://history.jes.su/s207987840010319-9-1/>
- Наумова О.Б. Российские фотоколлекции по истории и культуре казахов: новые открытия – новые подходы // Тюрко-монгольский мир Большого Алтая: историко-культурное наследие и современность: материалы II Международного алтаистического форума. Барнаул; Горно-Алтайск, 30 сентября – 3 октября 2021 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2021. С. 279–283.
- Октябрьская И.В., Миссонова Л.И., Наумова О.Б. Опыт подготовки и издания тома «Казахи» академической серии «Народы и культуры». Методология и информационное поле проекта // Россия в глобальном мире. 2022. № 22 (45). С. 107–116. DOI: 10.48612/rg/RGW.22.9
- Экспонаты // МАЭ РАН. 2018: <https://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT?ethnos=3507391>

Н.А. Дубова

ТОМА «ТУРКМЕНИ» И «ТАДЖИКИ»

В статье дается краткая информация о материалах, включенных в тома «Туркмены» и «Таджики» серии «Народы и культуры», подготовленные совместно туркменскими, российскими и таджикскими специалистами из разных учреждений, которые в тексте перечисляются. Отмечаются те разделы, которые удалось опубликовать в развернутом виде, и те, которые по объективным причинам не смогли войти в издания. Подчеркивается, что иллюстрации, являясь важной частью книг, в обоих томах подбирались таким образом, чтобы дать представление о динамике этно-культурного облика народа.

Одним из главных принципов фундаментальной академической серии «Народы и культуры» ИЭА РАН, вышедшей в издательстве «Наука», являлось то, что большинство текстов были подготовлены преимущественно специалистами того народа, которому том посвящен, – конечно, с участием других коллег. Каждая из книг обобщает исторические, этнографические, демографические материалы и сведения по физической антропологии, собранные и опубликованные ранее, по различным аспектам истории и культуры народа. Именно по этому принципу составлялись и тома «Туркмены» (2016) и «Таджики» (2020).

В подготовке текстов, обобщающих накопленные знания о туркменах, принимали участие сотрудники Института истории Академии наук Туркменистана (АНТ), Института археологии и этнографии АНТ (позднее эти два института были объединены в один – Институт истории и археологии АНТ), Института языка, литературы и национальных рукописей АНТ, Туркменского национального института мировых языков им. Довлетмаммета Азади, Министерства культуры Туркменистана, Национального музея туркменского ковра, Международной академии архитектуры (отделение в Москве), Государственной академии художеств Туркменистана, Национального управления по охране, изучению и реставрации памятников истории и культуры Туркменистана (г. Ашхабад), Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Государственного музея искусств народов Востока (г. Москва), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (г. Санкт-Петербург), Казахской

национальной консерватории им. Курмангазы (г. Алма-Ата).

Работа с туркменскими коллегами проводилась в рамках Соглашения о научном сотрудничестве между ИЭА РАН и Министерством культуры Туркменистана. В книге освещена история изучения туркменской этнографии, описываются вопросы истории туркменского народа, его расселение, особенности жизнедеятельности, основные занятия, жилище, одежда, система питания, обряды, обычаи, праздники, народное творчество. Среди традиционных ремесел описано ковроткачество, кошмовалание, ювелирное искусство, кузнечное дело. Дается характеристика внешнего облика и описывается динамика его изменения от древности до современности. Отдельное внимание уделено культуре туркменской диаспоры в России (Ставропольский край, Астраханская область), салорам Китая, туркменам Ирана, Турции, других стран. В книге характеризуются достижения современного Туркменистана, его сельское хозяйство, строительство, промышленность.

К сожалению, по разным причинам, в публикацию не могли быть включены некоторые важные тексты. Так, например, это касается одной из последних статей известного специалиста по этнографии и археологии Средней Азии Геннадия Евгеньевича Маркова (1923–2018) «Происхождение и формирование туркменского народа», а также написанной буквально за несколько месяцев до кончины статьи Эльвиры Александровны Груниной (1926–2012) «Общая характеристика туркменского языка», где она тщательно в историческом и географическом аспектах рассматривает диалекты этого языка, богатством которых он отличается от других членов огузской группы. Также не смогли войти в этот том статьи известного знатока древнего и современного ковроткачества и текстиля Елены Георгиевны Царевой «Ворсовое ковроделие населения Туркменистана XVI – начала XX веков: формирование феномена» и специалиста по различным сторонам культуры туркмен, в том числе по их военной организации Юрия Михайловича Ботякова. Несколько работ были включены в книгу в сильно урезанном виде. Это работы Ольги Ильиничны Брусиной (1955–2024) «Ставропольские туркмены», две статьи Сергея Михайловича Демидова: «Распространенные конфессии и верования» и «Миграция и родословные туркмен. Овлады» и др.

Ряд материалов, подготовленных для этого издания, были столь обширны, что их позже удалось издать отдельными книгами. Так родилась серия «Этнография туркмен». В настоящее время в ней вышло уже четыре тома (Демидов, 2020; 2022; Долгов, 2022; Сопиев, 2023). Го-



**Выступление мастерицы джигитовки.
На праздновании Международного Дня Навруза в 2013 г. в г. Ашхабаде.
Фото Х. Магадова. Из архива журнала «Туркменистан»**

товятся новые публикации в этой серии, куда будут включены упомянутые работы.

Несмотря на отмеченные сложности, том «Туркмены» дает хорошее представление о том, что ко времени издания было известно по этнографии этого народа. Все тома серии отличает большое число иллюстраций. Данный том не является исключением. Уникальные архивные фото предоставили для книги МАЭ (Кунсткамера) РАН, Российский этнографический музей (РЭМ), Институт истории и археологии АН Туркменистана, авторы статей. Кроме описания, авторы разделов старались показать и на фотографиях, как модифицируются многие традиционные обычаи, обряды, методы строительства в современности при сохранении их содержательной части, как характерные именно для туркмен элементы одежды используются современными дизайнерами и модельерами. В книге уделено внимание и таким современным символам туркменской культуры, корни которых уходят в глубокое прошлое, как знаменитые туркменские ковры, великолепные скаковые лошади ахалтекинской породы, особая порода пастушьих собак алабай и охотничьих собак тазы.

Коллективная монография «Таджики» представляет собой такое же фундаментальное обобщение исторических, этнографических, демографических, антропологических материалов по таджикскому народу, как полученных в последние годы, так и опубликованных ранее. Книга содержит знания по вопросам происхождения таджикского народа, его расселению, особенностям жизнедеятельности, основным занятиям, жилищу, одежде, системе питания, обрядам, обычаям, праздникам, народному творчеству. В работе над ней приняли участие сотрудники Института экономики и демографии Национальной академии наук Таджикистана (НАНТ), Института языка и литературы им. Рудаки НАНТ, Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова НАНТ, Российско-Таджикского (Славянского) университета, Университета Центральной Азии, Таджикского государственного института культуры и искусств им. Мирзо Турсунзаде, Таджикского национального университета, Института экономических исследований Министерства экономического развития и торговли Республики Таджикистан, Государственного института изобразительного искусства и дизайна, Академии архитектуры Республики Таджикистан (Душанбе), Худжандского государственного университета им. акад. Б. Гафурова (г. Худжанд), ИЭА РАН, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Московского государственного лингвистического университета (г. Москва), Государственного Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (г. Санкт-Петербург), Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина (г. Елец), Международной академии архитектуры (отделение в Москве). В качестве иллюстративного материала в томе (с любезного разрешения хранителей) использованы фотографии из архивов РЭМ, ИИАЭ НАНТ.

Этнографические исследования XX в. были нацелены, прежде всего, на описание традиционной культуры народа, степени сохранности ее элементов и попытки их реконструкции в целом. Конечно, исследовались и другие вопросы, среди них социалистические преобразования культуры народов, изучалось городское население, отдельные социальные группы.

Очень важной особенностью именно серии «Народы и культуры» была попытка, так или иначе реализованная во всех томах, показать, какова современная культура каждого народа. Мы старались представить это и по отношению к туркменам и таджикам. Так, например, в томе, посвященном этнографии туркмен, выделена специальная Глава 8 «Современный Туркменистан», где описаны современные праздни-



Ставропольская туркменка в национальном костюме.
Аул Шарахалсун, Ставропольский край. 2007 г. Фото О.И. Брусиной



**Младшая жена текинца в парадном костюме. Близ Байрамали. 1911 г.
Фото С.М. Прокудина-Горского**

ки и обряды (автор – Я. Оразклычев, С. 522–535), кроме традиционного жилища туркмен в этой главе представлена информация об изменении традиций жилищного строительства в Туркменистане (автор – Р.Г. Мурадов, с. 535–546). В статье Г.М. Мурадова показано, как за последние десятилетия изменилось сельское хозяйство Туркменистана (с. 546–662), а в статье А.Т. Байлиева и А.А. Аманмурадова – достижения промышленности (с. 552–563), в том числе говорится и о создании системы национального искусственного спутника (с. 562). Аналогичная глава есть и в таджикском томе (Глава 9. Современные этносоциальные процессы. С. 750–817). Учитывая актуальные моменты, она построена иначе. В ней описаны современные этнодемографические процессы (автор А. Хайдаров, с. 750–769), социально-профессиональная структура таджикского общества (автор Г. Кахаров, с. 769–782); обсуждаются проблемы формирования таджикской нацио-



На демонстрации современной моды с использованием традиционных мотивов.
Ашхабад, 2010 г. Фото из архива журнала «Туркменистан»



**Саларка в традиционном головном уборе, г. Синин (Китай).
Экспедиция МАЭ РАН. 2008 г. Фото Т. М. Федоровой**

нальной идентичности (автор П.Д. Шозимов, с. 782–802), а также миграции (автор К. Абдуллаев, с. 802–857).

В обоих томах дается краткая, ввиду крайне слабой изученности материала, информация о диаспорах: таджикских – в России, Китае, Афганистане, Узбекистане, Киргизии, Казахстане и Канаде (авторы Р. Махмадшоев и А. Саидов: Таджики, 2020. С. 818–851), а туркменских – на Ставрополье и в Астраханской области России (авторы О.И. Брусина, Н. Аманлыев: Туркмены. С. 469–504), а также в Китае (автор Е.А. Резван: Туркмены. С. 504–521). Дополнительные сведения о туркме-



Невеста. Байрамали. 2010 г. Фото Н.А. Беловой

нах, проживающих за пределами Туркменистана (в Узбекистане, Таджикистане, Афганистане, Иране, Пакистане, Ираке, Сирии, Турции и Китае), помещены в раздел «Современное расселение туркменского народа» (автор Н.А. Дубова. Туркмены. С. 32–43).

Каждое издание в серии «Народы и культуры» снабжено в той или иной степени большим глоссарием наиболее часто встречающихся этнических терминов. Туркменский том включает также дополнительно два справочных материала. Одно из них – список названий туркменских племен, встречающихся в публикациях, относящихся к разным



**Роспись в мечети Хазрати Шох. XX в. д.Чорку,
Исфаринский район Таджикистана. Фото Д. Холикова. Архив ИИАЭ НАНТ**

периодам времени, а также тех, которые приняты в самой книге. Надо отметить, что в цитатах были сохранены оригинальные написания терминов. Это было необходимо в связи с тем, что названия туркменских племен в разных источниках сильно варьируют в немалой степени по уже указанной причине большого числа диалектов в туркменском языке. Так, например, племя йомуд (на туркменском – *ýomut*) упоминается как иомуды, иомуты, йомуты и даже ямуды; племя магтым (*magtym*) как махтумы, махтум и магтымы; племя алили (*alili*) как алилинцы, алиелинцы, алиили и али-или; и др. Появление второго материала связано с тем, что после провозглашения независимости Туркменистана многие населенные пункты этой страны были переименованы. При ссылках на научные и архивные материалы не всегда без специальных уточнений можно было понять, какой топоним имеется в виду. Поэтому в книге размещен список прежних названий административных единиц и соответствующих им современных.

В каждом из томов, кроме информации об истории изучения этнографии народа приводятся сведения и о современных центрах

страны, которые ведут такие исследования. В Таджикистане это, прежде всего, Отдел этнографии ИИАЭ НАНТ в г. Душанбе, который проводит историко-этнографическое изучение культуры населения Таджикистана и таджиков за его пределами; освещение этнографии таджикского народа в трудах русских дореволюционных исследователей (XIX – начало XX в.). Проводятся полевые исследования в разных регионах Таджикистана, а также систематизация этнографического архива, где хранится богатейший материал по повседневной жизни, семье, хозяйству, ремеслам и промыслам, жилищу, одежде, обрядам и ритуалам и другим аспектам быта и культуры дореволюционного и советского Таджикистана. Осуществляется его оцифровка. В настоящее время приоритетными направлениями работы отдела в области истории культуры и искусства народов Таджикистана являются издание «Свода памятников истории и культуры», изучение музыкальных и исполнительских традиций таджиков в древности и средневековье, а также история искусств. Важное место в деятельности отдела занимает работа с научным архивом М.С. Андреева, располагающего уникальным этнографическим материалом 1920-х годов о таджиках. ИИАЭ НАНТ сотрудничает со специалистами из многих учреждений



Праздничное шествие в день Навруза. Душанбе. 21 марта 2015 г.
Фото Н. Алиева. Архив ИИАЭ НАНТ



Ансамбль карнаистов. Душанбе. Март 2015 г. Архив ИИАЭ НАНТ

страны, затрагивающих этнографические, этнологические проблемы, регулярно проводит научные конференции. Его сотрудники принимают активное участие в научных форумах, организованных в разных странах, в том числе в России.

В задачи Института истории и археологии АН Туркменистана входит проведение фундаментальных научных исследований в области археологии и этнографии, в том числе сбор и анализ сведений, касающихся материальных и духовных ценностей туркменского народа, исследования национальных традиций и духовного своеобразия туркмен, а также популяризация их истории и культурного наследия. В институте имеются отделы первобытной, античной и средневековой археологии Туркменистана, этнической истории, этнографии и духовной культуры туркмен, нумизматики и эпиграфики. В апреле 2022 г. президентом страны была утверждена Государственная программа по бережному сохранению объектов национального историко-культурного наследия на 2022–2028 годы. Она охватывает широкий спектр вопросов сохранения, изучения и популяризации историко-культурного наследия Туркменистана. В ее задачи входит создание цифровой базы данных по историко-культурным памятникам страны, что позволит собрать в единую справочную и аналитическую систему всю



Обряд запашки первой борозды во время Навруза. Архив ИИАЭ НАНТ. 2011 г.

накопленную за десятилетия информацию; продолжение работы по учёту и оформлению паспортов объектов национального историко-культурного наследия, с последующим их внесением в Государственный реестр; развитие сотрудничества с зарубежными научными центрами, в том числе для проведения совместных археологических экспедиций. Эти задачи выполняет Национальное управление по охране, изучению и реставрации археологических памятников Министерства культуры Туркменистана.

В 2014 г. при Министерстве культуры Туркменистана создана еще одна специализированная структура – уполномоченный орган по нематериальному культурному наследия. Под национальным нематериальным культурным наследием, в соответствии с Законом страны, принятым в 2015 г., понимаются духовные ценности, присущие этнической, социальной или конфессиональной группе туркменского общества, представляющие ценность с эстетической, социально-культурной, исторической и иных точек зрения, значимые для сохранения и развития национально-культурной самобытности туркменского народа. В функции созданного отдела входит координация исследований в сфере изучения устных традиций и форм выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия,



Состязание в стрельбе из лука. Памир, Ванч, к. Гушхон. Архив ИИАЭ НАНТ.
Фонд М.С. Андреева. Кол. № 1(27)-190



Детские танцы около мечети Ходжа Машада. Архив ИИАЭ НАНТ.
Фото Н.Х. Нурджанова. Кулябская этнографическая экспедиция, 1959 г.

исполнительских искусств, народных обычаев, обрядов, празднеств, а также знаний и навыков, связанных с традиционными ремёслами. Ряд элементов нематериального культурного наследия Туркменистана включены в список ЮНЕСКО. Это эпическое искусство «Гёроглы» (включено в 2015 году), праздник Навруз (включён в 2001 году и расширен в 2016 году), обряд пения и танца *кюштденгты* (с 2017 года), традиционное искусство изготовления туркменских ковров (включено в 2019 году), мастерство изготовления дутара и традиционное музыкальное исполнительское искусство в сочетании с пением (с 2021 года), искусство рукоделия, посвященное украшению традиционной одежды в туркменском стиле, (с 2022 года), искусство ахалтекинское коневодства и традиции украшения лошадей (с 2023 года.).

Библиография

- Демидов С.М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен. Серия «Этнография туркмен». Вып. 1. М.: Старый сад, 2020. 446 с.
- Демидов С.М. Историк и этнограф Георгий Иванович Карпов. [Серия «Этнография туркмен». Вып. 2 / Ред. серии Н.А. Дубова, Р.Г. Мурадов]. М.: Старый сад, 2022. 264 с.
- Долгов А.А. Туркменские традиционные ремёсла. Металлообрабатывающие и деревообрабатывающие производства / Под ред. Р. Г. Мурадова и Н. А. Дубовой. [Серия «Этнография туркмен». Вып. 3 / Ред. серии Н. А. Дубова, Р. Г. Мурадов]. М.: Старый сад, 2022. 424 с.
- Сопиев А. О. Аспнамэ. Книга о конях и конском снаряжении туркмен / Под общей ред. А.А. Тишкина, О.Б. Наумовой. [Серия «Этнография туркмен». Вып. 4 / Ред. серии Н. А. Дубова, Р. Г. Мурадов]. М.: 2023. 325 с.
- Таджики / отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мадамиджоновна. М. : Наука, 2021. 1005 с. (Народы и культуры).
- Туркмены / отв. ред. Н.А. Дубова. М.: Наука, 2016. 635 с. (Народы и культуры).

М.В. Могунова

ЭТНИЧЕСКИЕ СРЕДЫ В СЕВЕРО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

В статье затрагивается проблема этнической среды. Рассмотрены подходы к категории «этническая среда» в советской/российской и зарубежной этнологии. На северо-казахстанском материале выявлены типы этнической среды.

Этническая среда как научная категория. Практика показывает, что изучение этнических сред, равно как и любой другой научной категории, во многом зависит от господствующих в обществе и науке ценностей.

Обратимся к работам российских ученых. В начале XX в. русский антрополог и этнолог Сергей Михайлович Широкогоров считал, что «для каждого этноса другие этносы являются также средою, которая в свою очередь может изменяться под влиянием наблюдаемого нами этноса, а потому изучение этих отношений, – среды этносов, представляется необходимым для уяснения положения, культуры и происхождения этноса» (Широкогоров, 2001). Отношения могут быть разными: в отдельных случаях имеет место сотрудничество, в других – выгода, паразитизм, полное уничтожение, вытеснение и пр. Интенсивность влияния этнической среды зависит от мощности самого этноса, воздействующего на другой(ие) этнос(ы). Подчеркивая значимость этнической среды, С.М. Широкогоров предлагал конкретные признаки – свидетельства приспособления этноса к определенной этнической среде: «...его численный состав по отношению к другим этносам (при условии подобию культуры) и сохранения численного состава на определенном уровне» (Широкогоров, 2001).

С.М. Широкогоров резюмировал, что «этнос вне этнической среды ... опускается до первобытного состояния» (Широкогоров, 2001). Этнограф сравнивал этносы, уклоняющиеся от взаимодействия с другими «этническими единицами», с остановившимися в развитии. Можно пенять на излишнюю увлеченность С.М. Широкогорова биологическими процессами, однако его идеи об этнической среде (вкупе

с другими) стали ориентиром для последующих поколений ученых.

В середине XX в. проблему влияния чужой (другой) национальной среды сквозь призму этнического рубежа обыграл советский этнограф Павел Иванович Кушнер (Кнышев) в работе «Этнические территории и этнические границы» (Кушнер, 1951). Рубежом между двумя национальными территориями в понимании советского исследователя выступила этническая граница, или граница между народами. Он подчеркивал, что границы этнических рубежей очень причудливы и не повторяют границы государства. Наоборот, зачастую на одной территории, выступающей общей родиной, проживают представители разных народов и определение границ их расселения крайне сложно. Выходом из подобной ситуации П.И. Кушнер видел обращение к материалам этностатистических обследований.

В поисках специфики этнической границы, П.И. Кушнер пришел к мысли об относительном влиянии на ее характер окружающей чужой национальной среды, предполагающей «влияние окружающего национального большинства» и выступающей «первопричиной денационализации и ассимиляции» наряду с социальными отношениями (Кушнер, 1951. С. 30). На примере польского и литовского населения Восточной Пруссии ученый показал проникновение одного этнического элемента в другой. Изменение этнических границ П.И. Кушнер связывает с «одновременным воздействием церкви, школ, административных мероприятий (Кушнер, 1951. С. 36). По его наблюдению, «существенно большие результаты получались тогда, когда в пограничные районы переселялись крупные группы крестьян из внутренних областей страны <...> вселение колонистов создавало глубокие вклинения немецкого этнического элемента в литовский этнический массив и тем самым изменило линию этнической границы» (Кушнер, 1951. С. 35).

Советский этнограф подытожил, что «современные этнические рубежи являются результатом сложных процессов... линии их неустойчивы, находятся в состоянии изменения и поэтому должны устанавливаться лишь на определенную дату <...>» (Кушнер, 1951. С. 38). Результатом его рассуждений стало выделение разных типов этнической границы с присущими только им специфическими особенностями. Первый тип обозначен П.И. Кушнером как польско-литовский рубеж и выявлен на примере Сувалкского края (губернии) Царства Польского Российской империи с четкой линией этнической границы. Второй тип – польско-украинский рубеж в Холмщине, отличающийся смешением национальностей. Третьим, «промежуточным», этниче-

ским рубежом выступил украинско-молдаванский этнический рубеж, «где соприкасаются своими этническими территориями народы, близкие по культуре и политически равноправные <...>, но не близкие по языку» (Кушнер, 1951. С. 34).

В 1960–70-х гг. изучение этнических процессов вывело Юлиана Владимировича Бромлей на проблему этнической среды. В его понимании, «каждый этникос тесно связан со своей средой, которую составляют как социальные, так и природные факторы, выступающие в качестве неперенных условий его возникновения» (Бромлей, 1973. С. 38). Ученый подчеркивал влияние факторов, способных внести изменения в жизнь того или иного народа. Он настаивал на важности внутриэтнических и внеэтнических условий. В повседневной жизни речь идет о языке, религии, этническом самосознании, природной среде, каждый из которых по-своему отражается в мироощущении народа.

Ю.В. Бромлей также акцентировал внимание на общности территории как важном обстоятельстве при взаимодействии этносов. Он пояснял, что так называемая родная земля может обернуться для разных народов обычным соседством, как в случае с пограничной территорией, так и смешанным расселением этнических групп. По его словам, «...значение имеют при этом конкретные особенности расселения: живут ли, например, контактирующие группы в одном и том же населенном пункте (и занимают ли они в нем отдельные кварталы или полностью перемешаны в пределах улиц или даже отдельных домов) или обитают в различных, хотя и соседних, населенных пунктах» (Бромлей, 1973. С. 161). Соотношение численности контактирующих этносов он также увязывал с потенциальным изменением этнической ситуации в будущем. «При прочих равных условиях преимущества при этих контактах имеет более многочисленный этнос» (Бромлей, 1973. С. 161–162).

В конце 1960-х годов ученые Института этнографии АН СССР начали реализацию ряда проектов, ставших известными как первые конкретно-социологические исследования. Цель проекта, объектом исследования которого стала Татарская АССР, сводилась к поиску «своеобразия этнических процессов в различных социальных средах и ситуациях» (Арутюнян, 1969. С. 130). Один из идейных вдохновителей проекта советский и российский этнограф, социолог Юрий Вартанович Арутюнян при обосновании актуальности исследования использовал понятие «контактная среда». Параллельно применялась «этническая среда», «этнически разнородная среда», которые можно рассматривать синонимичными друг другу. В его понимании «контакт-

ная среда, смешение различных этнических групп населения является мощным средством взаимной адаптации «этносов»» (Арутюнян, 1969. С. 137–138). Предположение ученых, что «совместное проживание, совместная работа должны способствовать взаимопониманию людей, взаимопроникновению культур и улучшению национальных отношений» (Арутюнян, 1969. С. 138) на долгие годы определило главный методологический принцип советской этнографии. Ю.В. Арутюнян и его коллеги выделили и обосновали разные этнические среды в изучаемом регионе. Свои научные гипотезы они проверяли в условиях «чисто татарской», смешанной и русской этнической среды (Арутюнян, 2003).

Идея этнической среды раскрывается и в исследованиях Михаила Николевича Губогло¹. В коллективной монографии «Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века» он подчеркивал роль, так называемых, «этнических пропорций» (Губогло, Смирнова, 2001. С. 44–45). По его мнению, среди факторов расселения заметным является соотношение представителей разных этносов на определенной территории, что составляет основу этнической среды. Опираясь на историю взаимоотношений трех численно преобладающих национальностей в сельской местности Удмуртской Республики (удмурты, русские, татары), он выделил разные типы этнической среды (преимущественно удмуртская, удмуртско-русская, паритетно-смешанная, русско-удмуртская и преимущественно русская) и предложил их содержательный анализ. М.Н. Губогло подчеркивал, что формирование типов этнической среды обусловлено межэтническими контактами этносов.

М.Н. Губогло также принадлежит идея о существовании связи между расселением и языковыми процессами народов (языковая среда) (Губогло, 1969. С. 16–30). По его мнению, признание отдельной этнической группой того или иного языка своим родным языком определяется рядом факторов (временным, пространственным, этнолингвистическим, статистическим, социально-экономическим), действие которых, в свою очередь, подкрепляется дополнительными обстоятельствами. На примере татар М.Н. Губогло проследил формирование их родного языка в пределах России и союзных республик (речь не идет о собственно татарском языке). В размышлениях о развитии двуязычия он исходил из идеи о численности татар в среде других на-

¹ Совместно с М. Н. Губогло выделением этнических сред занимался В. С. Кондратьев. В. С. Кондратьев известен как автор термина «совместное расселение».

родов. На примере советского Казахстана он раскрыл одну из закономерностей в отношениях между народами. Ее суть сводится к следующему: «чем больше превосходит инонациональная среда численность татар, тем скорее татары приобщаются к русскому языку» и, наоборот, «чем меньшую долю составляют татары среди коренного казахского населения, тем большее число татар приобщается к казахскому языку, указывая, его своим родным языком» (Губогло, 1969. С. 28). Ученый резюмировал, что расселение влияет по-разному на языковые процессы разных народов. Идея влияния языковой среды на межнациональные отношения открыла перспективы в изучении последних и положила начало серьезным исследованиям в данной области.

Научные интересы Александра Александровича Сусоколова также охватывали проблему этноконтактной среды. Ракурс его внимания был сосредоточен на поиске оптимальной исследовательской методики, позволяющей измерять взаимное расселение национальностей определенной территории и его (то есть расселения) влияние на вероятные контакты между двумя народами (Губогло, Кондратьев, Зеленчук, 1974. С. 84-92). Ученый подчеркивал важность двух показателей расселения: с одной стороны, это доля этнической общности (национальности) в населении региона, с другой стороны – распределение этнических общностей (национальностей) по населенным пунктам данного региона: «проживают ли они в одних и тех же, или в различных городах, поселках, селах» (Губогло, Кондратьев, Зеленчук, 1974. С. 84-85). Предлагая разные варианты вероятности общения между национальностями, А.А. Сусоколов подчеркивал, что данные показатели позволяют «численно оценивать различные варианты расселения национальностей в зависимости от степени сходства в их расселении» (Губогло, Кондратьев, Зеленчук, 1974. С. 90). Подобная оценка, по словам исследователя, способствует выявлению факторов, определяющих этнические процессы в целом. На примере населения Молдавской ССР было показано применение показателя «совместного расселения» для изучения этноконтактных сред.

Отдельные работы развивали мысль, что размер, география этнических групп существенным образом влияют на брачный рынок, определяя его специфику в разных этнических средах. Главным маркером доли межнациональных браков в регионе рассматривалась именно компактная зона расселения населения. В 1970-х гг. Виктор Павлович Кривоногов, изучая межнациональные браки у хакасов, подчеркивал: «количество таких семей особенно велико в этноконтактных зонах, местах небольших инонациональных вкраплений и в городах» (Кри-

воногов, 1980. С. 73). Соотношение численности коренного и русского населения позволило ученому выделить разные типы расселения в сельской местности и городах. Автор разделил все сельские советы республики на несколько групп. К первой группе отнес сельские советы, в которых хакасы (речь идет о сельских жителях) преобладали; ко второй группе – сельсоветы, в которых хакасы были перемешаны с пришлым населением, но при этом доля их была велика; к последней группе – сельсоветы с незначительной численностью хакасов. Выделенные ученым условные группы близки трем разным этническим средам с соответствующей спецификой. Похожая картина прослежена В.П. Кривоноговым в условиях поселений городского типа. В середине 1980-х годов казахстанский этнограф Аманжол Боранбайулы Калыш специализировался на изучении межнациональных браков в сельских районах Павлодарской области Казахстана (Калышев, 1984. С. 71–77). Выбор районов для исследования был обусловлен особенностями национальной структуры населения, в частности, один из районов представлял собой компактную зону расселения казахов, а другие отличал смешанный характер расселения. Данное обстоятельство определяло своеобразие межнациональных браков в каждой этнической среде.

В современных российских исследованиях этническая среда как фактор, влияющий на этнические процессы, также представлен (Бабаков, 1993; Поляков, 1989). Тем не менее, в частных беседах исследователи говорят о потере актуальности данной категории по мере развития современного российского общества.

Современная зарубежная антропология также разделяет идею о воздействии среды на человека, общество в целом. В современных западных исследованиях этническая среда раскрывается, в том числе, в свете проблемы межнациональных браков², количество которых нарастает в американском и европейском обществах по мере вступления в половозрелый возраст детей из смешанных семей и культурной схожести молодежи в целом. Среди работ, отсылающих непосредственно к исследованиям этнической среды и связанными с ней наблюдениям, остановимся на следующих.

Влияние монголо-казахской этнической среды на формирование идентичности разбирается в одной из работ американского антропо-

² В зарубежной антропологии браки между представителями разных народов трактуются как смешанные, межрасовые, межкультурные, интернациональные, кросс-культурные, межэтнические, межрелигиозные и пр. В обзоре современных исследований оставляем авторские термины.

лога Франсиско Джил-Уайта (Gil-White, 1999. Р. 789–820). Согласно его материалам, монгольские казахи практически не вступают в браки с проживающими по соседству монголами, ойратами и урянхайцами, несмотря на схожесть способа кочевого и полукочевого образа жизни (Gil-White, 1999. Р. 797). К тому же казахи из родовых групп кереев и найманов имеют общих предков с западными монголами – средневековых керейтов и найманов. Препградой для смешанных браков со стороны казахов, по словам переселенцев из Монголии, выступают культурные различия. В качестве дифференцирующих маркеров указывались вероисповедание, язык, поддерживаемые обычаи и традиции, формирующие в совокупности жесткие этнические границы, которые препятствуют ассимиляции со стороны монголов. В тоже время опрошенные казахи отмечали толерантность межэтнических отношений и давали высокую оценку ментальности монголов. Следовательно, в данном случае доминирующая монголо-казахская этническая среда играет свою роль, но она не является определяющей в отличие от культуры. На первый план выходят отличительные признаки конкретной этнической группы.

Идеи Ф. Джил-Уайта частично перекликаются с более поздним исследованием Ван Керкема, Ван де Путте и Стивенса (Van Kerckem, Van de Putte, Stevens, 2014. Р. 39–65), где раскрывается связь между динамикой этнических границ и выбором партнера по браку в современной Бельгии (напомним, что речь идет о фламандско-валлонской среде). В упомянутой работе, основанной на материалах интервью с членами турецкой общины в стране и собственно этническими бельгийцами, ученые резюмируют, что культурные различия являются для местных турок-бельгийцев (во втором и даже третьем поколении) настолько существенными, что подходящими брачными партнерами они рассматривают представителей преимущественно своей этнической группы. В тоже время европейские исследователи убеждены, что «межэтнические браки заключаются не в “ассимиляции” партнера с иностранным происхождением, а скорее во взаимной адаптации и культурной гибкости» (Van Kerckem, Van de Putte, Stevens, 2014. Р. 61). Смешанным бракам вполне по силам размывать этнические границы, что подтверждается опытом самих межнациональных пар, в которых один из партнеров (супругов) – бельгийский турок.

В изучении групповых различий, существующих в смешанных браках, нидерландские исследователи Маттейс Кальмийн и Франк Ван Туберген опираются на культурные и структурные факторы (Kalmijn, Van Tubergen, 2010. Р. 459–479). Значимость последних ученые осо-

бенно подчеркивают при заключении браков с представителями других групп национального происхождения. Опытным путем они пришли к выводу, что при заключении смешанных браков важен размер иностранной популяции в округе, районе, штате: «...чем больше иностранцев в государстве, тем выше вероятность смешения. Состав иностранных акций также представляется актуальным. Чем больше людей в иностранной группе со схожим языком или похожей религией, тем больше вероятность того, что человек вступит в брак с другой группой, после того как мы учтем относительный размер собственной группы» (Kalmijn, Van Tubergen, 2010. Р. 477). На американском материале авторы исследования показывают различия в численности иностранцев в стране: «от 3% в Миссисипи до 54% в Калифорнии» (Kalmijn, Van Tubergen, 2010. Р. 463), резюмируя, что «эта разница, возможно, привела к тому, что дети иммигрантов чаще вступали в брак с представителями других групп национального происхождения в Калифорнии, чем в Миссисипи» (Kalmijn, Van Tubergen, 2010. Р. 463), окончательно увязывая смешанные браки в стране с «иммигрантскими» штатами.

Свой вклад в исследование роли этнической среды вносит коллективная работа о смешанных браках среди местного населения румынского города Клуж (Bolovan, Craciun, Marza, 2012. Р. 405–411). Сложная в прошлом история этого города (местности) наложила отпечаток на структуру его населения, отразившись на брачных предпочтениях горожан. Ученые проследили выбор брачных партнеров венгров, евреев, румын, который выходил за пределы их этнических групп. Ключевой идеей настоящего исследования стала мысль, что «смешанные этнические браки соответствуют демографическому явлению, которое хорошо было представлено в социальном ландшафте Клужа» (Bolovan, Craciun, Marza, 2012. Р. 410).

Весьма интересным представляется обзор финских исследователей (Rahnu et al, 2020. Р. 247–276), в котором в качестве этнической среды выступает местожительство людей (жилой район, жилой квартал), влияющее на этнические смешанные браки между коренными жителями и мигрантами в Финляндии. По итогам проведенного исследования ученые констатируют, что «проживание в районах с высокой концентрацией иммигрантов приводит к увеличению до двух пятых шансов на экзогамные союзы» (Rahnu et al, 2020. Р. 270), тем самым подчеркивая важность расселения этнических групп. В качестве подобной этноконтактной зоны исследователи определили Хельсинки, отмечая в нем не только большое число иммигрантов в сравнении

в другими городскими центрами, но и положительный вклад местных и иммигрантов района в формирование профсоюзов (Rahnu et al, 2020. Р. 271). Еще одним неожиданным выводом для авторов исследования стала мысль о культуре потенциальных брачных партнеров из числа иностранцев для местного населения. Эмпирическое исследование опровергло изначальные предположения, что среди иммигрантов будут преобладать люди с близкой финнам культурой. На практике оказалось «влияние доли иммигрантов западного и незападного происхождения в жилом районе существенно не отличалось» (Rahnu et al, 2020. Р. 271–272). В целом выводы авторского коллектива примечательны тем, что подтверждают значимость факта совместного расселения этнических групп в пределах одной территории.

Таким образом, теоретические и эмпирические исследования этнологов разных лет подтверждают значимость фактора этнической среды, подчеркивают связь между размерами, географией, спецификой совместного существования этнических групп и межнациональными браками.

Типология этнических сред в Северо-Казахстанской области.

На основе представлений об этнической среде, сформулированных М.Н. Губогло, мы предприняли попытку выявить этнические среды в Северо-Казахстанской области Республики Казахстан. Основанием для выделения этнических сред стали материалы текущего учета населения области о трех численно преобладающих национальностях (Численность населения Северо-Казахстанской области..., 2020).

В Северо-Казахстанской области первые места в структуре населения каждого из тринадцати районов области делят между собой казахи и русские. В двух районах области среди местного населения преобладают казахи; в девяти районах превалируют русские; в двух районах наблюдается паритет казахов и русских. С учетом подобного соотношения казахов и русских в области имеют место следующие типы этнической среды: преимущественно казахская этническая среда, русско-казахская этническая среда и смешанная этническая среда.

Русско-казахская среда получила распространение в г. Петропавловске, районе М. Жумабаева, Есильском, Кызылжарском, Мамлютском, Тимирязевском районах, районе имени Габита Мусрепова, Айыртауском и Аккайынском районах (табл. 1). Типичным случаем, отражающим специфику русско-казахской среды, представляется областной центр (табл. 2).

Другой тип этнической среды наблюдается в районе Шал акына

Таблица 1
Русско-казахская этническая среда
(по материалам текущего учета населения, в %)³

Район	Казахи	Русские	Третий этнос
г. Петропавловск	29,99	59,28	Татары (3,00%)
М. Жумабаева	28,38	57,66	Немцы (5,02%)
Есильский	38,27	54,45	Немцы (2,89%)
Кызылжарский	31,55	56,95	Немцы (3,21%)
Мамлютский	25,45	58,31	Татары (6,77%)
Г. Мусрепова	32,90	43,12	Украинцы (10,35%)
Тимирязевский	36,78	45,67	Немцы (2,57%)
Айыртауский	39,33	46,84	Немцы (3,92%)
Аккайынский	33,81	43,73	Немцы (7,78%)

Таблица 2
Этническая среда г. Петропавловска
(по данным текущего учета населения, в %)⁴

Год	Преобладающие этносы		Тип этнической среды
	Казахи	Русские	
1999*	14,1	72,9	Преимущественно русская
2006*	18,5	69,8	Преимущественно русская
2016**	27,6	61,9	Русско-казахская
2020	30,59	58,65	Русско-казахская

³ Таблица составлена по: Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11–16/696. <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).

⁴ Таблица составлена по: Население Северо-Казахстанской области 2006. Петропавловск, 2007. С. 18; Население Северо-Казахстанской области. Статистический сборник. Петропавловск, 2016. С. 17–18; Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11–16/696. <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).

и Жамбылском районе. В них имеет место преимущественно одинаковое соотношение казахов и русских, что позволяет говорить о смешанной этнической среде (табл. 3). Подходящей моделью смешанной этнической среды выступает район Шал Акына (табл. 4).

Третий тип этнической среды определен нами как преимуще-

Таблица 3
Смешанная этническая среда
(по материалам текущего учета населения, в %) ⁵

Район	Казахи	Русские	Третий этнос
Жамбылский	44,16	41,73	Украинцы (6,50%)
Шал Акына	45,15	43,97	Немцы (3,93%)

Таблица 4
Этническая среда района Шал Акына
(по данным текущего учета населения
и переписи населения 2009 г., в %) ⁶

Год	Преобладающие этносы		Тип этнической среды
	Казахи	Русские	
1999*	43,2	40,8	Смешанная
2006*	45,5	40,8	Смешанная
2009***	45,98	42,32	Смешанная
2016*	45,6	43,1	Смешанная
2020****	44,81	44,38	Смешанная

⁵ Таблица составлена по: Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11-16/696. <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).

⁶ Таблица составлена по: *Население Северо-Казахстанской области 2006. Петропавловск, 2007. С.18. ** Население Северо-Казахстанской области. Статистический сборник. Петропавловск, 2016. С.17-18. *** Северо-Казахстанская область. Итоги Национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года. Том 2. Статистический сборник / Под ред. Смаилова А. А. Астана, 2011. **** Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11-16/696. <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).

ственно казахская этнической среда. Он представлен двумя районами Северо-Казахстанской области — Акжарским и Уалихановским, в которых русские живут преимущественно среди казахского населения. Подобной характеристикой этническая среда обязана доле казахов в структуре населения данных районов, достигающей 77,96% и 89,93% соответственно (табл. 5). Акжарский район — типичный пример казахской этнической среды, воплощающей образцы поведения, присущие культуре казахов (табл. 6).

Таблица 5
Преимущественно казахская этническая среда
(по материалам текущего учета населения, в %) ⁷

Район	Казахи	Русские	Третий этнос
Акжарский	77,96	14,43	Украинцы (2,45%)
Уалихановский	89,93	5,62	Украинцы (1,45%)

Таблица 6
Этническая среда Акжарского района
(по данным текущего учета населения
и переписи населения 2009 г., в %) ⁸

Год	Преобладающие этносы		Тип этнической среды
	Казахи	Русские	
2009***	77,37	13,71	Преимущественно казахская
2016	78,2	13,9	Преимущественно казахская
2020	78,03	14,56	Преимущественно казахская

⁷ Таблица составлена по: Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11-16/696. URL: <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).

⁸ Таблица составлена по: Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам // Экспресс-информация. 2020. № 11-16/696. URL: <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022); Северо-Казахстанская область. Итоги Национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года. Том 2. Статистический сборник / Под ред. Смаилова А. А. Астана, 2011.

Важным моментом при характеристике этнических сред представляется идентичность третьего этноса. В большинстве районов Северо-Казахстанской области с русско-казахской средой третьим этносом выступают немцы. Исключение составляет областной центр — г. Петропавловск, в котором наряду с русскими и казахами существенная доля татарского населения, а также район Г. Мусрепова с заметной долей украинцев. В преимущественно казахской среде ощутимо присутствие украинцев. Смешанная этническая среда приобретает новые краски под влиянием украинцев (Жамбылский район) и немцев (Шал Акына). Важно понимать, что местные татары, украинцы и немцы представляют собой сложившиеся этнокультурные среды, влияние которых на окружающих весьма значимо. В то же время будучи носителями европейской культуры во многих вопросах повседневной жизни они смотрят в одном направлении с русскими, что безусловно раздвигает границы сложившейся этнической среды в сторону русской культуры. Данное обстоятельство находит подтверждение в современных исследованиях Аманжолы Калыша. Наблюдения этнологов показывают, что в разрезе республики украинцы или немцы выступают третьим этносом (после казахов и русских) в структуре населения Восточного Казахстана, татары — Западного Казахстана, тогда как узбеки — на юге и уйгуры в Жетысу. Следовательно, этнические процессы в каждом регионе приобретают разное направление (Калыш, 2013. С. 361).

Другим важным обстоятельством, характеризующим этническую среду, выступает модель расселения. В повседневной жизни наблюдается совместное расселение местных жителей. В большинстве случаев они перемешаны в пределах отдельных домов, что не исключает сохранение признаков компактного проживания отдельных этнических групп, и требует особого пояснения.

В частности, в Тайыншинском районе области сосредоточено польское население⁹. За короткий период в структуре тайыншинского населения поляки вышли на третье место (20,25%) (Численность населения Северо-Казахстанской области..., 2020), что практически уравновесило соотношение местных казахов, русских и поляков в районе. Тем самым, в пределах Тайыншинского района, на наш взгляд, просматриваются очертания смешанно-польской среды. В пользу последнего

⁹ В настоящей работе характеристика этнической среды Тайыншинского района не приводится.

говорит и то, что практически каждый брак, зарегистрированный в Тайыншинском районе, это брак с участием поляков. Объяснение подобной специфики самого южного района области весьма прозаично. В середине XX века он оказался одним из центров вынужденной миграции отдельных этнических групп.

В прошлом обстоятельства расселения по этническому признаку диктовались привычным образом жизни. Ранее уже отмечалось, что городской уклад долгое время был малопривлекательным для казахов. В случае переезда в город (речь идет о Петропавловске) они предпочитали частный сектор, расположенный, как правило, на окраинах города. Там вчерашние сельчане воспроизводили привычный для себя сельский образ жизни с неперменным выращиванием лошадей, крупного и мелкого рогатого скота. В былые (до революции) времена г. Петропавловск также славился татарской слободой, так называемой Татаркой, со своими нравами и порядками.

В начале XXI в. в сельской местности Северо-Казахстанской области новые дома для переселенцев из южных регионов также располагают компактно, образуя таким образом отдельный ряд домов или улицу. Однако сами сельчане, как местные, так и прибывшие, скептически относятся к подобному. В частных беседах они подчеркивают сложность завязывания тесных отношений с соседями в условиях их ограниченного проживания. К настоящему времени (2024 г.) проживание этнических групп в пределах городов, сел, аулов продиктовано в большей степени соображениями практичности (достатка, инфраструктуры и пр.), поэтому в Северо-Казахстанской области преобладают национально-смешанные населенные пункты.

Расселение естественным образом сказывается на взаимоотношениях между представителями этнических групп и обуславливает близость этнических сред в Северо-Казахстанской области. В разных этнических средах области получили развитие браки между представителями местных народов как результат изменения отношения к таким брачным союзам и развивающегося этнокультурного сближения, прежде всего, между северными казахами и русскими. Подобные тенденции подкреплены материалами исследования ИЭА РАН «Языковая ситуация и социально-культурные изменения в Северном Казахстане» (2020 г.) (Казиев, Старченко, Могунова, 2022. С. 128–137).

Отвечая на вопрос «Как бы Вы отнеслись к браку вашего сына с девушкой любой другой национальности?» 19,4% казахской молодежи были отрицательно настроены в отношении межнациональных браков; 18,2% респондентов при отрицательном отношении не стали бы

возражать; 20% респондентов отнеслись бы безразлично, так как национальность в браке не имеет значения; 10,6% респондентов затруднились ответить на данный вопрос. Остальные 31,8% в той или иной мере были настроены положительно к межнациональным бракам. В свою очередь, старшее поколение казахов, представленное родителями ранее опрошенной молодежи, в большинстве (48,8%) отрицательно отнеслось к возможности такого брака; 10,6% опрошенных поддержали идею, что национальность в браке не имеет значения; 34,9% респондентов не возражали при условии разных оговорок; 5,7% взрослых респондентов затруднились с ответом. Для сравнения в ходе опроса 1994 года (также проведенного ИЭА) в самом г. Петропавловске 35,4% казахов посчитали нежелательными межнациональные браки для своих детей; 33,4% предпочли бы невесту своей национальности, но возражать относительно выбора не стали бы; 10,4% респондентов-казахов полагали, что национальность в браке значения не имеет.

Очевидно, что положительный сдвиг в отношении межнациональных браков затронул в основном молодежь. Негативное отношение к межнациональным бракам по данным опроса 1994 г. усиливалось в случае вероятного брака дочери с представителем другой национальности. Значительно меньшая доля казахов (22,3%) и русских (36,1%) скорее согласилась бы на межнациональные браки своих дочерей. Дело в том, что в традиционном восприятии казахов жена относится к роду супруга. Поэтому женщина, вышедшая замуж за человека другой национальности, отождествляется с национальностью мужа. Русские также опасались подчиненного статуса своих дочерей в браке с представителями других народов. Спустя двадцать шесть лет (в 2020 г.) большинство казахов было по-прежнему против брака своих дочерей с представителями других национальностей – среди старшего возраста 59,4% респондентов и среди молодежи 45,9% респондентов. Только для 10,6% респондентов в старшей группе и 17,6% среди студенческой молодежи отметили, что национальность в браке не имеет значения. Среди русских респондентов старшей группы отрицательное отношение к межнациональным бракам сына или дочери было значительно ниже, 18,5 и 23,9% соответственно. Более половины респондентов (54,6%) полагали, что национальность в браке не имеет значения. Среди русской молодежи отрицательное отношение к межнациональным бракам сына и дочери было минимальным, 3,3% и 4,9% соответственно; более 2/3 русской молодежи (68,9%) ответили, что национальность в браке не имеет значения.

Этносоциологический опрос 2020 г. указывает на позитивное или

нейтральное отношение к самому факту межнационального брака со стороны населения области и г. Петропавловска. Распространению такого отношения способствует накопленный социальный капитал доверия. Опрос того же года показал, что 63,6% респондентов доверяют людям другой национальности (вопрос «Доверяете ли Вы незнакомым людям другой национальности?»). Большинство местных жителей (84,5%) имели друзей другой национальности (вопрос «Есть ли у Вас друзья иной национальности, чем Ваша?»). Представляется, материалы проведенного опроса подтверждают связь между стиранием национальных «перегородок» в семейно-брачных отношениях и уровнем межнационального доверия в казахстанском обществе. Подобная ситуация наблюдается во всех этнических средах Северо-Казахстанской области.

Этнические среды в Северо-Казахстанской области к настоящему времени приобрели устойчивый вид, что подкрепляется данными областной статистики. Однако под влиянием социально-политических обстоятельств этнические среды приобретают подвижность. Так, в последние годы структура городского населения Петропавловска трансформируется в сторону увеличения доли титульного (казахского) этноса, что чревато сменой типа этнической среды в будущем (табл. 2).

Таким образом, этническая среда представляется необходимым фактором при изучении современных этносов. Выявленные типы этнических сред в Северо-Казахстанской области важны для понимания положения конкретного этноса, свойственных ему этнических процессов, особенностей культурного развития.

Библиография

- Арутюнян Ю.В. Конкретно-социологическое исследование национальных отношений // Вопросы философии. 1969. № 12. С.129–139.
- Арутюнян Ю.В. Трансформация постсоветских наций. М.: Наука, 2003. 310 с.
- Бабаков В.Г. Кризисные этносы. М., 1993. https://iphras.ru/elib/Babakov_Krizisn.html (дата обращения: 20.10.2022)
- Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 284 с.
- Губогло М.Н. О влиянии расселения на языковые процессы // СЭ. 1969. №5. С. 16–30.
- Губогло М.Н., Кондратьев В.С., Зеленчук В.С. Опыт выделения этнических сред и построения выборки в этносоциологическом исследовании (по материалам Молдавской ССР)//Известия АН МССР. Серия общественных наук. 1974. №1. С.84–92.
- Губогло М.Н., Смирнова С.К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX в. М., 2001. 49 с.
- Казиев С.Ш., Старченко Р.А., Могунова М.В. Межнациональные браки между казахами и русскими Северного Казахстана // Социологические исследования. 2022. №10. С. 128–137.

- Калышев А.Б. Межнациональные браки в сельских районах Казахстана (По материалам Павлодарской области. 1966-1979 гг.) // СЭ. 1984. №2. С.71–77.
- Калыш А.Б. Семья и брак в современном Казахстане. Алматы: Арысь, 2013. 457 с.
- Кривоногов В.П. Межэтнические браки у хакасов в современный период // СЭ. 1980. №3. С. 73–86.
- Кушнер (Кнышев) П.И. Этнические территории и этнические границы. Изд-во АН СССР. Москва, 1951. 280 с.
- Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989. 112 с.
- Численность населения Северо-Казахстанской области на начало 2020 года по отдельным этносам//Экспресс-информация. 2020. № 11–16/696. <https://stat.gov.kz> (дата обращения: 18.03.2022).
- Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета. 2001. <http://konservatizm.org/konservatizm/books/010310025134.xhtml>. (дата обращения: 13.07.2023).
- Bolovan I., Craciun B., Marza D. Mixed Marriages in a Multiethnic and Multiconfessional Environment // Transylvanian Review. 2012. T. 21. №. 4. P. 405–411.
- Gil-White F. J. How thick is blood? The plot thickens if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist / primordialist controversy? // Ethnic and Racial Studies. 1999. № 22(5). P. 789–820.
- Kalmijn M., Van Tubergen F. A comparative perspective on intermarriage: Explaining differences among national-origin groups in the United States // Demography. 2010. Vol. 47. №. 2. P. 459–479.
- Rahnu L., Puur A., Kleinpier T., Tammaru T. The role of neighbourhood and workplace ethnic contexts in the formation of inter-ethnic partnerships: A native majority perspective // European Journal of Population. 2020. T. 36. P. 247–276.
- Van Kerckem K., Van de Putte B., Stevens P. Love Without Boundaries? How Ethnic Boundary Dynamics Shape Interethnic Partner Choice among Turkish Belgians // DiGeSt (Journal of Diversity and Gender Studies). 2014. Vol. 1. No. 2. P. 39–65.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**Историографические
исследования**

Л.Р. Додыхудоева

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ В ИССЛЕДОВАНИИ БЕСПИСЬМЕННЫХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ ИХ НОСИТЕЛЕЙ: ДЕТИ В СОСТАВЕ СЕМЬИ И ПРИЕМЫ ИХ СОЦИАЛИЗАЦИИ

В настоящей статье рассматривается, как архивы способствуют сохранению и упорядочиванию лингвокультурологических материалов, предоставляя доступ к данным на ином хронологическом уровне, а также проявляется значимость полевой работы и создания фондов документирования языков, находящихся под угрозой исчезновения. Дается лингвокультурологический анализ роли данных А.А. Семенова и М.С. Андреева в современном памироведении, в этнолингвистическом и лексико-семантическом и когнитивном аспектах. В просопографическом аспекте рассматривается фрагмент исторического фона и жизнедеятельности этих ученых, которые формировали «коллективный портрет» отдельных ираноязычных народов и групп. Привлекается курс на памирских языках и таджикских диалектах юго-востока Таджикистана, связанный с местом детей в составе семьи, в ходе празднования Навруза и проведения стимулирующих плодородие обрядов и апотропейных ритуалов.

Введение

Российские ученые приложили немало усилий для фиксации и мониторинга данных таджикской историографии и этнографии, в частности в XIX–XX вв. Особенно ценными стали материалы Александра Александровича Семенова (1873–1958) и Михаила Степановича Андреева (1873–1948). Так, А.А. Семенов, который закончил Лазаревский институт восточных языков в Москве, в ходе подготовки дипломной работы в 1898 г. вместе с графом Алексеем Алексеевичем Бобринским принял участие в экспедиции из Самарканда – через Зарафшан, Каратегин, Дарваз (сел. Калаи-Хумб, долины рек Ванч и Пяндж) – в долины рек Пяндж¹ и Яхсу, где ему был поручен сбор данных по этнографии, языку (наречию горных таджиков – *забāни таджики*, наречию горных

¹ Сбором антропологических материалов в той же экспедиции занимался Н.В. Богоявленский. Он продолжил изучение горцев на Западном Памире в 1901 г. и подготовил предварительную публикацию «В верховьях реки Аму-Дарьи» (1901). Его данные были опубликованы вместе с новыми материалами В.В. Гинзбургом (1937; 1957) (Дубова, 2021. С. 61).

областей – *забāни куҳистон*) и сказочному фольклору (*опсана, офсана*) (Семенов, 1900. С. 1–3; 1901. С. 2, 1) (см. подробнее: Пирумшоев 2014; Литвинский, Акрамов 1971). Юный исследователь получил напутствие по приемам сбора языкового и этнографического материала от своих учителей по Лазаревскому институту – В.Ф. Миллера, Н.Н. Харузина, Ф.Е. Корша, К.Г. Залемана, а при подготовке к печати материалов была использована транскрипция В.Ф. Миллера (Семенов, 1901. С. 3, 4). По результатам этого путешествия А.А. Семенов написал несколько работ, дал описание этнографических впечатлений и записал тексты на ряде таджикских говоров, на которых говорило местное население (Семенов, 1899; 1900; 1900–1901; 1902; 1903). Он стал одним из организаторов и активных деятелей «Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами», образованного в 1925 г. в Ташкенте, с филиалом в Душанбе (Мамаева, 2021. С. 870). Именно этим Обществом были организованы в 1925–1926 гг. этнографические экспедиции под руководством М.С. Андреева. В журнале, издаваемом Обществом, публиковались и результаты этих экспедиций.

А.А. Семенов внес значимый вклад в анализ духовной жизни таджиков и описание их рукописных книг (1912; 1916; 1923; 1926 и др.), а также привел образцы таджикского фольклора и сказок (1901; 1903, 97–112). В 1920–1930-е годы он принимал в Сталинабаде (ныне Душанбе) участие в совещаниях, по вопросам, связанным с алфавитом и орфографией таджикского языка (в ходе перехода с арабской графики на латинскую). Тогда же А.А. Семенов работал в Государственном научно-исследовательском институте ТаджССР, руководя составлением таджикско-русского словаря. Позднее он возглавил Институт истории, археологии, этнографии АН Таджикской ССР, стал академиком этой академии) (см. подробнее Литвинский, Акрамов, 1971. С. 91–93, 121). А.А. Семенов выпустил ценные «Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии (1900; 1901), куда вошли грамматический очерк, замечательные тексты – «памятники народного творчества» – и словарь, а также «Краткий грамматический очерк таджикского языка с хрестоматией и словарем» (Семенов, 1927). Он же вместе с А.К. Писарчик стал редактором второго выпуска книги М.С. Андреева «Таджики долины Хуф» (1958).

Неоценим вклад М.С. Андреева в описание языковых и этнографических особенностей локальных сообществ Таджикистана и Узбекистана и таджикского общества в целом. Он был одним из членов группы ученых (наряду с И.И. Зарубиным, А.А. Семеновым и др.),

которые занимались сбором подготовительных материалов к определению в 1924 г. национально-государственного размежевания Средней Азии (подробнее о его деятельности, см.: Додхудоева, 2013). М.С. Андреев вел работу по сбору экспонатов в области материальной и духовной культуры среднеазиатских сообществ и основал полевые этнографические работы в местах проживания горных таджикских сообществ. Тем самым он заложил основы этнографической школы в Таджикистане. При этом сам ученый, представляя такую сторону вопроса, как отражение жизни народа в его языке, углубленно занимался и иранскими языками, а также отдельными аспектами описания этикета и традиционной коммуникации. Об этом свидетельствуют такие труды М.С. Андреева, как: Язгулемский язык: Таблицы глаголов (1930) и Хуфский язык. Таблицы глаголов (1904) (см.: Приложения. Рис. 1, 2. О последнем издании, хранящемся в этнографическом архиве Академии наук Таджикистана, и материалах по хуфскому языку см. подробнее: Додхудоева, Юсуфбекова, 2020. С. VII; Додхудоева, 2013). В том же архиве находится заметка М.С. Андреева «О собранном мною в разное время (начиная с конца XIX ст. по 1942 г.) материале по языку и быту народов Средней Азии, до сих пор еще не изданном и б. ч. не подготовленном к изданию» (ИИАЭ АН РТ. Описание №1, ед. хр. 81).

В 1929 г. ученым был составлен «Хуфско-русский словарь с параллелями на бартангском, орошорском, ваханском, ишкашимском языках», который был переписан с картотеки и первичных набросков автора О. Орестовым ученого и снабжен дополнениями. После проверки произношения носителем хуфского наречия Одинабеком Кадамовым, в него были внесены коррективы (ИИАЭ НАНТ, Описание №1, ед. хр. № 9, 52; Додхудоева, Юсуфбекова, 2020. С. VIII–IX). К разделу, посвященному жилищу, в архиве М.С. Андреева имелись отличавшиеся «документальностью записи», в частности планы домов с описаниями, содержащими терминологию (Андреев, 1958. С. 5). Бытованию ягнобского языка посвящена работа М.С. Андреева и Е.И. Пещеревой «Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик» (1957).

По наблюдению исследователей-этнографов: «Он (М.С. Андреев) много работал над проблемами изучения таджикского, ягнобского и памирских языков, был уверен, что природу и основы культуры таджикского народа следует искать в сохранившемся наследии жителей верховьев Пянджа» (Додхудоева, Юсуфбекова, 2020. С. XII).

М.С. Андреев дал подробно описанный этнографический срез населения того времени глазами очевидца, а также анализ многих обыча-

ев в их хронологических и пространственных отношениях, которые в настоящее время во многом недоступны в силу исторических причин и/или пространственно-временных изменений в жизни населения региона. Так, в специальных статьях М.С. Андреев дал характеристику древних таджикских семейных отношений (Андреев, 1949; 1927а, а также 1923). Он посвятил семье и детям несколько глав в своей энциклопедии жизни населения высокогорной долины Хуф (Андреев, 1953; 1958), а также привел основополагающие подробности организации жизни семьи и общины в Таджикистане (Андреев, Половцев, 1911), Узбекистане (Андреев, 1928) и Афганистане (Андреев, 1927)². М.С. Андреев руководил отделом этнографии Института истории и археологии АН Узбекской ССР (1944–1947 гг.). В 1947 г. он переехал в Таджикистан, где вёл работу по подготовке к открытию Музея археологии и этнографии. Архив ученого до сих пор служит сбору и уточнению данных по жизни многих народов Таджикистана (Андреев, 2024).

В силу отсутствия письменных текстов и исторических документов, фиксирующих ситуацию на местах во многих горных регионах и сообществах, в настоящее время эти данные (опубликованные, ставшие раритетами и хранящиеся в рукописном виде) являются весьма ценными историческими свидетельствами, создающими предыдущий хронологический срез этнографических и лингвокультурных данных, а также этапов фольклорной традиции. Для ГБАО Республики Таджикистан, где бытуют бесписьменные памирские языки и диалекты и нет традиции создания текстов на этих языках, сегодня эти данные особенно ценны.

² См. подробнее: Додхудоева, 2013. Здесь приведено описание связанных с детьми визуальных материалов из Фонда М.С. Андреева. Детям посвящены фотографии из фотоколлекции №1: Афганистан. 1926 г.; 78. Афганские дети на окраине Кабула; Таджикистан (1925 г.); 174. сел. Варзоб. Женщины и дети из зажиточной таджикской семьи; Ходжент и окрестности Касана; 279–280. Дети (по 2 снимка); 281. Типы ходжентцев. Дети (3 снимка); 322. Играющие дети (3 снимка); Горный Таджикистан. Верховья Пянджа; 203. Ребенок, привязанный к колыбели (отсутствует); 204. Нижняя часть тела мальчика привязана к колыбели. 1929 г. Узбекистан; 305. Учитель и ученики в классе (3 снимка); 306. Ходжент. Школа, бывшая в ведении инспектора М.С. Андреева (1914–1918 гг.) (3 снимка); 307. Учитель и ученики в классе (3 снимка); 308. М.С. Андреев и ученики возле школы (4 снимка); 309. Школа. Общий вид (2 снимка); 310. Преподавательница и ученики в классе (2 снимка); 311. Ходжент. М.С. Андреев с учениками у школы, бывшей в его ведении в 1914–1918 гг. (2 снимка); 312. Ходжент. М.С. Андреев с учениками у школы, бывшей в его ведении в 1914–1918 гг. (2 снимка); 313. Ходжент. М.С. Андреев у Приходского училища, бывшего в его ведении в 1914–1918 гг. (2 снимка); 314. Ученик у доски в классе. 3 снимка; 322. Играющие дети (3 снимка). Негативы из коллекции №1: Инв. № 280. Типы ходжентцев. Дети; Инв. № 322. Играющие дети. Ед. хр. 7: фотографии 3. Варзоб. Женщины и дети из зажиточной таджикской 1 семьи (1 снимок). Ягноб (1924–1925–1927 гг.); 253. Мальчик с игрушечным домиком (2 снимка); 254. Тот же мальчик с поднятой рукой (2 снимка) (Додхудоева, 2013).

Как указывают авторы предисловия к фундаментальному труду М.С. Андреева, «М.С. Андреев показал, что эволюция населения высокогорной долины была определена особой географической средой, своеобразием ее социального развития» (Додхудоева, Юсуфбекова, 2020. С. XII). А его научные труды и собранные им документы сохранили информацию о знаниях, культурной практике, поведении и социолингвистических характеристиках населения верховьев Амударьи (Там же). Я отмечу лишь несколько конкретных моментов, когда в последующие исторические этапы пришедшие им на смену исследователи смогли воспользоваться их ценными документально точными материалами и опереться на них. В своих собственных работах по этнолингвистике, лингвокультурологии и лексико-семантических статьях я, как и многие современные исследователи, во многом опиралась на работы обоих этих ученых и многих их современников.

Отношение к детям в традиционной семье по данным А.А. Семенова

А.А. Семенов – большой знаток местной жизни Туркестана XIX–XX вв. – был одним из первых, кто обратил внимание на иранском материале Центральной Азии на отношения в семье, на отношения взрослых к детям, отметил в своей публикации, посвященной роли детей в семье, любовь и внимание, то особое мягкое отношение старшего поколения, с которым относились к детям в таджикской семье, притом что количество детей в семье было значительным (Семенов, 1899). Этой работой были заданы основные направления исследования таджикской семьи как основы общества. В этом направлении велись работы многих этнографов. Так, вопросам традиционной семьи посвящены исследования Н.А. Кислякова (1936б; 1959; 1960; 1969), М.С. Андреева (1953; 1958), Е.М. Пещеревой (1954), Л.Ф. Моногаровой (1959; 1969), В.И. Бушкова (1991; 2014), монографии З. Юсуфбековой (1985; 2015), написанные по ее собственным многолетним полевым обследованиям региона Бадахшана, и многие другие работы.

А.А. Семенов привлек в указанной работе внимание к вопросу о семье, ее жизни в тяжелых природных условиях высокогорья, ее внутренних духовных установках, несколькими яркими мазками дал очерк жизни в патриархальном обществе и роли в ней старших и младших его членов. Автор подчеркивал настрой на воспроизводство новых поколений таджикского общества, здоровых духовно и физически. При этом для него было важно показать процесс вхождения

ребенка в жизнь социума, адаптации ребенка к окружающему миру, при котором взрослые своим примером, посредством эмоционального отношения к детям и заботы о них, демонстрации моделей поведения и нравственных установок, обеспечивают работу социальных процессов, благодаря чему ребенок усваивает и воспроизводит систему норм и ценностей, позволяющих ему быть полноценным членом сообщества в будущем.

А.А. Семенов особо отмечает наличие в обществе двустороннего процесса, в котором ребенок формируется во взаимодействии с окружающим его миром и сообществом, а также участвует в воспроизводстве отношений, принятых в его семье, общине. В этой связи автор пишет: «нигде, кажется, дети не пользуются таким попечением и внимательностью, как у горцев-таджиков. Чадолубие вообще присуще всем таджикам; всюду дети у них составляют предмет особенно нежной любви, которая в некоторых своих проявлениях у равнинных обитателей заходит иногда даже за пределы приличия. Но дети-горцы, живущие в патриархальной неисторченной среде своих отцов, пользуются особенно нежною любовью и привязанностью своих родителей и окружающих их взрослых. Детей ласкают, нежат и при первой возможности спешат их хоть чем-нибудь порадовать. Их не бьют, не наказывают и даже дать небольшой щелчок или подзатыльник считается позором» (Семенов, 1899. С. 99).

В этом описании эмоционального отношения взрослого к ребенку проявляется эмпатия, желание защитить, оберечь ребенка, насколько возможно предохранить от трудностей. Наряду с этим проявлена сплоченность по отношению к детям не только членов самой семьи, но и всей сельской общины. При этом задана и оценка автора увиденной им картиной, и его одобрение увиденного социокультурного строя. В работе А.А. Семенова отразилось взаимодействие в традиционном обществе старших и младших возрастных групп, что накладывало отпечаток на особенности традиционного жизненного цикла и на терминологию обозначения места индивида в сообществе, его возрастной и гендерной принадлежности.

Возрастные градации в традиционном общества: маленькие дети

В традиционном обществе представитель каждой группы получает обозначение, соответствующее его биологическому возрасту в соответствии с возрастными градациями, принятыми в рамках конкретной культуры. Обычно отрезки жизни выделялись на основе эта-

пов жизненного цикла. В раннем детстве дети обоих полов постоянно находились при матери, это определяло их статус маленького ребенка; в этих условиях, практически до трех, а иногда и более лет, ребенок содержался в колыбели.

Вот как об этом пишет А.А. Семенов: «Местом пребывания новорожденного до тех пор, пока он будет в состоянии ходить, служит колыбель (т. *говора, гавора*), на которую сверху набрасывают полог. Эта колыбель очень низка и несколько напоминает наши детские качалки». И продолжает: «Как часто можно наблюдать в садах и огородах горных кишлаков женщин, занятых какою-либо работою – сбором овощей, подчисткою деревьев и проч. – и подле многих из них стоят колыбели с детьми» (Семенов, 1899. С. 100; 1901). Подробнее об устройстве колыбели (качающейся на опорах) (т.вандж., т.дарв. *garova, gavora, givora*, т.кар. *govora*³, из т.: ш. *gaworā*, вах. *gaw(o)ra, garwa, givora*, ишк. *gъwora*, мундж. *gaworā*; ш. *yūk*, хуф. *yūk*, язг. *yank*, руш., барт., рош. *šināk* ‘детская колыбель (деревянная)’, сангл. *šuwīn* ‘колыбель’) и подвесной колыбели, люльки (т.бад. *(w)u/əlčak, olučak*, ш., руш. *wulčāk* ‘люлька; качели’, мундж. *olučáko*, язг. *wəlčak*, а также вах. *kaṭk*, ишк. *kaṭ*, сар. *pyraxč, wenj* ‘люлька, колыбель, зыбка’), а также видах, региональном применении в начале XX в. и роли в обряде положения в колыбель (ш. *ar yūk weddow*, язг. *yankaway*), (см.: Андреев, 1958. С. 64–67, 68–69, Зарубин, 1927; Юсуфбекова, 1985; 2015).

При обозначении новорожденного, маленького грудного ребенка в ряде языков региона применяется термин: т.бад., т.гор. *(w)uštuk* ‘ребенок, дитя’, т.дарв. *məštək*, ш. *(w)ixčak, (w)uštuk*, руш., хуф. *wuxčak*, ш. *wixčak* č. ‘пеленать (ребенка)’ (Андреев, 1953. С. 53; Курбанов, 2025), ишк. *uštək*, вах. *wəštək* ‘новорожденный (ребенок), младенец’, букв. ‘запеленатый (ребенок)’, дари разг. *uštuk* ‘ребенок, дитя’, *uštukak* ‘маленький ребенок’. Он связан с др.-ир. корнем **darž-* *drž-* ‘закреплять, привязывать, завертывать’ (ЭСВЯ. С. 400; ЭСИЯ, 2003. С. 365). По предположению Г. Моргенстиерне, данное обозначение связано с тем, что ребенок постоянно находился в люльке, где крепко завернут в пеленки и перевязан, ср. перс. *gondāq(i)* ‘грудной, завернутый в пеленки (ребенок)’. В иранских языках восточной группы имеется значение ‘закреплять поклажу’ – ‘навьючивать’ – ‘отправляться кочевать’ [Morg. EVP, 42], пшт. *bležd* *l* ‘быть запеленатым, запутываться’ возводится

³ Ср. т.вандж., т.дарв. *garovai noz* ‘деревянный каркас погребальных носилок над телом молодой женщины’ (Розенфельд, 1982), барт., руш. *gaworā* ‘покрытие (верх) погребальных носилок’ (Зарубин, 1937). Ср. также тадж. *gahvorajunbon* ‘качающий колыбель, укачивающий ребенка в колыбели’, (зоол.) ‘богомол’ (ТРС. 100).

к **upa-drz-*, *bleždawəl* ‘пеленать; спутывать, запутывать’ [Morg. EVP, 15], а также сар. *derz-* : *daχt* ‘грузить, выучить’ < **darz-* [Morg. EVSh, 32] (ЭСИЯ, 2003. С. 366).

Ср. также ш. *wixtak-badāl*, руш. *wixtak-badāl*, т.бад. *uštukbadal* ‘ребенок, подмененный якобы пери или девом’ (при *badāl* ‘обмен, замена’, букв. ‘подмененный младенец’) (Курбанов, 2025).

Здесь подмечена и описана важная характеристика уклада жизни, давшая даже название положению ребенка, его возрастной категоризации в значительном горном регионе Таджикистана и Афганистана.

Еще одно интересное обозначение маленького ребенка зафиксировано в одном из памирских языков на территории Китая. Здесь обнаружен термин сар. *ceg-bačo* ‘грудной ребенок’ – сложение *ceg* ‘сосун(ок) (ж.р.)’ и заимствование из т., перс. *bač(č)a* ‘дитя, детеныш’. Ср. ш. *cīgbič* ‘роженица, родильница; только что отелившаяся, оягнившаяся’ (о животном) (*cīg*, *ceg-* ж. к м. *cog* ‘маленький, мелкий, сосун(ок)’ (о животном) + *bič* ж. к м. *buc* ‘дитя, ребенок’), а также хуф. *cogij* ‘первое, не выдаваемое на сторону молоко коровы после отела носит название «цогидж»’ (Андреев, 1958. С. 120). Среди терминов, обозначающих маленького грудного ребенка, бытующих в современном таджикском языке имеются близкие по значению слова. Однако здесь образ строится на элементе «молоко», который входит в состав термина, что связано с употреблением ребенком молока: т. *širxū/or* ‘сосущий (грудное) молоко (ребенок)’ (т. *šir* ‘молоко’ + *xūrdan* ‘есть’), данная лексема вошла и в шугнанский язык: *širxor* ‘грудной, питающийся молоком’. Другое обозначение того же понятия – т.юж. диал. (*kūdaki*) *širmak* ‘грудной ребенок, сосунок; сосунок, детеныш млекопитающего; новорожденный, младенец, молокосос’ (т. *šir* ‘молоко’ + *takidan* ‘сосать’).

Для патриархального общества были характерны возрастные обычаи социализации. Среди выделяемых этапов в начале жизни отмечались наречение имени, положение в колыбель, вынос на свежий воздух, надевание первой рубашки, головного убора, стрижка волос и ногтей. С ними тесно связаны сконструированные в социуме культурные представления об установках на семью и многодетность (с учетом гендерных предпочтений), необходимости периода оберегания роженицы и новорожденного, их посещения женской частью сообщества с поздравлениями и подарками (т., ш. *tuborakbod*, язг. *pos*) и пр. Более подробно эти ритуальные процедуры и этапы начала жизни ребенка и становления семьи для начала XX в. описаны М.С. Андреевым. (см., например: Андреев, 1927а; 1949; 1953; 1958). Так, в книге «Таджики долины Хуф» М.С. Андреев отмечает интересный обычай. Он пишет, что

в целях апотропаической, отгоняющей беду, магии в ухо младенца как метку, показывающую духам, что ребенок уже имеет хозяина, вставляли серьгу (Андреев, 1953. С. 57). Этот обычай, подмеченный ученым, имел место у широкого круга народов региона, и впоследствии данное замечание использовалось рядом более поздних исследователей в разных культурах.

Изменение традиционного общества в процессе глобализации, отказ от жизни расширенной семьей, активная миграция и урбанизация способствуют пересмотру представлений социума и реструктуризации возрастных групп.

К жизни является такое новообразование, как т. *navzod* ‘новорожденный (ребенок)’ (*nav* ‘новый’ + *zod* осн. прош. вр., *zoïdan* ‘рождать’), букв. ‘недавно рожденный’, возможно, калька с русского. Однако подобная модель композита присутствовала в таджикском языке традиционно. Ср. *parizod*, ш.-руш. *parizōd/t*, сар. *parizud* ‘красавица’ (букв. ‘из рода пери’), т. *odamizod*, ш.-руш. *odamizōd/t* ‘человек, представитель рода человеческого’ (букв. ‘рожденный человеком’), а также т.бад. *ašqar(i devzod)* ‘фантастическая сказочная лошадь’, досл. ‘Ашкар, рожденный от дива’, ср. также перс. *nowzāde* ‘новорожденный’, *zādorud* уст. ‘ребенок, дитя, детвора, домочадцы; семья, родной, близкий’ (БПРС).

При этом в современном таджикском языке активна лексема *zoda* ‘рожденный; урожденный; сын; дитя, ребенок; потомок’ (ТРС). Данный элемент вошел в Таджикистане в состав современных фамилий.

Здесь можно отметить, что наряду с этим по тому же принципу в таджикском языке образованы композиты: *navzoï* ‘роженица; новорожденный’ (о ребенке) (*nav* ‘новый’ + *zoï* ОНВ, *zoïdan* ‘рождать’), *navzoida* ‘только что, недавно родившая’ (*nav* ‘новый’ + *zoida* прич. прош. времени к *zoïdan* ‘рождать’).

Все эти слова восходят к др.-ир. **žan-* ‘рождать’ (Эдельман, 2012. С. 256), ш. *zi-*, руш. *zay-*, вах. *yož-*: *yožd* ‘рождать, рожать (чаще о животных)’; сангл. *ažīy-*: *ažīd-* ‘рожать’ (о животных) (Юсуфбеков, 1999); т. *zo(i)dan* ‘рождать(ся)’ (о человеке); ш.-руш. *zā* ‘отел, рождение’ (о животных); *zā a/injīvdōw* ‘роды, схватки (о животных)’; ш. *zeča* ‘роженица’ из т. диал. Бадахшана *z(a)iča* ‘роженица, оягнившаяся овца, коза’, т.кар., т.дарв., т.кул. *zača* (Рахимов, 1976. С. 67), Панджшер *zača* ‘роженица’, т. *zoj*, перс. *zāj/č(a)* ‘родильница с первого по седьмой день после родов’, *zoja*, *zāča* ‘новорожденный’ (Гаффаров, 1976. С. 406), *zājšūr* ‘пир, устраиваемый при рождении ребенка’, дари *zāč* ‘роженица с первого по сороковой день после родов’, Панджшер. *začaxona* ‘дом, в котором

родился ребенок' (Андреев, 1927; Андреев, Пещерева, 1957. С. 36).

В ряде памирских языков отмечены лексемы с тем же значением: ишк. *zas*, снг. *zot*, перс. *zah*, вах. *za(y)* 'ребенок, дитя, мальчик' от того же корня. Причем в ваханском языке косвенная форма мн. ч. *zav*, букв. 'дети', используется как обращение мужа к жене, ср. ягн. обращение к супругу *pullot* 'дети' (Андреев, 1970, 127; ЭСВЯ). Наряду с этим в памирских языках южной группы присутствуют лексемы со значением «дитя, сын»: вах. *z(ə)tan* 'сын, ребенок, дитя, птенец', ишк. *z(ə)tan*, сангл. *z(ə)tan*, йид., мдж. *zoton* 'дитя, сын, мальчик' < др.-ир. **zan-ta-na-*, **zan-* 'рождаться'. Однако, по мнению И.М. Стеблин-Каменского, перечисленные слова усвоены, видимо, из индоарийских, ср. др.-инд. *jan-tan-* 'рождение, существо' (ЭСВЯ, 436. С. 437).

Возвращаясь к работе А.А. Семенова, подчеркнем то, что ученый высветил роль женщины в обществе, ее материнский вклад в его воспроизводство и ее подвиг в рождении и самоотверженность в воспитании детей в трудных высокогорных условиях. Кроме того, он особо отметил вербальную сторону взаимодействия между матерью и ребенком.

Именно в таком общении закладываются основы владения родным языком, выстраивается детская картина мира, языковая и ментальная, формируется мировоззрение человека.

Обратимся к словам самого А.А. Семенова: «Уход за новорожденным и кормление ребенка составляют самую главную заботу туземной женщины. Она отдает детям все силы, здоровье и молодость; целые дни она проводит у крохотной постельки своего малютки, укачивая его, заботливо поправляет, осыпает его миллионами поцелуев и называет самыми разнообразными ласкательными именами, какие только может подсказать ее безгранично-любящее материнское сердце» (Семенов, 1899. С. 100).

Исходя из этого описания А.А. Семенова, следует, что в силу особого отношения к детям и заботы о том, чтобы они выжили и окрепли, избежали влияния злых сил, предпринималось много магических действий, выполнялись особые апотропаические ритуалы по защите и оздоровлению ребенка.

Кроме того, многим детям давались описательные обозначения и эвфемистические охранительные имена, предотвращающие смерть. Так, в современном таджикском языке засвидетельствована лексема т. *tifli noʻusta* 'новорожденный ребенок', букв. 'не(об)мытый ребенок', что связано с обычаем, согласно которому роженице не положено мыться три дня после родов, чтобы не вызвать явление алмасты (Ан-

дреев, 1953. С. 53), поэтому не обмывают также и ребенка⁴.

Среди описательных таджикских оборотов различного происхождения, применяемых для обозначения ребенка в настоящее время, выделяются: обозначение ребенка в сообществе как гостя: т. *mehtoni nav* 'новорожденный' (*mehton* 'гость' + *IZ* + *nav* 'новый'). Например, в шугнанской загадке говорится о «безгрешном госте» из мира иного, которого следует встретить жертвой, познакомиться с ним: *temûn uodd as ʔayb, miyîj wi-rd kaʔen, yu be ayb, temûn-and dindûn nist, miyîj-and sitxûn nist* (Гость приходит с того света, ему режут барана, он невинный. У гостя нет зубов, у барана нет костей). Знаменательно при этом, что дитя в ее разгадке обозначается *kûdak bačā*, то есть двойным обозначением, двумя терминами, имеющими значение «ребенок, дитя» и «ребенок, сын». Ср. также таджикское высказывание уже не только о самом ребенке, но и его учтивости и благонравии: *Kûdak xub ast, адабаш аз ин ҷам хубтар аст* 'Ребенок – хорошо, а его воспитанность (т.е. умение вести себя) – еще лучше' (Юсуфбекова, Шовалиева, 2017. С. 47), вар. *бача азиз, одобаш аз вай азиз* (Ребенок дорог, (но) его воспитанность еще дороже).

В современных таджикских южных диалектах есть термины, в которых подчеркивается наличие у новорожденного души: *jondorak* 'новорожденный, грудной ребенок' (*jondor* 'одушевленный, имеющий душу' + димин. суф. *ak*), или его небольшой вес: *misqol(ak)* 'новорожденный, младенец' (букв. 'размером с мискаль (обычно 4,72 г.⁵)' из *misqol* 'вес 25 г.; мелкий, мелочь'), а также *sulandī* 'новорожденный, младенец'; ср. перс. *sulāmā* (the bones (and a bone) of the fingers and toes / сустав пальца руки/ноги, Steingass); совр. перс. *solāmā* 'сустав, фаланга пальца' (БПРС), ср. т. юж. диал. 'подросток, мальчик, парень'. Сюда же примыкают описательные термины: *bačayi bayalī* 'младенец, которого носят на руках' (*bayal* 'объятия'), *kûdaki navzod* (*nav* 'новый' + *zod* 'рожденный') 'новорожденный ребенок', или разговорные обозначения, связанные с детским языком: т.дарв. *lulak* (так же т.матч.) (*lūla* 'валик, труб(к)а', т. юж. диал. *lulabolin* 'подушка в виде валика'), *may(da)kək*, т.кар. *maydkuk*, ш. *maydakak* (*mayda* 'маленький, малый, мелкий, малолетний'), *tarək* (*tar* 'свежий, сочный; мокрый, сырой'),

⁴ Сходный обычай зафиксирован у киргизов, когда в качестве предохраняющего от смерти имени, мальчика называли Качкынтай («убежавший жеребенок», пожелание избежать смерти), Таштемир («камень-железо», пожелание стать таким же твердым как железо). Давали и имена-обращения, выражающие просьбу, чтобы ребенок остался жить, например, Турсун «пусть живет» (Фиельструп, 2016).

⁵ О весе данной единицы в Таджикистане см.: Давидович, 1970.

т.бад. *čiyələk*, т.вандж., т.дарв, т.кул. *čayerək*, *čayərək* (ср. *čayu(k)* ‘воробей’, *čiurčuk* ‘род выюрка, чечетка’, ш. *čiydow* ‘чирикать, курлыкать (о птицах)’ ‘младенец, малыш’, а также *čaqa(loq)* (также т.бух) (ср. ш. *čaqtow* ‘кричать, свистеть (о сурке)’), т.кул., т.рог. *nini(ča)* ‘новорожденный, младенец’, ср. т.дашгид. *nə(ni)k* ‘младший брат/сестра до трех лет’.

В следующей возрастной группе, также относящейся к раннему детству (до 3 лет), отмечаются обозначения детей также без различия пола. Здесь выделяются таджикский термин т.дарв. *k/gudak* (Семенов, 1901. С. 2), т.бад. *k/gūdak*, т. юж. диал. *gud/lak*, который был заимствован в ягнобский и памирские языки: ягн. *gudak*, ш. *k/gūdak* ‘ребенок, дитя; младенец, малыш; прил. маленький; в младенческом возрасте’, язг. *kudak* ‘ребенок, дитя’, который связывается с др.-ир. *k(a)uta- ‘маленький’ (ЭСИЯ, 2011. С. 382). В первой четверти XX в. Н.А. Кисляков зафиксировал для долины Вахио Боло обозначение ребенка на основе общетаджикского *kudak*: *Az hamūn Nusaj bolo, gulaka “kalak” game* ‘Выше того Нусая ребенка называют «каляк»’ (Кисляков, 1936а. С. 46)⁶.

К лексемам, несущим значения, связанные с маленькими детьми до трех лет, без различия пола, относятся в севернопамирских языках 2-й компонент в композитах и сочетаниях: ш.-руш. *-buc* (м.р.), *-bis* (ж.р.) в ‘ребенок, детеныш животного; диминутив; обращение’, ‘эмфат. молодец’, восходит к др.-ир. *put/θra- м. ‘сын, дитя’, др.-инд. *putrá-* ‘сын, ребенок; детеныш животного’, и.-е. *pu-tlo-s ‘дитя, сын’, *pōu-: rū/u- ‘маленький, малый (о детях, детенышах)’, т. *pisar*, *pis* ‘мальчик, сын’, ягн. *pulla* ‘ребенок, младенец, мальчик; младший; меньший, маленький’, ш. *ris* ‘сын’, вах. *pətr* ‘сын’ (ЭСИЯ, 2020. С. 316).

В ш.-руш. *-buc* лексикализировано как самостоятельное слово: ш., ршв. *buc* м., ж. *bis*, сар. *by/ýs* ‘дитя, ребенок, птенец, маленький’ (о плоде), а также в составе глагола: *buc* č. ‘рожд(д)ать, давать плоды, начинать завязь’ (о животных, плодовых растениях); в язг. зафиксировано *bos* ‘детеныш животного’, *bəsək* ‘ребенок, маленький плод тыквы, дыни’, вах. (из ш.) *byc* ‘маленький’ (о плоде). Производные слова бдж. *bucikí* (ж.р. *bucikí*) ‘детство; молодость; детский’ (ЭСИЯ, 2020. С. 316, 321–322).

К микрополю *ребенок, дети*, – помимо т. *farzand* ‘ребенок, дитя; потомок’ и *baša* ‘дитя; ребенок, сын, мальчик; парень, детёныш (живот-

⁶ Существовали специальные святы места, мазары, помогающие зачатию или отвращению от определенных болезней (Андреев, 1953). Так, по сообщению Н.А. Кислякова, в верхнем течении р. Хингоу на деревья-мазары близ кишлака Псода привязывали лоскутки материи с целью иметь потомство, а к скале-мазару на р. Оби-мазар, выше кишлака Сангвор, обращались с просьбой, чтобы дети не мочились во сне (Кисляков, 1960).

ного)’, ш. *bač(č)ā* ‘дитя; ребенок; мальчик; дети’, – относятся лексемы, несущие значения, связанные с маленькими детьми. Так, последняя применяется в составе композитов: т. *bača-kačaho* ‘домашние’ (*bača* ‘дитя, ребенок’, *kūč* (из тюрк.) ‘семья, чада и домочадцы’) (Зарубин, 1928. С. 530), ‘семья, домочадцы, кочевье, имущество’), т. юж. диал. *bačavi kača* ‘дети, семья’, т. диал. вандж. *bač(u)kač* ‘дети’, горон. *bačkač* ‘детвора’ (Богорад 1963, 47). Аналогично в памирских языках: ишк. *bačkač*, сангл. *baška/āč* ‘дети’, *kič-at bač*, мундж. *bāč-kāč* ‘жена и дети, семья, чада и домочадцы’, вах. *bačkáč, kúč-u bač*, мундж. *bāč-kāč* ‘семья, чада и домочадцы, жена и дети’, ш., ршв. *bāč(-at)-kāč*, сар. *bačkač* ‘семья, дети, домочадцы’, *kūč(-at)-bāč* ‘дети, вся семья, домочадцы’ (употребляется преимущественно при расспросах о здоровье), ш. *bač/jgalā* ‘детвора, ребятишки, ребята’. Ср. также руш. *ṽāčbačā*, сар. *ṽočbačo* ‘девочка’, из *ṽāč* ‘девушка, девочка’ и заимств. из тадж. *bačā, bačo* ‘дитя, ребенок’, калька из тадж. *duxtarbača* ‘девочка’ (*duxtar* ‘девочка, девушка’).

Сюда же примыкает: рош. *balo*, сар. *balo* ‘дитя, ребенок, детеныш птиц и зверей’. Заимствование из тюркских, кирг., узб. *bala* ‘дитя, ребенок’. А также ш. *kanĵaki*, руш. *kanĵakaŷ* ‘родившийся поздно, осенью’, ср. т.кар. *kenĵiki* ‘самый младший ребенок, после которого уже не ждут детей’. Среди описательных оборотов в этой группе представлены обозначения различного происхождения, передающие особенности малышей: т. юж. диал. *devoldavak* ‘ребенок, подросток, дети’ (*devol* ‘стена’+ *dauidan* ‘бегать’), *du/əmravak* ‘ребенок 2-3 лет’ (*du/əmt* ‘хвост’+ *raftan* ‘бегать’), т. юж. диал. *šerak* ‘крупный маленький, грудной ребенок; активный, храбрый, легкомысленный’ (*šer* ‘лев’ + диминутивный суф. *ak*).

В эту же группу входит и термин, также получивший широкое хождение в шугнанском языке: *zulik* ‘маленький (ребенок), малютка’, *zulikik Muk* ‘маленький Мук’ (персонаж сказки В. Гауфа «Маленький Мук») м.р. с двойным диминутивным суффиксом; вторичное образование «детство»: *tu zuliki lap qin vud* ‘у меня было трудное детство’. Ср. также вторичные образования: ш. *tilfi, bač(a)gi, kūdaki* ‘детство, детство; младенчество; детский’, бдж. *buciki, biciki* ‘детство, молодость; детский’.

Участие детей в проведении праздника Навруз

Празднование Нового года, Навруз, в ираноязычных и ряде сопредельных стран проводится весной. Этот праздник олицетворяет собой новое начало, рост, обновление. Здесь на передний план выдвиг-

гается процесс весеннего пробуждения природы, весенней свежести и фенологических примет, наблюдений за миром живой природы, сменой сезонов, весенним ростом растений. Среди примеров устойчивых оборотов и весеннего сезонного фольклора можно назвать т.-перс. *navrūzi navbahā/or* ‘весенний Навруз’, т.бад. *boroni baor* ‘весенний дождь’, т.гор. *boron borad, sabza damad dar xokut* ‘прошел дождь, и на почве проросла зелень’, *bahor šudu gulho šukuftan čari rost* ‘наступила весна, повсюду (направо и налево) цветут цветы’ (Ганчинаи Горонзамин, 2014). Растения, зелень в текстах данной тематики представлены во всех оттенках зеленого – как первый видимый признак весны: т. *bahoron šud, sabza damid* ‘наступила весна, показалась зелень’, *alafi kabud* ‘зелёная трава’, *daraxtho kab-kabud šudand* ‘деревья зазеленели’, т.бад., т.дарв. *kabutak* ‘зеленоватый’, т. *maysa* ‘зелень, молодая трава, всходы зерновых’, т.кар. *sabzmo(h)*, букв. ‘зеленый месяц’, ‘весенний месяц в сельскохозяйственном календаре’, т.бад., т.гор. *sabzbaor*, букв. ‘зеленая весна’, т.кар. *sabzayi bahor*, букв. ‘зелень весны, весенняя зелень’, ‘обозначение весеннего кушанья из лепешек на солоде с маслом’, кл.-перс. *sabza(-yi) bahār* ‘зелень весны’, ср. также знаменитую песню-загадку легендарного певца Борбада *sabz-andar-sabz* ‘зелень в зелени’ или современное т.дарв. *sabzanor*, букв. ‘зеленый гранат’, ‘сорт граната’, т. Вахио святой Саузпуш, букв. ‘покрывающий зеленью’⁷, а также ш. *savzazor, savzazax* ‘зеленый луг, лужайка’, *savzā* ‘зелень, молодая трава, ранние всходы’, *savzi* ‘зелень, зеленое место’, ш. *sāvz gul* ‘зеленые цветы’, фольк. *savz-pari* ‘Зеленая пари’, *nilov* ‘зелен(оват)ый (о несозревших злаках)’, вах. *kābitwīš*, т.-вах. *kabutka* ‘гулявник’ и др. Они выполняют центральную роль как символ, наделенный магической силой в русле весенних стимулирующих плодородие обрядов и апотропейных и продуцирующих сельскохозяйственных ритуалов. В этом просматривается высокий удельный вес и значение обрядности растительного происхождения, связанной с земледелием. К обработке земли приступали в период Навруза, сопровождая проведение «первой борозды» торжествами. День пахоты называют в ираноязычных странах также «День крестьянина» (*Rūzi dehqo/ān*)⁸, а в Афганистане еще «День посадки саженцев» (*Rūzi nihāl-nišāni*)⁹. В Язгуляме проводят торжество и

⁷ Широко распространенный в Таджикистане персонаж. Его мазары связаны с представлением о духах оживающей, весенней природы (Кисляков, 1960).

⁸ Доисламское происхождение патрона земледелия – Бобои Дехкон (*Boboyi dehqon*), подтверждается отождествлением одного из настенных изображений средневекового Пенджикента как его персонификации (Маршак, Распопова, 1984; Каландаров, 2021. С. 224).

⁹ О сезоне посадки саженцев в период Навруза у одного из миноритарных народов Афганистана, ормутов, см.: Ефимов, 1986. С. 266–268.

по случаю первого полива полей (*savza...*) (Моногарова, 1959. С. 75).

В национальный набор символов Навруза (т. *ramzi navrūzi*) в современном Таджикистане (2021 г.) вошли символы возрождения природы, выраженные в изображениях вращения Земли вокруг Солнца, ласточки (*parastu*) и радуги (*kamoni Rustam*, т.кар., т.дарв. *kamoni Hasan-u-Husayn* (Семенов, 1901)), а также символы земледелия, цветков Навруза (*guli navrūzi*), веточка плодового дерева и блюдо с проросшими зелеными ростками злаковых или бобовых (*sabza*); к празднику из них готовят род солодовой халвы (*sumanak, sumalak*).

В это время наряду с растительным миром приходят в движение и живые организмы, сама природа человека (т. *inson... ba harakat meomad*, Садриддин Айни)¹⁰, что находит соответствие в таджикской пословице «[В] амал (первый весенний месяц года, который начинается в момент вступления солнца в зодиакальное созвездие Овна, март-апрель) – всё в движении» (*hamal – hama čiz dar amal*).

При характерной для общества установке на антропоцентризм дети, представляющие его будущее, его мощь и энергию, в свою очередь являются символом надежды на благополучие сообщества, так как именно дети будут формировать его будущее и сами жить в нем. Родители заинтересованы в здоровых полноценных гражданах новых поколений, в воспроизведении традиционного мировосприятия своего сообщества. Старшие члены социума, – для которого характерна общность культуры, условий жизнедеятельности, традиций, правил и норм жизни, – применяя совокупность педагогических приемов, прилагают усилия по передаче детям традиционного взгляда на мир, с установкой на то, чтобы дети чувствовали себя его полноценными членами. Причем основными каналами передачи символических сообщений ритуала, являются как вербальная, так и невербальная коммуникация. В силу этого дети в полной мере становятся участниками социокультурных церемоний, а во многих праздничных обрядах им отводится ведущая роль.

Особенно выделяются при этом церемонии Навруза, или как его называли в Шугнане в начале XX в. праздник Бата (*Bāt ayūm*) или Великий праздник (*Xidīr-ayūm*) (см. об этом подробнее: Edelman, Dodykhudoeva, 2022), когда всю семью и особенно детей старались накормить до полного насыщения сытным праздничным блюдом бат (ш. *bāt* ‘род густого мучного киселя на сливочном масле’) и обрядовым хлебом, приготовленным из муки обычно с добавлением солода и оре-

¹⁰ Ср. указание 6 сезонных праздников (*gāhambār*) в зороастрийском тексте «*Āfrīnagān gāhambār*» (3.2, 7–12), среди которых упомянут *hata-raftaēdaya* ‘период побуждения к действию, пробуждение’ (Maciuszak, 2002. С. 71).

хов (ш. *qatoč*, ишк., вах. *qətoč*, сангл. *qitōč*). О важности при этом состояния «ритуальной сытости» упоминают М.С. Андреев и А.А. Половцев, описывая в ходе проведения новогодних ритуалов в Вахане и Ишкашине заготовку хозяином дома молодых веточек, что применялось в целях магического воздействия на будущий урожай (Андреев, Половцев, 1911)¹¹. То же подчеркивается и в «весеннем» (*bahoriya*) фольклоре Дарваза и Ванджа, исполняемом детьми: «*Bahor omad bo serrūzi, / bizan gulhoyi nawtūzi...*» «Весна пришла с сытными днями, / Разбросай весенние цветы...» (Розенфельд, 1980. С. 269).

Еще в XX в. дети или молодежь в Шугнани проводили в селениях обряд, сходный с колядованием. Они спускали через светодымовое отверстие в кровле внутрь дома небольшой мешочек (ш. *kilwor*) для подарков в честь Навруза, приговаривая при этом традиционную формулу «мешочек орехов» (*kilo yūz-yūz*). Хозяйка дома заполняла его праздничными лакомствами, и дети поднимали его вверх на веревочке; при этом сохранялась анонимность одаряемых. В те же дни по традиции младшие члены семьи навещают старших и получают от них подарки.

В Вахане и Ишкашине маленький мальчик, олицетворяющий Новый год, Навруз, в день праздника в рамках праздничной обрядности торжественно вступает в убранный, обновленный дом на осле во главе всей семьи. Все поздравляют друг друга с наступившим весенним праздником.

В детском игровом фольклоре заложены основы мировоззрения, особенности видения мира горных сообществ. Излюбленным традиционным развлечением мальчиков и юношей были игры, состязания в борьбе и беге, девушек – качание на качелях. В этот период варили и красили яйца, в последний день устраивая «бой яиц» (т. *tux(u) m-ǰang*). А.А. Семенов, наблюдавший праздничные обычаи в горных районах Таджикистана (Зеравшан, Каратегин и Дарваз) в начале XX века, особо выделил такую распространенную игру детей, как «битье яиц». Он писал, что, как и везде, дети в регионе особенно любят отдых и игры, а таджикское население радовало своих детей, наряжая их и давая им окрашенные в разные цвета яйца. А.А. Семенов подметил, что во время праздника взрослые также обмениваются краше-

¹¹ Ср. сообщение А.К. Писарчик об иве как символе плодородия (1989). Ср. также продуцирующий обряд «хлестания» вербой, заготовленной в Вербное Воскресенье, у вепсов: детей со словами «Будь счастливым!»; скот для здоровья и приплода; кур, чтобы они лучше неслись, сопровождая действия словами «Вербовичка! Бей яичко!» (Винокурова, 2011. С. 171-172).

ными яйцами. Дети же целый день «катают яйца» на свежем воздухе, а взрослые с удовольствием наблюдают, как веселятся дети (Семенов, 1903. С. 90–92). О «катании яиц» у горцев Вахана и Ишкашима упоминает и А.А. Бобринской, сообщая, что в ходе проведения торжеств люди красят яйца в разные цвета и собираются вместе, чтобы «катать» яйца (Бобринской, 1908. С. 98). Еще в середине XX в. в Шугнane во время праздника Навруз самыми распространенными играми для детей была битва на яйцах, соревнование, кто сможет устоять и чье яйцо не расколется, когда игроки ударяли заостренными концами яиц (ш. *tarmurx sarak*) друг о друга или, соревнуясь, катали яйца до тех пор, пока чье-то яйцо не треснет. Считалось, что в таком соревновании заложена идея борьбы добра и зла, и победителя ожидает удачный год (см. об этом: Edelman, Dodykhudoeva, 2022).

В **закключение** подчеркнем, что труды пионеров истории и этнографии А.А. Семенова и М.С. Андреева заложили основы традиции изучения региона, позволили создать хронологическую шкалу этнолингвистических и лингвокультурологических исследований. И сегодня специалисты Таджикистана и многих других стран мира опираются на наработки и результаты этих ученых.

Библиография

- Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов) // СбМАЭ. Вып. XII. М.–Л., 1949. С. 78–138.
- Андреев Гр. Сартовская литература // Туркестанский курьер. 1908, №38, 40, 42.
- Андреев Гр. Зрелый вопрос русско-туземных школ // Туркестанский курьер. 1909, №7–10, 12, 15, 17.
- Андреев М.С. Хуфский язык. Таблицы глаголов. Литографское издание, 1904. (Авторская корректура хранится в этнографическом архиве Академии наук Таджикистана: ИИАЭ НАНТ. Опись №1, ед. хр. № 19,42).
- Андреев М.С. Вещи сны, несколько примет и детская игра «Сорока-ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии // ИСКМОПСИП. 1923. Вып. 2. С. 1–34.
- Андреев М.С. По этнологии Афганистана: Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент: б/и, 1927. 101 с.
- Андреев М.С. Из материалов по мифологии таджиков // По Таджикистану. Вып. 1. Ташкент: б/и, 1927а. С. 77–83.
- Андреев М.С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район // Известия Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Т. 1. Ташкент: б/и, 1928. С. 109–128.
- Андреев М.С. Язгулемский язык: Таблицы глаголов. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. 20 с.
- Андреев М.С. К характеристике древних таджикских семейных отношений // Известия Тадж. филиала АН СССР. Сталинабад: Издательство Таджикского филиала АН СССР, 1949. № 15. С. 3–19.
- Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Амударья). Сталинабад: Изд-во Акад. наук Тадж. ССР. Вып. I / Под ред. А.К. Писарчик; отв. ред. А.А. Семенов. 1953. 251 с.; Вып. II / Подгот. к печати и снабжен примеч. и доп. А.К. Писарчик. 1958. 524 с.;

- Переизд. под ред. Э. Кочумкуловой. Вып. I-II. Бишкек: ОсОО «Джем Кей Джи», 2020. 794 с.
- Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба (Записи 1927–1928 гг.) / Подгот. к печати, ред. и предисл. А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1970.
- Андреев М.С., Пещерева Е.И. Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1957. 389 с.
- Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишканим и Вахан. СПб.: Императорская академия наук, 1911. 48 с.
- Андреев, 2024 – Некоторые неопубликованные заметки М.С. Андреева о Наврузе Бадахшана (по архивным материалам М.С. Андреева) / Сост. А. Шоинбеков. Душанбе: Сифат-Офсет, 2024. 160 с.
- Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишканимцы). Очерки быта по путевым заметкам гр. А. А. Бобринского М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1908. 150 с.
- Богорад Ю.И. Горонский говор таджикского языка // Иранский сборник. К семидесятилетию проф. И. И. Зарубина / Отв. ред. В.И. Абаев. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 44–59.
- БПРС – Большой персидско-русский словарь / Сост. В.Б. Иванов. Т. I–III. М.: Наука, 2020–2024.
- Бурхан-уд-Дин-хан-и Кушкеки. Каттаган и Бадахшан: данные по географии страны, естественно-историческим условиям, населению, экономике и путям сообщения. Пер. с перс. П.П. Введенского, Б.И. Долгополова и Е.В. Левкиевского, под ред., с предисл. и примеч. А.А. Семенова. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1926. (Труд включает сведения географического характера, а также этнографические данные по населению советского и зарубежного Памира).
- Бушков В.И. Таджикский авлуд тысячелетия спустя // Восток. 1991. № 5. С. 72–81.
- Бушков В.И. Таджикистан в XIX–XX вв.: Традиции и современность. М., 2014.
- Винокурова И.Ю. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. 205 с.
- Ганчинаи Ғоронзамин (намунаҳои адабиёти шиҳоӣ). Ишканим–Хоруғ: Маркази нашароти «Помир», 2014. 209 с.
- Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь / Под ред. Ф.Е. Корша. Том 1–2. М.: Наука, 1976. 432 с.
- Гинзбург В.В. Кишлаки восточных районов Таджикской ССР и жилища горных таджиков // СЭ. 1936. № 3. С. 59–77.
- Гинзбург В.В. Горные таджики: Материалы по антропологии таджиков Каратегина и Дарваза. М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937 (Труды Института антропологии, этнографии и археологии : Антропологическая серия 2 совместно с Таджикистанской базой АН СССР.Т. 16). 475 с.
- Гинзбург В.В. Антропологический состав населения Западного Памира: По материалам Н.В. Богоявленского // Антропологический журнал. 1957. № 1. С. 91–114.
- Давидович Е.А. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии // Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. Давидович Е.А. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М. Наука, 1970. С. 70–131.
- Додхудоева Л. Научное наследие А.А. Семенова и М.С. Андреева (архивные документы) / Под общей ред. акад. Р.М. Масова. Душанбе: Дониш, 2013. 265 с.
- Додхудоева Л.Н., Юсуфбекова З. Предисловие к переизданию // Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Под ред. Э. Кочумкуловой. Вып. I–II. Переизд. Б.: ОсОО «Джем Кей Джи», 2020.
- Додхудоева Л.Р. Вербальный код Навруза: лингвокультурологический анализ сангличских текстов Ш.П. Юсуфбекова // Армянский гуманитарный вестник. Памяти Валентина Александровича Ефимова. Специальный выпуск. М.; Ереван: Издательство Института археологии и этнографии НАН Республики Армения, 2022. С. 219–253.

- Додыхудоева Л.Р. Об обозначении половозрастных групп и семантическом наполнении поля *дети* в иранских языках Таджикистана // Дети в языке и культуре: (избранные) материалы конференции (23–24 ноября 2023 г.). М.: ООО “МАКС Пресс”, 2023. С. 36–44.
- Додыхудоева Л.Р. К вопросу о полевой работе и ценности ее материалов: на примере данных М.С. Андреева и А.А. Семенова о проведении праздника Навруз, укладе жизни горных сообществ и детях в составе семьи // Национальная идентичность в таджикской культуре. Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения выдающихся исследователей Александра Александровича Семенова и Михаила Степановича Андреева (Душанбе, 24 ноября, 2024). Душанбе: Дониш, 2024. С. 31–43.
- Дубова Н.А. Антропологические сведения // Таджики / отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мамаиджонов. М.: Наука, 2021. С. 60–99.
- Ефимов В.А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. 347 с.
- Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: б/и, 1927. С. 361–374.
- Зарубин И.И. Бартагские и рушанские тексты и словарь. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 96 с.
- Каландаров Т.С. Земледелие // Таджики / отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мамаиджонов. М.: Наука, 2021. (Серия «Народы и культуры»). С. 189–200.
- Кисляков Н.А. Описание говора таджиков Вахио-Боло // Труды Таджикстанской базы АН СССР. Б.м.и.: б/и, 1936а. Т. 3. С. 29–57.
- Кисляков Н.А. Патриархальная семья у таджиков долины Ванджа // Вопросы истории доклассового общества. Л.: Изд-во АН СССР, 1936б. С. 755–788 (Тр. Ин-та антропологии и этнографии АН СССР. Т. 4).
- Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков // ТриЭ. Нов.сер. Т. XLIV. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 29–57.
- Кисляков Н.А. О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК. Вып. 80. М.: Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК, 1960. С. 114–117.
- Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969. 241 с.
- Курбанов Х. Словарь языков шугнано-рушанской группы с этимологическим анализом. М., 2025. (в печати)
- Литвинский Б.А., Акрамов Н.М. Александр Александрович Семенов. (Научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. 180 с.
- Мамаева Г.Е. Научная деятельность ученого-востоковеда А.А. Семенова в составе Туркомстариса и Средазкомстариса (1921–1928 гг.) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2021. Т. 23. № 4. С. 865–875.
- Маршак Б.И., Распопова В.И. Согдийское изображение Деда-Земледельца // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан: Хакасия, 1984. С. 108–116.
- Моногарова Л.Ф. Материалы по этнографии язгулемцев (Западный Памир) // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1959. (ТриЭ АН СССР. Нов. серия. Т. XLVII). С. 3–94.
- Моногарова Л.Ф. Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М.: Наука, 1969. С. 193–243.
- Назаршоева Ч.Р. Этнолингвистическое освещение лексики родильного обряда шугнанского языка. Дисс. канд. филол. наук. Хорог, 2022.
- Пещерева Е.М. Некоторые игры у оседлого населения Туркестана // Бюллетень Среднеазиатского университета. 11. Ташкент: Б/и, 1925. С. 81–98.
- Пещерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства // ТриЭ. Нов.сер. Т. XXIV. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1954.
- Пещерева Е.М. Игрушки и игры у таджиков и узбеков (по материалам 1924–1935 гг.) // СБМАЭ. Т. XVII. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 22–94.

- Пещерева Е.М. Свадьба в ремесленных кругах Каратага // Семья и семейные обычаи у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. С. 176–188.
- Пирумшоев Х. А.А. Семенов – востоковед и организатор исторической науки в Таджикистане // Вклад академика А.А. Семенова в изучение истории и культуры таджикского народа. Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 140-летию академика А.А. Семенова (Душанбе, 13 декабря 2014 г.). Душанбе: «Дониш», 2014. С. 15–30.
- Писарчик А.К. Новый год в припамирском календаре // Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1958. С. 329–333.
- Писарчик А.К. Ива в новгодних и других весенних обрядах таджиков // Этнография в Таджикистане. Душанбе: Дониш, 1989. С. 18–38.
- Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова, А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1976. С. 38–117.
- Розенфельд А.З. Дарвазско-ванджский фольклор // Страны и народы Востока. Вып. 22. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн. 2. М.: Наука, 1980. С. 263–273.
- Розенфельд А.З. Таджикско-русский диалектный словарь (юго-восточный Таджикистан). Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. 240 с.
- Семенов А.А. Отношения к детям у горных таджиков // ЭО.1899. № 3. С. 99–108.
- Семенов А.А. Из области религиозных верований горных таджиков // ЭО. М., 1900. Т. 47. №4. С. 81–88.
- Семенов А.А. Средняя Азия. Очерк / Под ред. Н. Н. Харузина. М.: Типография Вильде, 1910. 95 с.
- Семенов А.А. Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии. М., 1900–1901. Ч.1. Грамматический очерк и памятники народного творчества. М., 1900 56 с.; Ч. 2. Памятники народного творчества и словарь. М., 1901. 74 с.
- Семенов А.А. По границам Бухары и Афганистана (Путевые очерки 1898 г.) // Исторический вестник. Год XXIII. 1902, № 3–4. Т. 87, № 3. С. 961–992; т. 88, № 4. С. 98–122.
- Семенов А.А. Этнографические очерки зерафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М.: Б/и, 1903. 70 с.
- Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. Т.1. №4. СПб, 1912. С. 523–561.; Отд. отт. СПб., 1912.
- Семенов 1916 – История Шугнана (Тарих-и Шугнан) / Перевод с перс. и примеч. А.А. Семенова. Ташкент, 1916. Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Т. XXI.
- Семенов А.А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым. Пг.: Б/и, 1919. 32 с.
- Семенов А.А. Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки. Путеводитель по Каттагану и Бадахшану: данные по географии страны, естественно-историческим условиям, населению, экономике и путям сообщения / Пер. П.П. Введенский, Б.И. Долгополов и Е.В. Левкиевский; под ред., с предисл. и прим. А.А. Семенова. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1926. 250 с.
- Семенов А.А. Образцы таджикских официальных документов, Ташкент: Издание Туркестанского восточного института, 1923. 26 с.
- Семенов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан. Сб. статей. Ташкент. б/и, 1925. С. 113–150.
- Семенов А.А. К догматике памирского исмаилизма (XI глава «Лица Веры» Насыр-и-Хосрова). Ташкент: б/и, 1926. 52 с.
- Семенов А.А. Материальные памятники иранской культуры в Средней Азии. Сталинабад: Госиздат при СНК Тадж. ССР, 1944. 46 с.
- Семенов А.А. Краткий грамматический очерк таджикского языка с хрестоматией и словарем. Ташкент: б/и, 1927. 58 с.
- Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран. Л.: б/и, 1929. 3. С. 107–154.

- Таджики Каратегина и Дарваза. Под ред. Н.А. Кислякова, А.К. Писарчик. Вып. 1. Душанбе: Дониш, 1966. 380 с.; Вып. 3. Душанбе: Дониш, 1976. 240 с.
- Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В.В. Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: б/и, 1927. С. 349–360.
- Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана (по материалам Среднеазиатской экспедиции 1926–1927 гг.) // СЭ. 1935. № 6. С. 109–135.
- ТРС – Таджикско-русский словарь / Под ред. Д. Саймиддинова, С.Д. Холматовой, С. Каримова. Душанбе, 2006. 813 с.
- Фиельструп Ф.А. Рождение ребенка. Недоношенные младенцы // Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни кыргызов начала XX века. М.: Наука, 2016.
- Эдельман Д.И. К истории терминов родства в иранских языках // Indologica. Сб. статей памяти Т.Я. Елизаренковой. Кн. 2. М., 2012. С. 239–262.
- ЭСВЯ – Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 482 с.
- ЭСИЯ – Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Вост. лит. Т. 2. 2003. 501 с. Т. 4. 2011. 414 с.; Т. 5. 2015; Т. 6. 2020. 565 с.
- Юсуфбеков Ш.П. Санглический язык в синхронном и историческом освещении. Дисс. докт. филол. наук. М., 1999.
- Юсуфбекова З. Семейные отношения внутри большой неразделенной семьи в Шугнане (конец XIX – начало XX вв.). Душанбе: Дониш, 1985. 157 с.
- Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев, конец XIX – начало XX века. М.: ИЭА РАН, 2015. 220 с.
- Юсуфбекова З., Шовалиева М. Проблемы воспитания и социализации детей как механизм межпоколенной трансмиссии культуры у таджиков // Муаррих / Историк. 2017. С. 47–51.
- Edelman J.I., Dodykhudoeva L.R. Spring equinox festival in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan: Ethnolinguistic analysis and interlinear glossing of a Shughnani text // Армянский гуманитарный вестник. Памяти Валентина Александровича Ефимова. Специальный выпуск. М.; Ереван: Издательство Института археологии и этнографии НАН Республики Армения, 2022. С. 206–219.
- Maciuszak K. The names of seasons of the year in Iranian languages // Studia Etymologica Cracoviensia. Kraków. 2002. Vol. 7. P. 68–76.
- Steingass F.J. A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. London: Routledge & K. Paul, 1892. 1545 p.

Список сокращений названий языков и диалектов

барт. - бартагский
 вах. - ваханский
 др.-инд. - древнеиндийский
 др.-ир. - древнеиранский
 и.-е. - индоевропейская основа
 ишк. - ишканимский
 кирг. - киргизский
 кл.-перс. - классический персидский
 перс. - персидский
 руш. - рушанский
 рош. - рошорский
 сар. - сарыкольский
 сангл. - санглический
 т. - таджикский

т.бад. - таджикский бадахшанский
 т.вандж. - таджикский ванджский
 т.гор. - таджикский горонский
 т.дарв. - таджикский дарвазский
 т.кар. - таджикский каратегинский
 т.кул. - таджикский кулябский
 т.рог. - таджикский рогский
 тюрк. - тюркский
 узб. - узбекский
 х. - хуфский
 ш. - шугнанский
 бдж. - баджувский
 ягн. - ягнобский
 язг. - язгулямский

Л.Н. Додхудоева, С.Н. Туйчиева

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕНДЕРНОГО ПОРЯДКА
В ГОРНО-БАДАХШАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ
ТАДЖИКИСТАНА
(архивные фотодокументы XX века)**

В Горно-Бадахшанской Автономной области Республики Таджикистан различные политико-социальные модели сменяли друг друга на протяжении всего XX века. В соответствии с этим происходила трансформация гендерного порядка, которая была подкреплена различными идеологиями, культами, религией. В первой четверти столетия «культурная анонимность» женщины традиционного общества сменилась ее социальной активностью. В постсоветский период в Таджикистане наблюдается новый тип профессиональной и творческой самореализации женщин.

В каждой стране природа гендера имеет свою специфику, в том числе и в Таджикистане. Особое место занимает в современной культуре страны Горно-Бадахшанская Автономная область (ГБАО), больше известная как Памир, где проблемы гендерных отношений имеют определенные особенности в силу сложившихся здесь традиций: этнокультурных, религиозных, исторических и географических.

Жизнь и имидж женщины Востока редко становились объектом визуального воплощения. Причины «безгласности женщины», ее исторической анонимности в традиционной культуре кроются в исторически сложившихся особенностях разделения труда: публичная сфера у мужчин и домашнее хозяйство – у женщин. В XX веке встала задача радикальной смены ее образа и значимости в таджикском обществе.

История Таджикистана отличается богатством и разнообразием этнических культур, благодаря особенностям развития каждого из его региона. Для многих поколений, этнических групп, различных слоев общества характерно своеобразие традиций, в том числе и в гендерном измерении. В силу ландшафтной расчленённости территории Бадахшана (Памира) и изолированности региона, специфики социально-экономических условий, состояния политической, социальной и духовной культуры положение женщины здесь отличалось особым своеобразием.



**Рис. 1. Хуфка Курбон-бегим. Хорог,
1902 г. Коллекция М.С. Андреева.
Архив ИИАЭ НАНТ №1-21**

Трансформация гендерного порядка ГБАО – это особый аспект видения таджикского социума в XX веке. Многие в данном процессе может быть выявлено через социальную историю, запечатленную в исторических документах и фототеках архивов. Среди них важным источником изучения проблемы является коллекции фотографий этнографического архива ИИАЭ НАНТ.

Она начала формироваться в 1920-х годах одновременно с организацией экспедиций в различные регионы страны. Здесь хранятся материалы, часть которых была собрана на Памире при участии выдающихся ученых М.С. Андреева, А.К. Писарчик, Н.Н. Кислякова, Н.Х. Нурджанова, З.А. Широковой, И.М. Мухиддинова, М.А. Рузиева, М. Набиева, Н.Х. Нурджанова, и др. Фотоработы корреспондента ТАСС О.И. Кузьмина и известного таджикского оператора И. Кузина, запечатлевшие отдельные события, связанные с историей Памира, были преподнесены ими в дар Институту. Эти уникальные фотодокументы производят глубокое впечатление, прежде всего отсутствием постановочных композиций, поскольку объектом съемки становились те отдельные моменты жизни населения, которые могли заинтересовать этнографов во время экспедиций.

Фототека этнографического архива включает в себя снимки различного типа: ландшафты, сцены труда, политических акций, развлечений, обрядов и ритуалов, др. В них разнообразно представлены быт, учеба, занятия населения, формы его досуга, особенности ремесленной деятельности, костюма. Эти экспедиционные «научные» фотографии лишены экзотики и отличаются от работ профессиональных мастеров. Исследователи стремились документально запечатлеть осо-

бенности реальной действительности, совершенно лишенной каких-либо прикрас. Важно, что многие из них сохранили имена и фамилии представляемых людей, место и время съемки. Все портреты чрезвычайно правдивы. Фотографии не всегда делались профессионально, но запечатленная в них повседневность, полна живого наблюдения, весьма реалистична. Подчас снимок сопровождается подробной информацией, касающейся места, даты, его воспроизведения в научных публикациях. Значительно реже указывается автор фотографии (рис. 1).

К началу установления советской власти современная территория Таджикистана входила частично в Бухарский эмират (бекства Центрального, Южного Таджикистана, Западный Памир) и в Туркестанское генерал-губернаторство (Северный Таджикистан-Согд и Мургабский район Памира). В районах Северного Таджикистана к этому времени уже зародились капиталистические отношения, началось проникновение банковского капитала в сферу экономики, формировался рабочий класс, появились политические партии разной ориентации. Памир, как и Восточная Бухара, значительно отставал по темпам экономического роста в силу ландшафтной изолированности, сохранения здесь патриархальных отношений, неразвитости политико-социальных структур и экономических отношений. Здесь не существовало и общественной (публичной) жизни в том виде, в каком она была типична для равнинного Таджикистана с его караван-сараями, чайханами и пр. (Моногарова, 1972. С. 14).

Социально-общественная структура сельских общин Памира представляла многоотраслевое хозяйство, в котором интересы общества превалировали над личными, а религиозные и моральные



**Рис. 2. Старинный способ приветствия женщин. Дарваз. 1958 г.
Архив ИИАЭ НАНТ№ 65-209.
Фото И. Мухиддинова**

предписания способствовали их стабильности. Общественный быт был основан на взаимовыручке и взаимопомощи *хашар*, коллективизме и коммунализме (Алексеев, 2009. С. 124). Именно эти особенности традиционного социума региона впоследствии стали основой для внедрения коллективных хозяйств советского типа.

В основном знание женщин ограничивалось устной культурой, умением читать молитвы исмаилизма, коранические суры, сохранять передававшиеся из уст в уста легенды, предания, песни и другие произведения фольклорного творчества. Таким образом, девочек с детства ориентировали на повседневную жизнь, внутри хозяйства, тогда, как мальчики должны были уметь ходить в горы, охотиться, участвовать в общественных мероприятиях, т.е. участвовать в публичной жизни.

В таджикском Бадахшане, где начиная с XI века в качестве основного вероучения населением была воспринята идеология исмаилизма, женщины имели определенные свободы и права. Их роль всегда была значима в решении вопросов, хотя их социально-культурная деятельность никогда не афишировалась. Исследователи отмечали и разное отношение исмаилитов и суннитов Бадахшана к женщине. По их мнению, общество Памира далеко опередило мусульман в своем отношении к женщине, которые играли особую роль в семье и общине. В целом горянки имели достаточную свободу и легче вошли в новую советскую жизнь, нежели жительницы северных регионов, которые из-за давления стереотипов подвергались большей дискриминации (Писарчик, 1962. С. 24).

Однако, как и во всех патриархальных обществах, на Памире существовали жесткие гендерные стереотипы в рамках семьи. Природа соотносилась с женщиной, а культура – с мужчиной. Многие традиционные семейные обычаи и обряды, древние культы, верования и обычаи патриархального социума продолжали существовать в ГБАО и в советскую эпоху (рис. 2).

Существовало и разделение труда между полами. Мужчина не мог выпекать хлеб и другие мучные изделия (в горах ему позволялось выпекать хлеб не из кислого, а из пресного теста), доить скот, делать молочные продукты, носить воду, вынимать золу из очага, подметать пол, стирать, вышивать. Женщине же запрещалось изготавливать ритуальные предметы, разжигать огонь вне дома и домашний очаг, закалывать животное (в противном случае мясо считалось не чистым). Но особенным уважением пользовалась женщина, которая готовила под руководством мужчины ритуальную похлебку *бат* в день Навруза, которую называли «варящая по-мужски» (Каландаров, 2004. С. 223).

На Памире различные политико-социальные модели сменяли друг

друга на протяжении всего XX века. В патриархальный, советский и постсоветский периоды статус женщины был подкреплен различными идеологиями, культами, религией. В первой четверти XX века. «культурная анонимность» женщины традиционного общества сменялась ее социальной активностью.

В 1918–1919 гг. на Памире были сформированы органы советской власти, перед которыми помимо политических проблем стояли задачи культурной революции, борьбы с неграмотностью и привлечения женщин к общественной и производственной деятельности, др. (История таджикского народа, 2004. С. 164) С реформированием конфигурация власти в целом изменяются и отношения между мужчинами и женщинами (Гапова, 2008. С. 24).

Памирские исмаилиты принадлежат к назаритскому ответвлению исмаилизма. Сами себя они называют *панджтани*, что дословно означает «пять особ» (Васильцов, 2008. С. 35). Основное вероучение исмаилизм (с X–XI вв.) имел свои архетипы. К одним из его культов относится широко известный символ шиизма «*Даст-и Фотима*» (*Рука Фатимы*). Его изображение в виде открытой ладони правой руки, воспроизведенное на любом предмете, превращает его в объект поклонения и ритуала.

Во многих культурах правая ладонь ассоциируется с женской ипостасью высокого статуса и сильной энергии. В контексте гендера символическое значение цифры «5» для женщины означало такие понятия, как замужество, равновесие, гармония чувств, совершенство и всеобщность. Этот знак защищал плодovitость женщин, природы и скота (Резван, 2007. С. 43).

В фотографиях из этнографической коллекции немало изображений символа «Даст-и Фотима». Символ представляет собой рисунок правой руки, который в понимании древнего и средневекового обществ обладала особой сакральной значимостью (рис. 3). Рука святой служила защитой в ситуации опасности, помогала в «женской» практике (беременность, роды, кормление) и бытовой жизни (воспитание детей, приготовление еды и т.д.). Этот знак защищал плодovitость женщин, природы и скота. Ей было отведено и определенное место в доме, считавшееся женским пространством (колонна Биби Фотима-и Зухро и суфа возле нее с очагом в главной комнате памирского жилища *чиде*). Все женское пространство было наполнено духовным, незримым и неосязаемым присутствием святой.

В исмаилизме символ Даст-и Фотима олицетворял пять главных шиитских святых: пророка Мухаммада (большой палец), зятя пророка,



**Рис. 3. Наскальные рисунки
в долине реки Вибистдара.**

Прорисовка.

Источник: (Бубнова, 2008. илл. 58)

святого Али (средний), его жену и дочь пророка Фатиму – Биби Фотимаи Зухро (указательный), их сыновей Хасана (безымянный) и Хусайна (мизинец). Святая Фатима превосходила всех других женских святых своей домовитостью. Ее деятельность была полностью посвящена частной, домашней сфере, повседневной, а не публичной жизни, тем самым признавая господство мужчин. Словом, она служила идеалом для женщин Памира и в XX веке, хотя вера в ее могущество и покровительство в атеистическом советском обществе тщательно скрывалась (Таджикистан, 2003. С. 45).

Для Таджикистана только в начале 1930-х годов наступил активный период строительства социализма. Предвоенное время 1936–1940 годы – это процесс коллективизации в сельском хозяйстве, культурной революции, искоренения неграмотности, по-

явления газет, радио как нового средства пропаганды и информации. В социальном смысле женщина получила право быть избранной в высшие органы власти – Верховный совет, политические и экономические структуры, что было узаконено в различных декретах и указах советской власти (История таджикского народа, 2004. С. 128).

Групповой коллективизм, характерный для советского общества, мало противоречил социокультурным традициям, национальному характеру и этике памирского общества. Характерная для его социума приверженность к коллективистским ценностям в ущерб индивидуальным во многом облегчила модернизацию в рамках новых социальных структур в регионе (Алексеев, 2010. С. 123). Главным методом реорганизации общества стало изменение сознания населения, коллективная реконструкция значения женского опыта, формирование массовой культуры (рис. 4).

В советский период развитие гендерных отношений в Таджикистане, как и в других республиках СССР, осуществлялось в основном директивными методами и было направлено на эмансипацию женщин, вовлечение их в производство и общественно-политическую жизнь. Самым актуальным лозунгом СМИ было обращение к женщинам Центральной Азии покинуть пределы дома и социализироваться. Газеты призывали не только выполнять свои материнские и домашние обязанности, но и начать работать на производстве. В лексиконе жителей появляются новые слова и неологизмы, которые никогда не существовали в таджикском языке: «коллективизация», «колхоз», «соцсоревнование», «пионер» и т.д. (Таджикистан, 2003. С. 84).

До организации колхозов женщины почти не были заняты на полевых работах. Они помогали только при расчистке полей от камней, собирали колосья после жатвы, обмолачивали колосья, очищали зерно на току при помощи решет, вязали снопы во время жатвы. Мужчины чистили и ремонтировали дороги, переносили грузы, осуществляли полив, пахоту, жатву, обмолот, веяние. В советское время фронт «женских работ» был значительно расширен в коллективных хозяйствах (колхозах). Они не только продолжали очищать зерна, участвовать в прополке, но стали принимать активное участие в жатве, сборе урожая овощей и фруктов, занимались табаководством, разведением шелкопряда, работали на птицеферме (Моногарова, 1972. С. 65).

В 1930-е годы появляются труженицы нового советского типа, так называемого *Номо советiques* (Bonnell, 1994. С. 88). На Памире в основном аграрное и кустарное производство обеспечивало расширение занятости, вовлечение в процесс труда



Рис. 4. Девушка, несущая хворост.
Ванч, август 1962 г.

Архив ИИАЭ НАНТ. №61-20.

Фото И. Мухиддинова.

Публикация: Туйчиева, 2011. С. 157



Рис. 5. Учетчик фермы Кадам Маamedaмолов и старшая доярка Майра Султанова за перегонкой молока яка через сепаратор. 1950 г. Архив ИИАЭ НАНТ. № 5-833. Фото О.И. Кузьмина. Публикация: Туйчиева, 2011. С.159

свободных рук, в том числе и женских. Поэтому вся агитационная работа и пропаганда этого времени здесь была связана не с индустриализацией, так как здесь не существовало больших промышленных предприятий, а с сельским хозяйством. Так, в 1935 г. в ГБАО уже было организовано 20 колхозов.

Женсоветы внедряли новые обычаи и ритуалы, боролись с пережитками, контролировал работу яслей, магазинов, проводили лекции, пропагандировали материалы партийных съездов, организовывали конкурсы на лучший двор, дом, лучшую хозяйку, кулинарные способности, устраивали проводы в армию и встречи из армии, день новорожденного, который праздновали всем кишлаком.

В 1939 г. в Мургабском районе был образован единственный в СССР яководческий совхоз в виде машинно-животноводческой станции на высоте более 2320 м над уровнем моря. В летнее же время яки паслись на высоте 4000 м над уровнем моря. Так, с 1943 г. по 1950 г. в яководческом совхозе в урочище Кой Тезек поголовье яков увеличилось в 5 раз. Трехлетний план развития животноводства был выполнен с превышением. Совхоз сдавал государству много масла из молока яков и выполнял план по сдаче мяса (рис. 5).

В средствах массовой информации сложился новый идеал женщины, происходящей главным образом из бедной семьи. Она имела равные права с мужчиной, являлась образованной, социально активной и готова была пропагандировать и претворять идеи коммунизма в жизнь. Кроме того, она была вовлечена в процесс коллективизации, могла воспитать хороших детей – строителей коммунизма. Образ положительной героини всегда был противопоставлен отрицательной из семьи кулака, которая не обладала подобными «совершенными чертами» (Таджикистан, 2003. С. 26).

В октябре 1922 г. Центральный исполнительный комитет Туркестана одобрил программу развития школ в ГБАО, которые через три года были открыты во всех районах (200 учащихся). В двух первых женских школах в Хороге и Поршневе в 1924 г. обучались 28 девушек (рис. 6).

К началу 1930-х годами в Таджикистане на безвозмездной основе функционировали Чрезвычайная комиссия по борьбе с неграмотностью и общество “Долой неграмотность”, основной практической задачей которых являлось открытие новых образовательных школ (ликбез). Она была основана на обучении грамоте (сначала на латинском шрифте, а с 1939 г. на кириллице) и русскому языку с целью объединения страны под знаменем коммунизма. Необходимо было преодолеть несоответствие духовного потенциала женщины в новой по форме системе производства знаний, из которой она во все исторические эпохи исключалась. Ведь женщина, в отличие от мужчины, не была погружена в «официальную» письменную культуру (Монгарова, 1972. С. 25).

Хотя в советский период на территории ГБАО не существовало ни одного высшего учебного заведения, население Памира занимало одно из первых мест в мире по количеству людей с высшим образованием (из расчета на 1000 человек). Горцы и горянки учились в основном в вузах Душанбе или других городов СССР. Возможно, данный феномен можно объяснить так, как истолковал его писатель Павел Лукницкий, который хорошо знал характер местных жителей: «...за 20 лет моей разлуки с Памиром, люди стали иными, совсем иными, они переросли свои горы, им тесно в этих горах, они учатся так, как, пожалуй, нигде больше люди не учатся – с такой жадностью. Потому что только в этом – их выход из диких гор, которых не раздвинешь плечом, которых не одолеть человеку, каких бы дорог ни построил он в них» (Лукницкий 1955, С. 34).

Равноправие женщин, находившихся в пределах советской системы и коммунистических ценностей, осуществлялась путем предостав-

ления им квот при поступлении в вузы, улучшения их трудоустройства. Подобные льготы призваны были сделать женщин более «конкурентно способными» в «мужской культуре». Таким образом, «второй пол» (определение Симоны де Бовуар) стал равноправным с мужчинами в своем публичном самовыражении.

В сельском хозяйстве женщины трудились в традиционных для них сферах: большинство из них числилось доярками, птицеводами, табаководами, животноводами, скотоводами, шелководами, овощеводами, садоводами. В этом случае навыки, полученные ими в семье, делали более понятными для них социалистическую производственную деятельность. Но в области просвещения, медицины, культуры требовалось

иметь хотя бы среднее образование. Именно этих образованных женщин объединяло понятие «интеллигенция». Они составляли особую городскую субкультуру в аграрном социокультурном пространстве Памира XX века.

Политика знания стала основой культурной революции в Советском Союзе. Помимо клубов и красных чайхан библиотеки превратились в центры просвещения, пропаганды нового образа жизни. Если на севере Таджикистана в Истаравшане и Худжанде первые библиотеки появились еще в 1908 и 1916 гг., то в Хороге они открылись лишь спустя четверть века в 1935 г., а детские библиотеки – в 1936 г. Но к середине XX века постоянных читателей насчитывалось уже 8000 человек (Шергозиев, 1985).

В XX веке так называемый «марксистский феминизм» в СССР начал и мобилизацию женского населения для участия в политико-социальной жизни. В контексте этой политики женщины ГБАО стали участвовать в выборах, праздновании совершенно новых, неизвест-



Рис. 6. Школьница из деха Пшихарв. 1954 г. Архив ИИАЭ НАНТ. №28-15.

Фото И. Мухиддинова.

Публикация: Туйчиева, 2011. С. 150

ных ранее на Памире советских праздников, таких как международный день всех трудящихся 1 мая, победа Октябрьской революции 7 ноября, международный женский день 8 марта и т.п. Они встречались с делегатами, общественными деятелями, представителями местной власти, провожали своих сыновей в армию.

В патриархальном обществе Памира существовали различные регламентации относительно творческой деятельности женщин. Почти все области народного музыкального танцевального и театрального искусства находились в ведении мужчин – хозяев любого положения в личной и общественной жизни. Исключение делалось для вдов, которые в иных случаях могли петь и танцевать публично. Женщины играли в основном на «женских инструментах» – *дафе* (бубне, рамном барабане) и *лабчанге* (тип варгана), которые изготавливали сами. Когда им удавалось уединиться, они, тайком от мужчин, пели и плясали в свое удовольствие (Нурджанов, 2004. С. 107).

Публичное выступление женщин – музыкантов происходило в основном во время свадебного обряда и похорон. Ансамбль *дафисток* (женщин, играющих на бубне) провожал жениха, отправлявшегося за невестой, или встречал его в доме невесты. Весьма редко женщины брали на себя функцию аккомпаниатора, которая традиционно была закреплена за мужчинами. Только во время исполнения свадебной песни «Ша муборак» (Да будет счастлив шах-жених!) дафиски аккомпанировали певцам и танцорам. Существовали даже регламентации относительно музицирования на бубне *дафе*, которые сохраняются до сих пор. Женщины играют на нем, как правило, стоя и выбивая ритм только правой рукой (всей ладонью и пальцами). Мужчины же играют на *дафе*, как на *дойре* (на таком же рамном барабане, как и *даф*) следующим образом: музыканты ставят его перед собой на землю, и, придерживая инструмент левой рукой, выбивают ритм обеими руками (Нурджанов, 2004. С. 108, 109).

В советский период в ГБАО формируется своя инфраструктура культуры, организуются публичные учреждения (театры, клубы, кружки и т.п.), которые никогда здесь не существовали. В 1936 г. впервые появился профессиональный театр музыкальной драмы в г. Хороге (сейчас театр им. М. Назарова). Затем народные театры открылись в Рушане, Ишкашима, Ванче, Мургабе. Их труппы гастролировали в различных регионах Памира и других областях республики.

В советскую эпоху статус женщины в культуре значительно меняется. Широко известен тезис австрийского ученого О. Вейнингера, утверждавшего, что «женщина может проявить себя, по сути, в твор-

ческой сфере – только на сцене» (Вейнингер, 1991. С. 84). Этому есть немало подтверждений и в культуре Памира. Например, как в патриархальный, так и советский периоды женщины творчески реализовывали себя в основном как музыканты, певицы и танцовщицы, нежели как художницы или же дизайнеры. Участвовали народные мастера и мастерицы в декадах таджикского искусства в Москве 1941, 1949, 1957 гг., которые представляли собой уже некую международную форму презентации искусства различных регионов страны, в том числе ГБАО.

В XX в. изменились и формы творческой презентации культурного наследия ГБАО. С 1929 г. почти ежегодно происходил поэтапный, конкурсный отбор наиболее талантливых исполнителей. Женщины Памира были прекрасными танцовщицами с малых лет, хотя до советской власти практически женских танцев не существовало помимо ритуальных (Нурджанов, 2004. С. 109). Фотографии этнографического архива ИИАЭ НАНТ запечатлели отдельные эпизоды танцевального искусства сельчанок. Их стремление к творчеству поддерживалось в различных кружках самодеятельности, посредством массмедиа (рис. 7).

Сохранилось описание Павла Лукницкого одного из смотров колхозной, как он пишет, самодеятельности в Хороге в 1952 г. Он писал: «Верхом на осликах и верхом на конях несколько дней ехали и шли пешком по скалистым тропинкам дети жителей ущелья Бартанг, чтобы подойти к расположенному в низовьях реки селению Имц, где ожидала их присланная из Хорога автомашина. Из ваханских, глядящих на ледники Гиндукуша кишлаков, из Ишкашима, где вдоль долины ветры несут пакистанский песок, от абрикосовых садов Андероба, Пиша и Дарморахта – со всех сторон, из всех ущелий Горного Бадахшана съезжалась в Хорог детвора на этот ежегодный смотр» (Лукницкий, 1955. С. 42).

В отчете по клубным учреждениям и аппаратом управления культуры ГБАО сообщалось, что в 1965 г. в области существовала 64 кружка художественной самодеятельности (всего 1121 участника). Среди них было 25 кружков музыкального искусства (не указана численность участников) 1 кружок музыкальных инструментов (11 участников), танцевального искусства (18 человек), 4 драматического искусства (25 человек), и 1 кружок изобразительного искусства (не указано сколько человек). Также были организованы выставки самодеятельных художников и мастеров, фотолюбителей. Существовали так же 7 университетов культуры при отделах культуры и управления культуры, в которых занятия велись два года (369 слушателей) (Туйчиева, 2011. С. 128).

Независимо от сферы деятельности женщины сохраняли художественное и музыкальное наследие своих предков. Простые труженицы в сельской местности (колхозницы), оставались народными музыкантами. Они хранили фольклорные, устные, а не классические средневековые музыкальные традиции города, как это происходило, например, в самаркандко-бухарской или же худжанско-ферганской исполнительских школах.

До Советской власти не существовало специальных школ, готовивших музыкантов. Чаще всего многие из певиц и танцовщиц были самоучками, перенимали опыт у мастеров и в семье. Они играли на свадьбах, в перерыве между пением мужчин, семейных праздников *Муборакбод*, годовщины рождения ребенка *Калтехт*. Они пели и музицировали в день Навруза, при встрече дорогого гостя, во время разнообразных игр и мужских состязаний – скачек, борьбы, бега.

В советское время сфера женской деятельности значительно расширилась. На Памире музыканты (женщины и мужчины) получили возможность свободно проявлять свои творческие способности. Формируются новые взаимоотношения между творческой личностью и обществом, исполнителями и публикой, женщиной и мужчиной, которые получили равный статус как партнеры. Таким образом, исполнительницы обрели совершенно новый экономический и социально-культурный статус.

Судьба актрисы театра и кино, исполнительницы народных песен Савсан Бандишоевой была типичной для актрис ГБАО (рис. 8). Как и многие ее коллеги, она пришла из самодеятельности Рушана, затем работала в клубе пограничников. В профессиональном театре совершенствовала свое мастерство и играла в пьесах Н. Островского, К. Гольдони, постановках современных драматургов Памира. С 1965 г. преподавала мастерство актера в театре г. Хорога.



Рис. 7. Смотр художественной самодеятельности в Хороге. Выступает ансамбль из Бартанга. 1950 г. Архив ИИАЭ НАНТ № 5-788-3. Фото О. И. Кузьмина



**Рис. 8. Памирский театр.
Народная артистка Таджикистана.
Савсан Бандишоева. 1946 г.
Архив ИИАЭ НАНТ.
Публикация: Туйчиева, 2011. С. 164**

Местные композиторы, оперные или эстрадные певцы были неразрывно связаны с народными традициями, так как постоянно обращались к фольклору. Взаимодействие традиционных и новых форм европейской музыки явилось основным содержанием и художественным своеобразием культуры таджиков, в том числе и бадахшанцев в XX в. Искусство обрело бикультурную идентичность, т.е. одновременно сохраняло самобытные и новые западные ценности. Что же касается тех новых, несвойственных для традиционной культуры Таджикистана и Бадахшана видов искусства, которые основаны на европейской академической системе, то в этой сфере активно работают и в годы независимости

композитор Заррина Миршакар, оперная певица Оятбегим Сабзалиева, профессиональная художница-живописец Умеда Мардихудева. Композитор, оперная певица и живописец – это редкие женские профессии не только для Бадахшана, но и других мест Таджикистана.

В традиционном обществе не существовало разделения искусств. Всякое изделие воспринималось скорее как функциональное, необходимое в хозяйстве, нежели отдельное художественное произведение. Помимо работы в поле и дома женщины занимались различными ремеслами и рукоделием: обработкой и окраской шерсти, ее прядением вручную (веретеном или прялкой) для изготовления нитей (ткачеством в основном занимались мужчины), валянием войлоков, шитьем одежды, вязанием шерстяных чулок джурабов, шапочек, лоскутным шитьем гулбури, изготовлением керамики, вышивкой (рис. 9). Это было их обязанностью создавать необходимые в домашнем хозяйстве утилитарные вещи. Заработанные деньги являлись ее личной собственностью и часто ею добровольно отдавались на поддержку хозяйства своего мужа (Андреев, 1953. С. 168).

Проблема женской репродуктивности и ее роль в семье были

так же важны для советского общества (рис.10). Браки регистрировались в государственных органах и сопровождались новыми ритуалами и народными обрядами. Многодетная мать стала героиней во всех публикациях. Она получала от государства различные награды и финансовую поддержку. Отдельные семейные и общинные функции (экономические, социальные, образовательные, воспитательные и культурные) также переходят в разряд специальных объектов правительственных постановлений об увеличении зарплаты беременным и одиноким женщинам. Различные семейные конфликты и личные проблемы становились достоянием читателей в СМИ, общественных органов, профсоюзов. Были созданы ясли и детские сады, чтобы освободить женщину от семейных забот. При этом гендерные роли в обществе мало менялись, особенно в семье.

О трудностях жизни горянок писали многие путешественники, отмечая их красоту и трудолюбие. Постоянная борьба за выживание в суровой среде не сделали женщин Памира недоброжелательными. Они, как все женщины мира, стремились сохранить свое очарование, придумать новые прически, сшить красивое платье, чтобы украсить себя. Среди фотографий этнографического архива можно встретить изображения жительниц ГБАО, которые демонстрируют различные виды местного парикмахерского искусства, особые способы ношения шарфов, вышитые ими костюмы, делают маски для лица и многое другое. Зарубежные ученые признают, что в целом статус советской женщины в ГБАО был несравнимо выше, чем в других исламских странах, даже в тех случаях, когда права работающих и их ответственность перед законом не всегда получали соответствующую под-



**Рис. 9. Мастерница из Вахана
за вязанием носков джурабов. 1960 г.
Архив ИИАЭ НАНТ №122-8.
Фото М.А. Рузиева**



**Рис. 10. Невесту везут
в дом жениха. деха Ёгед, 1958 г.
Архив ИИАЭ НАНТ № 65-69
Фото И. Мухиддинова**

держку коммунистической соци-
о-политической системы (Bonnef,
1994). В советский период на-
блюдался рост социальной зна-
чимости женщины в обществе.
Формировалось представление
о новом женском типе, для кото-
рого значимыми были не только
традиционные семейные цен-
ности, но и увлеченность делом,
способность к самореализации
в профессиональной сфере. Од-
нако для восстановления равно-
го культурного статуса «второго
пола» было недостаточно толь-
ко открыть ему более широкий
доступ к созданию ценностей в
культуре и производстве.

Фототека ИИАЭ НАНТ пре-
доставляет обширный и весьма
содержательный материал, касаю-
щийся трансформации гендерно-
го порядка в ГБАО в историческом
процессе XX в., ее значимости в
социуме, институте семьи, в куль-
туре повседневности.

Фотография сделала возможным переход к системе новой визуаль-
ной культуры, где тематика, свет, цвет, композиция позволяют пред-
ставить гендерный баланс в режиме конкретного времени и места. Она
стала играть важную роль в пропаганде новых идеалов и стиля жизни,
документировании событий и социальных изменений. Наряду с изо-
бразительным искусством европейской школы фотография явилась
новым способом выражения политической идеологии и локальных эт-
ногендерных отношений. База данных архива ИИАЭ НАНТ сохранила
модели поведения населения, процесс социализации женщин, вклад
в развитие традиционных ремесел, различных искусств, а в целом, по
сути, трансформацию гендерного порядка в ГБАО в XX в.

Библиография

- Алексеев А.К. Коллективизм в традиционной культуре (Традиция ашара у памирцев Шах-Дары) // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009. К столетию со дня рождения Л.И. Лаврова. Этнология, история, археология, культурология. Санкт-Петербург, 2009. С. 120–128.
- Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Таджикистана, 1953. 247 с.
- Бубнова М.А. Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир. Памятники II тыс. до н.э.–XIX в. Душанбе: Университет Центральной Азии, 2008. 384 с.
- Васильцов Д. Представления об изоморфном строении человека и мира в иранской мифологии и мусульманской традиции // В кн. «Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г.». СПб: Наука, 2008. С. 31–35.
- Вейнингер О. Пол и характер / Пер. с нем. В. Лихтенштадта. М.: Форум, 2021. 277 с.
- Гапова Е. Революция и гендерный контракт, или может ли комсомолка отказать комсомольцу? // Неприкосновенный запас. 2008. №4 (60). С. 24–30.
- История таджикского народа. Т. IV. / Отв. ред. Р.М. Масов. Душанбе: Дониш, 2004. 1124 с.
- Каландаров Т. Шугнанцы. Историко-этнографическое исследование. М.: ИЭА РАН, 2004. 477 с.
- Лукницкий П.Н. Путешествие по Памиру. М.: Молодая гвардия, 1955. 502 с.
- Моногарова Л.Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М.: Наука, 1972. 174 с.
- Нурджанов Н. Ракси беканори тоҷик (Безграничный таджикский танец) Душанбе: Ирфон, 2004. 340 с.
- Писарчик А.К. Припамирские таджики // Народы Средней Азии и Казахстана. Серия «Народы мира». Вып. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 657–682.
- Резван М. Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. 1. СПб.: Наука, 2007. С. 41–70.
- Таджикистан: на пути к гендерному равенству. Душанбе: UNDP, 2003. 102 с.
- Туйчиева С. История гендера в культуре Памира (конец XIX–начало XXI веков. Душанбе: Дониш, 2011. 212 с.
- Шергозиев М. Аз тараккиети маорифи халк (Из истории народного просвещения) // Бадахшони совети [газета], 11 июня 1985 г.
- Bonnel .V. The Peasant Women in the Stalinist Political Art of the 1930-s. // The American Historical Review. 1993, №98 (1). P. 55–82.

Т.К. Ашурмадова

ИСТОРИЯ МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ ИМ. М.С. АНДРЕЕВА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК ТАДЖИКИСТАНА

В 1921 г. была образована Комиссия по изучению национального состава России (с 1922 г. СССР), которая начала первые советские экспедиции на территории Туркестана. В итоге было собрано много научных этнографических материалов и экспонатов, которые впоследствии были представлены в музейных экспозициях и научных исследованиях. По решению Правительства Республики Таджикистан №112 от 4 апреля 1979 г., был создан Музей этнографии им. М.С. Андреева который в течение 40 лет активно работает и вносит свой вклад в собирание, хранение экспонатов и в просвещение населения.

Музейное дело Таджикистана имеет почти столетнюю историю. До Октябрьской революции на территории страны практически не существовало ни одного музея. В первые годы после Октябрьской революции одной из задач стало составление этнографической карты республики (Писарчик, 2002. С. 25) В связи с этим в 1921 г. была образована Комиссия по изучению национального состава России (с 1922 г. СССР). Комиссии было поручено собрать сведения о расселении таджиков и других этнических народов, живущих в Средней Азии.

Благодаря этому начались первые экспедиции на территории Туркестана. В 1925 г. при содействии Общества Туркестанского комитета охраны памятников страны, революции и искусства была организована научная экспедиция под руководством М.С. Андреева. (Писарчик, 2002. С. 28) В итоге было собрано много этнографических материалов и экспонатов, которые впоследствии были использованы в музейных экспозициях и научных исследованиях. Эти замечательные материалы легли в основу первых фондов и экспозиций сначала отдела этнографии, а затем музея этнографии.

В советскую эпоху многие традиционные ремесла стали исчезать, в связи с чем 7 января 1930 г. ЦИК Советов и Совнарком Таджикской ССР принимают постановление № 44 «Об участии и охране памятников искусства, старины и природы». В нём оговаривалось создание Отдела республиканского народного комиссариата просвещения по делам музеев и охране памятников природы, старины и искусства

(Писарчик, 2002. С. 28). На основе этого документа в 1931 г. в Таджикистане был создан первый музей, послуживший основой для популяризации истории и культуры страны.

Любители истории и местной культуры, учёные-путешественники начали сбор изделий местных мастеров. Богатейший этнографический материал собрали советские таджикские историки и этнографы

Первые шаги были сделаны, дело оставалось за малым: был нужен центр по изучению этнографии. В 1947 г. при Институте истории, языка и литературы создается кабинет этнографии, в котором начали работать такие большие ученые как М.С. Андреев, Н.А. Кисляков, А.К. Писарчик, Б.Х. Кармышева, Н.Х. Нурджанов, М.Р. Рахимов, З.А. Широкова и др.

С 1948 г. кабинет этнографии приступил к разработке большой темы «Сплошное этнографическое обследование Таджикистана». Ввиду того, что в то время одной из наименее изученных в этнографическом отношении была Кулябская область, обследование было начато с нее (Писарчик, 1949. С. 36–39).

Этнографические экспедиции, которые организовывались кабинетом, обогащали этнографические коллекции в фондах. Сбор этнографических экспонатов на территории Таджикистана начался в начале XX в., а сам фонд документально стал фиксироваться в 1940-е годы на основе собранных экспонатов М.С. Андреева (Ашурмадова, Васитова, 2023. С. 10–12).

Таким образом, в 1948 г. труды этнографов дали свои плоды, и в здании Института языка и литературы Таджикского филиала Академии наук СССР были выделены два зала, в которых были представлены этнографические и археологические экспонаты. Первая их выставка была организована в 1951 г. Об этом свидетельствует письмо известного таджикского этнографа и филолога Р.Л. Неменовой от 10.01.1950 г. к своему научному руководителю, известному востоковеду И. И. Зарубину в Ленинград (ныне Санкт-Петербург). Она писала: «В этнографической комнате в 4 шкафах и витринах были поставлены предметы быта, одежда, украшение и хозяйственные орудия, которые были собраны за два года этнографических экспедиции в Кулябе, и в одном шкафу экспонаты которые были собраны М.С. Андреевым в Хуфской долине. Всего было выставлено 800 экспонатов» (Додхудоева, 2018. С. 69).

Организованная выставка стала первым шагом в организации Этнографического музея. Кабинетом этнографии (сейчас отдел этнологии и исторической антропологии) ИИАЭ НАНТ были организованы



**Деревянный сундук. Ягноб, середина XX в.
Архив Музея этнографии им. М.С. Андреева**

экспедиции в разные регионы страны, благодаря которым были сохранены многие материалы, в том числе и изделия народного творчества, которые свидетельствовали о богатых традициях культуры таджиков.

При кабинете этнографии проводилась большая обработка собранных материалов с целью фиксации данных полевых работ и описания экспонатов. Были оформлены несколько специальных единиц хранения: научный архив, фототека, архив иллюстративного материала, хранилище (фонды) экспонатов, приобретаемых для будущего музея этнографии.

Таким образом, в середине XX в. в Таджикистане начал работать этнографический кабинет, целью которого было сплошное этнографическое изучение Таджикистана, а также сбор экспонатов для этнографического фонда. Всего до 1981 г. было собрано более 5000 экспонатов, которые послужили основой для открытия отдельного



**Амулеты бозбанд. Зарафшан, конец XIX в.
Архив Музея этнографии им. М.С. Андреева**

Этнографического музея в г. Душанбе.

Музей этнографии имени М.С. Андреева был создан согласно решению Правительства Республики Таджикистан (№112 от 4 апреля 1979 г.), а его открытие, состоявшееся в сентябре 1981 г., было приурочено к началу Дней литературы и искусства Узбекистана в Таджикистане. Первыми посетителями музея стали участники этого знаменательного мероприятия.

С этого периода Музей как самостоятельная структура в системе Академии наук Таджикистана продолжил работу по сбору, хранению и представлению широкой публике традиций культуры, изделий народного творчества таджикского народа. Музейное пространство (территория 720 м²) располагалось на первом этаже 9-го этажного дома по адресу г. Душанбе, улица Путовского, д. 14, что не соответствовало требованиям, предъявляемым к подобного рода учреждениям, и в конечном итоге создало много проблем с хранением фондов и экспонированием изделий. Экономический кризис в стране в 90-е годы XX века и технические аварии в здании привели к порче имущества, в связи с чем с 2002 до 2006 гг. музей не работал.

В 2006 г. директор ИИАЭ НАНТ принял решение о переносе му-



**Женское налобно-височное украшение.
Зарафшан, конец XIX в.
Архив Музея этнографии им.
М.С. Андреева**

зея (вернее его возвращении) в здание по адресу г. Душанбе, проспект академиков Раджабовых, д. 9. Так музей переехал в старое здание Института, в свое первоначальное месторасположение, где раньше трудились сотрудники отдела этнографии. На новом месте была создана прекрасная обновленная экспозиция.

Однако следует заметить, что в это время был сильно сокращен штат сотрудников, что затрудняло работу музея. Кроме того, в новое помещение переехала лишь часть собраний фонда, а другие его коллекции остались в старом, жилом здании.

В 2017 г. по инициативе Акционерного общества «Фароз» пострадавшее здание Этнографического музея им. М.С. Андреева было капитально отремонтировано и возвращено Институту истории. За короткий срок сотрудниками была создана выставка, открытие которой было приурочено ко Дню матери. 8 марта 2018 г. Одновременно в том же здании наряду с Этнографическим музеем открылся и новый музей «Выдающиеся женщины Таджикистана», носящий имя Мукаддари Рустамовой.

Одним из главных направлений работы музея является демонстрация культурного наследия таджикского народа и других народов, проживающих на территории республики. Ежегодно в музее проводятся тематические выставки, посвященные разным ремеслам и промыслам.

Например, в 2014 г. с большим успехом прошла выставка «Традиции и культура Бадахшана», в 2015 г. – «Каратаг и его ремесла». Совместно с Национальным музеем Таджикистана была организована экспозиция «Природа и культура ягнобцев». В 2016 г. на вернисаже «Чудо гонча-

ра» были представлены изделия гончаров-керамистов XIX–XXI веков из городов Канибадама, Худжанда, Истаравшана, Каратага и других регионов страны. Коллекция, состоящая более чем из 100 керамических экспонатов, вызвала огромный интерес у посетителей.

В 2019 г. в музее прошла выставка «Чакан в художественной культуре таджиков», экспозиция которой начиналась с археологического объекта – фрагмента ткани с вышивкой XI века. Этот фрагмент был обнаружен в поселении Иттифок Пархарского района в 1973 г. Из разрозненных фрагментов изделия удалось воссоздать полную картину узора древнего шитья. Это было «древо жизни» в классическом виде, вышитое латунной проволокой и шелком, тончайшие детали которой были окрашены пурпуром. Тонкие веточки заканчиваются цветами бобового растения. В верхней части дерева по обеим сторонам ствола располагаются птицы. Композицию венчают три облачка, вышитые латунной проволокой и заполненные мережкой. Этот фрагмент был одним из шести подобных, расположенных в ряд на небольшом расстоянии друг от друга. Вышивка, скорее всего, украшала подол платья или край головного покрывала (Майтдинова, 2004. С. 36).

В 2020 г. состоялась выставка ювелирных украшений таджикских мастеров, на которой было представлено более 300 экспонатов, свидетельствующих о высоком уровне этого вида прикладного искусства таджиков.

Нужно отметить что, одним из основных направлений работы музея являются научные исследования, изучение материальной культуры таджиков и других народов Таджикистана. На основе экспонатов и этнографических материалов, собранных в экспедициях, научными сотрудниками музея были проведены исследования, были опубликованы раз-



Керамический поливной сосуд с двумя ручками дугуша. Село Урмитан, Зеравшан, XX в. Архив Музея этнографии им. М.С. Андреева



**Охотничьи принадлежности. Зарафшан, середина XX в.
Архив Музея этнографии им. М.С. Андреева**

личные статьи, проведены научно-практические конференции. На основе музейных коллекций, были изданы: «Альбом одежды таджиков» (1969), «Альбом прикладного искусства таджиков» (2009), два набора открыток, альбомы «Народное искусство Памира» (2009), «Народное искусство Таджикистана» (2010), «Таджикская вышивка», «Народное искусство Верховий Зарафшана» (2022) и другие. В настоящее время идёт работа над альбомом «Национальный костюм таджиков», в котором будут представлены разнообразные предметы из фондов музея.

Современный фонд музея хранит более 11 тыс. экспонатов. Коллекции в полной мере отражают развитие народного прикладного искусства, ремесленного производства, характеризующие материальную и духовную культуру таджиков и других народов, населяющих Таджикистан. Этнографический музей ИИАЭ НАНТ как культурно просветительский центр занимает особое место в культурной жизни республики. Здесь хранятся произведения мастеров XVIII–начала XXI веков: изделия кузнечного дела, ручного текстильного и деревообделочного производства, а также образцы ювелирного и керамического искусства, вышивки и многие другие экспонаты. За годы своего существования коллекции музея были представлены на выставках в Японии, Австралии, Франции, России и во многих других странах мира.

Формирование коллекций, хранение экспонатов, оформление экспозиций всегда основаны на существующих научных классификациях, в основе которых лежат те или иные избранные принципы. В 2007–2008 гг. при финансовой поддержке ЮНЕСКО была проведе-



Вязаные носки джурабы. Архив Музея этнографии им. М.С. Андреева

на фотосъёмка 6938 коллекционных предметов музея. Организовано хранение фотографий совместно с паспортами предметов в программе ACCESS. Это позволяет оптимизировать работу музея по учету и хранению музейных коллекций (Dodkhudoeva, 2021. Р. 335).

На основе экспозиций музея постоянно проводятся информационные культурно-просветительные передачи по таджикскому телевидению. Только в 2015 г. было отснято 3 документальных фильма о собрании Этнографического музея им. М.С. Андреева.

Библиография

- Ашурмадова Т., Васитова Н. История создания и развития музея этнографии им. М.С. Андреева // Традиционная культура таджиков в музейных собраниях. Сборник Материалов международной научной конференции, посвященной 40-летию основания Этнографического музея им. М.С. Андреева (Душанбе, 19 ноября 2021 г.) / Общ.ред. Н.К. Убайдулло, Л. Додхудоева. Душанбе: Ганчи хирад, 2023. С.10–17.
- Додхудоева Л. Личный фонд Р.Л. Неменовой в этнографическом архиве Академии наук Республики Таджикистан // Неменова Розалия Львовна. Душанбе: б./и., 2018. С. 66–76.
- Майтдинова Г. История таджикского костюма. Генезис костюма таджиков: древность и раннее средневековье / Отв ред Н.Н. Негматов. Т. I. Душанбе: б./и., 2003. 290 с.
- Писарчик А.К. Кулябская Этнографическая экспедиция // Известия АН Тадж. филиала АН СССР. 1949. №15. С. 63–71.
- Писарчик А.К. Этнографическая наука в Таджикистане (1920-1990 гг) / Подготовка к печати Н. Бабаевой. Душанбе: б./и., 2002. 172 с.
- Dodkhudoeva L. Museums of the Tajikistan National Academy of sciences // Tyragetia, serienouă. Vol. XV [XXX]. Nr. 2. Istorie. Muzeologie. Chişinău, 2021. P. 333–338.

З.М. Мадамиджанова

**ВКЛАД И. М. МУХИДДИНОВА
В РАЗВИТИЕ СОВЕТСКОЙ ТАДЖИКСКОЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ**

Икромиддин Мухиддинович Мухиддинов собрал, описал обряды, обычаи земледельцев горных регионов, которые свидетельствуют об этногенетических связях с населением других областей. Это аграрные культы – Дед-Земледелец (Бобо Дехкон), культ быка, культ воды. Его интересовал широкий круг таких вопросов как, семья и семейные отношения, жилище и урбанизация, процессы взаимовлияния различных культур. Он ввел в научный оборот обширный этнографический материал о традиционных народных поверьях и обрядах, дал классификацию горного народного жилища таджиков. По мнению И.М. Мухиддинова, даже в советский период в народном быту таджиков не только ГБАО, но и всей Средней Азии, прочно сохранялись пережиточные верования и ритуалы. Процесс советизации не привел к окончательному изживанию древних жизненных практик.

Этническая история народов Центральной Азии с древнейшего периода лежит в русле накопленного востоковедением значительного материала археологического, этнографического и историко-культурного порядка, что позволяет в настоящее время заниматься их обобщением, выявлением этапов, в том числе, самого древнейшего периода этногенеза и этнической истории народов этого региона, включая таджиков.

Существует целый ряд новых подходов к изучению этнополитической, культурной ситуации, сложившейся в древности на обширных пространствах Центральной Азии. История таджиков рассматривается не как история стихийно взаимодействующих отдельных этнических обществ, а как история сложной системы политического взаимодействия могущественных древних государств (таких, как Ахемениды, Сасаниды и т.д.), культурно и политически тесно связанных между собой. Таким образом шло формирование фарсиязычной традиции, которая позволяет определить зоны влияния и распространения культуры, связанной с персидским языком. Это подтверждают археологические материалы для обширной области Евразии, включая территории, населенные ираноязычными народами, такие как Иранское плато, часть Кавказа и Средней Азии, вплоть до реки Инд. Имен-



Рис. 1. Женщины, сидящие у жилой постройки на летовке. ГБАО, Калаи Хумб. Кишлак Ёгед. Фотография И.М. Мухиддинова, 1960. Архив Отдела этнографии ИИАЭ НАНТ

но на этой территории в доисламский период наиболее отчетливо проявлена мифологическая традиция, связанная с Авестой.

В контексте формулирования общенациональной идеологической доктрины одной из характерных черт общественно-политического дискурса Таджикистана стала актуализация древнеарийской¹ тематики, что служит подтверждением принадлежности таджиков к ираноязычной группе народов, а также непосредственное проявление их связей с широким кругом иранских историко-культурных традиций.

Данный доклад построен на этнографическом материале, который рассматривается как источник, фактический материал для характеристики развития этноса во временном и территориальном пространстве.

Систематическое этнографическое изучение культуры и быта таджиков, которое стало вестись в XX веке, способствовало развитию и становлению таджикской этнографической школы, впитавшей огром-

¹ Арии, народы праарийской общности, говорящие на языках индоиранской группы, самоназвание исторических народов Большого Ирана и северо-западной части древней Индии (II–I тыс. до н. э.) (*прим. ред.*).

ный научный потенциал российской этнографической школы Москвы и Санкт-Петербурга. На этой почве воспитывались национальные кадры этнографов – Н.Х. Нурджанов, М.Р. Рахимов, И.М. Мухиддинов, М.А. Хамиджанова, З.И. Широкова, А.С. Давыдов и многие другие.

И.М. Мухиддинов относится к первому поколению таджикских этнографов, он получил базовое образование в Таджикистане, прошел аспирантуру в Ленинграде (ныне Санкт-Петербург).

Сегодня мы можем по достоинству оценить вклад Икромиддина Мухиддиновича в таджикскую этнографическую науку. Он вел исследования по многим проблемам этнической истории таджикского народа, поэтому среди работ ученого можно обнаружить исследования, посвященные изучению горных таджиков, характеристике их культурно-хозяйственной деятельности, повседневной жизни и быту, традиционным жизненным практикам и обрядам, семье, положению женщины в таджикском обществе. Особенно внимательно И.М. Мухиддинов исследует в ходе своей научной деятельности древнейший пласт духовной культуры таджиков – реликты обычаев и обрядов таджиков-земледельцев.

Икромиддин Мухиддинов почти три десятилетия вел этнографические исследования по всей территории Таджикистана. Главным направлением всех исследований были вопросы, связанные с земледелием, традиционными жизненными обрядовыми практиками памирских таджиков Западного Памира, с материальной и духовной культурой таджиков всех регионов.

Собирая научный материал по материальной и духовной культуре таджиков, в том числе и памирских, ученый параллельно пополнял фонды Музея этнографии ИИАЭ НАНТ. Им была собрана обширная коллекция предметов быта, керамики и памирских джурабов.

И.М. Мухиддинов предложил классификацию земледельческих орудий труда, выдвинув тезис о том, что вся традиционная земледельческая техника относится к доисторической эпохе (Мухиддинов, 1989. С. 13). Кропотливый труд ученого позволил выявить ареалы бытования этих орудий, он разработал типологию различных элементов земледелия на Западном Памире, составил карты-схемы оросительной сети высокогорного типа и способов орошения и технических приемов подготовки поля к поливу.

Мы особо отметим здесь его работы, в которых вскрывается древнейший пласт духовной культуры таджиков – реликты обычаев и обрядов таджиков-земледельцев.

И.М. Мухиддиновым собран уникальнейший материал, он зафик-

сировал и описал обычаи и обряды времен перехода от присваивающего хозяйства к производящему, обряды, преимущественно связанные с началом земледельческих работ. Опираясь на эти материалы, ученый выявляет существование у земледельцев региона культа небесных светил, особенно Солнца, его влияние на хозяйственную деятельность и жизнь людей. Большой интерес представляют обнаруженные и описанные ученым пережитки культа быка, воды и огня. Этот материал уводит нас в седую древность, к истокам этногенеза таджикского народа.

Как подчеркивает исследователь, обычаи и обряды, связанные с хозяйственной деятельностью человека на Западном Памире, несут в себе сочетание пережитков древних верований – анимизма, культа предков, магии, зороастризма и других религий, в частности ислама в его исмаилитской форме. И.М. Мухиддинов уловил связь между традицией и новыми обрядами, выявил сохранение некоторых элементов старинных обрядовых действий, утеравших свой первоначальный смысл.

Именно к таким обрядам относятся обычаи и обряды, связанные с патроном земледелия. Легенды об этой фигуре передавались из поколения в поколение в устной форме. И.М. Мухиддинов обнаружил «Трактат земледельца» («Рисолаи дехқонӣ», далее «Рисола») (Мухиддинов, 1975. С. 90–91).

Сложная специфика экологических условий сформировала модель ирригационного земледелия и способа содержания скота, которая стала на огромный промежуток времени, важным источником существования памирских таджиков. Естественное стремление к продовольственной безопасности древнейшего человека, желание получить больше продуктов от земледелия и скотоводства наряду с развитием традиционных навыков ведения хозяйства, учитывая специфику природной среды, обусловило возникновение магических обычаев и обрядов, связанных с анимистическими верованиями.

Поэтому здесь с глубокой древности стали почитать патрона земледелия – Деда-Земледельца (Бобои Дехқон), первого человека, покровителя земледельцев. Считается, что он изобрел все орудия труда и сельскохозяйственные культуры. Его представляли в образе благообразного старика, которого нельзя увидеть. В представлении народа – он всемогущ и вездесущ. Люди верили, что, если человек мысленно обратится к нему с просьбой, Дед обязательно поможет ему. Но если человек совершает греховные дела, то старец может обидеться и наказать не только его самого, но и весь его род-*авлод*. В «Рисола» зафиксир-



**Рис. 2. На уборке пшеницы. ГБАО, Калаи Хумб. Кишлак Ёгед.
Фотография И.М. Мухиддинова, 1960.
Архив Отдела этнографии ИИАЭ НАНТ**

рованы все установленные патроном правила земледельца, которым следовало строго следовать. Миф о Деде-Земледельце (Бобои Дехкон) этнографы зафиксировали почти у всех таджиков Западного Памира, Дарваза, Каратегина (Рахимов, 1957. С. 18–21, 28–33), Гиссара, Согда (Рахимов, 1963), а также и у других народов Средней Азии (Снесарев, 1969. С. 219).

И.М. Мухиддинов с особым вниманием изучал практику земледельцев Западного Памира. Он выявил высокую значимость роли Деда-Земледельца («Бобои Дехкон») в этом регионе. Этнографический материал, связанный с земледелием, позволил ему увидеть трансформацию наименования Деда-Земледельца в Деда Одама («Бобои Одам», Праотец Адам). Согласно преданию, Дед Одам был первым человеком, который занимался земледелием, он обучил этому и своих потомков. С принятием ислама произошла дальнейшая трансформация образа Деда земледельца в Деда Одама и далее в Ходжаи Хизра. И.М. Мухиддинов зафиксировал в исследуемом регионе древние легенды о патроне земледелия – «Деде-Земледельце» и обратил внимание на то, что самые древние легенды о нем подверглись влиянию исмаилитского вероучения и впитали в себя легенды о самом Боге, его святости – *нур*, а также Биби Хаво (Праматерь Ева), которая по представлениям па-



**Рис. 3. Деревянный плуг. ГБАО, Калаи Хумб. Кишлак Ёгед.
Фотография И.М. Мухиддинова, 1960.
Архив Отдела этнографии ИИАЭ НАНТ**

мирских таджиков является созидательницей многих сторон жизни человека (Мухиддинов, 1975. С. 92).

Собранный и представленный этнографический материал о «Дед-Земледельце» показывает, что образ патрона земледелия почитался с древнейших времен у всех земледельцев Средней Азии. У памирских таджиков под влиянием исмаилизма он сливается с образом первого человека на Земле «Дедом Одамом» и самим Богом Мухаммад-Али (Мухиддинов, 1975. С. 92). Заслуга И. Мухиддинова заключается в том, что он смог выявить и описать отличия понимания образа патрона земледелия «Бобои Дехкон» на Западном Памире от понимания образа Деда-Земледельца другими народами Средней Азии, которые исповедовали суннитский ислам, а также таджиками-суннитами.

У них Дед-Земледелец почитается как патрон земледелия, он не олицетворяет Бога-творца. У народов Средней Азии Дед-Земледелец обычно выполнял функции уважаемого старика, опытного земледельца, который первым начинал земледельческую работу, первую пахоту, сев, жатву. Согласно народным представлениям, это должно было обеспечить удачное проведение всех полевых работ и способствовать получению большого урожая возделываемых культур (Кисляков, 1948. С. 368). Анализ обычаев и обрядов земледельческого цикла показывает, что все они направлены на получение хорошего урожая и увеличе-

ние приплода скота. Многие обычаи и обряды являются магическими, связанными с культом плодородия. Культ плодородия проявляется во всех ритуальных действиях – от первой вспашки земли, до обмолота и сбора урожая.

И.М. Мухиддинов показал проявление реликтов имитативной магии, магии плодородия и магии поля, самой земли, которую вспахивают и засевают. В связи с началом сельскохозяйственного года земледельцы Западного Памира соблюдали не только общепринятые обычаи, но и широкий круг запретов, например, связанных с небесными светилами. Памирские таджики сохранили культ звезд и особенно культ Солнца, видимо, это пережиток зороастризма. Цикл запретов направлен на увеличение урожая земледельческих культур и приплода скота. В этой связи важен и период Навруза, который был праздником весны, нового года, начала земледельческих работ. Он обычно совпадал с днями весеннего равноденствия. К этому можно заметить, что все таджики считают Навруз праздником земледельцев и с большим вниманием готовятся к ему. Я не буду останавливаться на этом празднике, он хорошо изучен, особенно, у памирских таджиков. См., например, скрупулезно собранные и опубликованные И.М. Мухиддиновым (1989) материалы об этом празднике..

С 1970-ых годов ученый собирал материал по традициям таджиков Западного Памира, а также изучал этнические процессы у сельских таджиков в годы советской власти. Спектр его исследований вообще был очень широк. И это не удивительно, И.М. Мухиддинов был учеником Н.А. Кислякова и Л.Ф. Моногаровой. Он прошел хорошую профессиональную подготовку и стал настоящим этнографом. Его жизненный путь не был легким, но, несмотря на это, он был настоящим профессионалом, был предан любимому делу и до конца своих дней работал на поприще этнографии.

В своих исследованиях, он поднимал наиболее актуальные вопросы исследования материальной и духовной культуры, выявлял проблемы возникновения и развития жизненных практик таджикского народа.

Этнографические материалы, собранные И.М. Мухиддиновым, описывают древние традиции земледелия Западного Памира. Ученый зафиксировал древнейший способ орошения, показал глубокую историю земледелия в регионе. Кроме земледелия И.М. Мухиддинов изучал методы ведения здесь высокогорного скотоводства. Большой вклад сделан им в описание традиционных орудий труда, которые хорошо приспособлены к условиям высокогорного земледелия.

Икромиддин Мухиддинович описал древнейший плуг земледельцев Западного Памира. Он обнаружил это сельскохозяйственное орудие и зафиксировал его использование (рис. 3). Находка эта уникальна и имеет исключительное значение, поскольку показывает связь материальной культуры древности и недавнего прошлого. Этот деревянный плуг был описан ранее (Вавилов, Букинч, 1929. С. 79–187; Андреев, 1958. С. 38–42; Рахимов, 1966. С. 116–119). Он имеет железный лемех, который изогнут под прямым углом и врезался в почву горизонтально, срезая корни сорняков и разваливая пласты почвы. Подтверждение этому тезису о древности данного вида плуга дает и находка железного лемеха, который был обнаружен в 1978 г. при раскопках городища древнего Пенджикента (Маршак, 1984. С. 108–116).

При раскопках городища Ак-Бешим (Чуйская долина, Киргизия) Л.Р. Кызласов нашел древнейший деревянный плуг. Плуг из Ак-Бешима «некогда имел железный лемех, следы от втулки которого сохранились на его рабочей части» (Кызласов, 1959. С. 202). Такой же деревянный плуг, исключительно близкий западно-памирскому и акбешимскому, до недавнего прошлого, был широко распространён в Средней Азии и, в частности, применялся таджиками долины Зеравшана. Такой плуг использовался на неудобных землях, в горах до недавних пор, независимо от этничности земледельца (Таджики Каратегина и Дарваза, 1966. С. 116–119, рис. 9). На равнинах Средней Азии употребляли литые чугунные лемехи, а в горных районах, наряду с ними, кованые железные, которые были менее прочны (Мухиддинов, 1975. С. 50–57, 55, рис. 10–16). Широкое территориальное распространение и простота конструкции этого плуга свидетельствуют о том, что он был создан в эпоху становления пахотного земледелия.

И.М. Мухиддинов описал обряды и обычаи земледельцев, которые свидетельствуют о связях с таджиками других регионов. Это проявляется в аграрных культах, связанных с Дедом-Земледельцем, культом быка и культом воды.

Его интересовал широкий круг вопросов, таких как, семья, семейные отношения, жилище, процессы взаимовлияния культур, урбанизация. Он ввел в научный оборот обширный этнографический материал о народных поверьях и обрядах, дал классификацию горного народного жилища таджиков. По мнению И.М. Мухиддинова, даже в советский период в народном быту таджиков не только ГБАО, но и всей Средней Азии, прочно сохранялись пережиточные верования и ритуалы. Процесс советизации не привел к окончательному изживанию древних жизненных практик.

Библиография

- Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1958. 526 с.
- Вавилов Н.И., Букинич Д.Д. Земледельческий Афганистан. Л.: Всесоюзный институт прикладной ботаники и новых культур при СНК СССР и Государственный институт опытной агрономии НКЗ РСФСР, 1929. 610 с.
- Кисляков Н.А. Язгулемцы (этнографические очерк) // Известия Всесоюзного географического общества. Т. 80. Вып. 4. 1948. С. 361–372.
- Кисляков Н.А. О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Вып. 80. М., 1960. С. 114–117.
- Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 156–242.
- Маршак Б.И., Распопова В.И. Согдийское изображение Деда-Земледельца // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан: Хак. НИИЯЛИ. 1984. С. 108–116.
- Мухиддинов И.М. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX – начала XX века (Историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1975. 128 с.
- Мухиддинов И.М. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX–XX века). Душанбе: «Ирфон», 1989. 100 с.
- Рахимов М.Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (Историко-этнографический очерк). Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1957. 221 с. [Труды Академии наук Таджикской ССР. Институт истории, археологии и этнографии Т. 43].
- Рахимов М.Р. Зеравшанская этнографическая экспедиция 1958–1963 гг. // Известия АН Тадж. ССР. Отдел. обществ. наук. 1963. 1 (32). С. 51–66.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1 / Под редакцией Н. А. Кислякова, А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1966. 380 с.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**Исторические,
искусствоведческие и
этнографические исследования**

А.Р. Аюбов

ПРЕДКИ СОВРЕМЕННОГО ТАДЖИКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРЕДГОРНЫХ И ГОРНЫХ СЕЛЕНИЙ ТУРКЕСТАНСКОГО ХРЕБТА

Статья посвящена истории расселения предков современных предгорных и горных селений Туркестанского хребта. Исследование опирается на материалы этнографии, лингвистики и топонимики. Оно показало, что данный район, заселён в настоящее время в основном таджиками, которые являлись потомками согдийского населения горной Уструшаны. В процессе сложения таджикской народности согдийцы – обитатели предгорных и горных селений Туркестанского хребта со временем перешли на таджикский язык.

Одним из ключевых факторов древнейшей истории является миграция населения, независимо от того, в каком обществе это происходило, и какую роль она играла в его развитии. Более заметный след в этнокультурных процессах миграции оставили ещё в древнейший период истории, так как именно этот период является началом заселения современной Ойкумены. Но это не означает, что на протяжении всей древней истории характер таких переселений не менялся.

Территория Средней Азии с древности была местом процессов, связанных с передвижениями различных групп. По мнению Б.А. Литвинского, «...начиная с эпохи бронзы, Средняя Азия была ареной сложных этнических процессов и передвижений племен, и, очевидно, именно с этим временем связывается зарождение этнических образований, названия которых известны из древнейших письменных источников» (Литвинский, 1962. С. 295).

Переселение людей приводит к сложению крупных поселений и городов. Урбанизация – объективный процесс, затрагивающий все народы, нации. Традиционно урбанизация определяется как конкретно-исторический этап развития общества, характеризующийся интенсивным формированием городов как особого типа поселений с большим количеством населения, сосредоточенном на относительно небольшом пространстве. Урбанизация также понимается как исторический процесс развития механизма городского устройства, который заключается в росте городов, увеличении доли городского насе-

ления и в расширенном воспроизводстве городского образа жизни (Лопатенко, 2004. С. 55). Урбанизация приводит к принципиальным изменениям в структуре занятости, в образе жизни, в характере социальных отношений.

Как отмечает академик Б. Гафуров, «сведения о расселении племен на территории Средней Азии и соседних стран с начала исторического периода и сравнительные историко-лингвистические данные наряду с обобщением постоянно увеличивающегося археологического материала позволяют сделать ряд важных и достаточно определенных выводов в этом направлении. Уже первые достоверно датированные письменные источники, содержащие сведения о Средней Азии, свидетельствуют, что в VII–VI вв. до н.э. по всей её территории обитали племена и народности, принадлежавшие к иранской этнической группе, – согдийцы, бактрийцы, маргианцы, хорезмийцы, парфяне, различные племена саков и др.» (Гафуров, 1989. С. 33).

Процесс этногенеза народов Средней Азии весьма сложен, ибо в нем участвовали многочисленные этнические общности, принадлежавшие к разным языковым семьям. «На заре истории, ещё в эпоху первобытнообщинного строя, здесь были распространены языки, относящиеся к одной из древнейших доиндоевропейских семей. Во II тысячелетии до н.э. в Средней Азии распространились языки иранской группы, восточно-иранской подгруппы, к которым относились как саки, массагеты, хорезмийцы, согдийцы, бактрийцы, так и другие народности» (Толстова, 1978. С. 6).

Самый ранний этап расселения связан со временем господства родового строя. В это время расселялись только отдельные родовые группы. Постепенно начали появляться племена, объединяющие такие родовые группы. И в свою очередь, по мере развития производительных сил и производственных отношений, разделения труда, сложились первые народности.

Современные предгорные и горные селения Туркестанского хребта в раннем средневековье входили в состав Уструшаны. К предгорным и горным селениям Туркестанского хребта с таджикским населением относились Дальёни поён, Дальёни боло, Файзабод, Навободи Эшон, Оби борик, Сунбулканд, Сурхобча, Навободи Мулло Хасан, Сурхоби калон, Калъаи Дуст, Калъаи Шохон, Ходжахо, Калъаи Ходжи, Калъачаи, Арбоб, Деманора, Дахкат, Ростровут, Каджровут, Овчи, Угук, Басманда, Испони.

На территории древней исторической области Уструшаны процессы расселения родов, племен, народностей шли интенсивно. Поэтому

вопросы сложения и расселения родов и племен очень важны для изучения истории населения этого региона. Древние согдийцы, таджики, турки, частично арабы после завоевания ими Средней Азии, были теми этническими элементами, из которых складывалось население Уструшаны, как в древности, так и в средние века. Большую часть населения этой области составляли согдийцы – предки таджиков.

Археологические раскопки и данные письменных источников, начиная от хроник китайских династий Тань (Таншу) и Суй (Суйшу), вплоть до сведений средневековых персидских и арабоязычных географов и путешественников свидетельствуют, что Уструшана сыграла значительную роль в экономической, политической и культурной жизни народов Средней Азии. Это подтверждает и академик Н.Н. Негматов: «Уструшана в древности – это составная часть Согда в широком понимании, а ее население говорило на согдийском языке, обладавшим видимо своими диалектическими особенностями. Уструшану эпохи древности трудно отделить от Согда и политически, и экономически. Однако, постепенно, в связи с развитием производительных сил – многоотраслевого сельского хозяйства, роста городов, городского населения и ремесленного производства, а в условиях определенной географической изолированности данной части Согда, появились предпосылки к самостоятельному развитию этой территории. Консолидация рассматриваемой части Согда, видимо, шла к завершению уже в конце кушанской эпохи, а с распадом Кушанской империи, куда входил и Согд, Уструшана выделилась в отдельное владение» (Негматов, 1997. С. 77).

О согдийском населении горных районов Уструшаны свидетельствуют также этнотопонимы. Происхождение этнотопонимов во многом было связано с процессами этногенеза и расселения родов и племен. Этот процесс в Уструшане имел свои особенности. В горных районах области, включая и верховья Зарафшана, эти процессы протекали достаточно просто. Причиной тому было то, что в этой зоне почти до позднего средневековья не наблюдались тюркоязычные элементы. А. Гребенкин писал, что на Верхнем Зарафшане жили в основном таджики: «...такое единство населения мы встречаем во всех горных районах Туркестанского края. Это явление обуславливается тем, что таджики, как народ, побежденный узбеками, должны были в давно прошедшие времена занять места, которые не могли быть захвачены их победителями – кочевниками» (Гребенкин, 1873. С. 91). А.Ю. Якубовский о населении верхнезарафшанских земель писал: «Только таджики, обитающие в горных районах верхнего Зарафшана, в какой-то

мере могут считаться прямолинейными потомками древних согдийцев, живших там» (Якубовский, 1950. С. 10). В другом месте своей работы о населении Зарафшана он отмечает, что до самых его верховьев, включая и его притоки, население является согдийским, вошедшим в состав таджиков (Якубовский, 1950. С. 48).

Помимо районов Верхнего Зарафшана, в подгорных оазисах Туркестанского хребта, в том числе, в Марсманде и Испони проживали люди согдийского происхождения. О согдийском населении Уструшаны также упоминали древнегреческие авторы. Н.Н. Негматов цитирует Птолема: «на Яксарте расположен горный город согдийцев Кир-эсхате» (Негматов, 1957. С. 51). На этой основе К.В. Тревер называет население семи восставших древнеуструшанских городов согдийцами (Тревер, 1947. С. 116).

Китайские источники также подтверждают, что уструшанское население было согдийским. Привлекая их, А.М. Мандельштам писал: «...согдийцы составляли основную массу населения центральной части среднеазиатского междуречья – долины Зарафшана, Кашкадарьинского оазиса и, по всей видимости, также Осрушаны» (Мандельштам, 1954. С. 59).

Согдийские племена, населявшие в древнейший период Уструшану, имели свои родовые и племенные говоры. Эти племена и роды в раннем средневековье образовали население области и свой говор, принадлежавший ранее одному из этих племен. Он стал основой уструшанского диалекта согдийского языка.

Как пишет Н.Н. Негматов, «это слияние различных, но родственных древнеуструшанских племен и родов происходило в процессе развития производительных сил, главными из которых в условиях Уструшаны являлись земледелие, частично скотоводство» (Негматов, 1957. С. 53).

На правом берегу речки Басмандасай, напротив селения Янгиарыки Боло, расположено самое большое селение под названием Басманда с таджикским населением. До революции 1917 г. селение называлось Калъаи Миразиз. По селению проходила караванная дорога Оббурдон — Камодон. До недавнего времени ученые полагали, что слово «басманда» является тюркским. Якобы турки захватили территорию селения, и их предводитель сказал: «бас менга» (достаточно мне), имея в виду захваченную территорию. Эта версия никак не совпадает с реальностью, потому что местные жители являются таджиками, а выражение «бас менга» тюркское.

Исторические исследования показали, что в Басманде во все вре-

мена жители были арийского происхождения. Поэтому нет сомнений что термин «басманда» является таджикским. Он происходит от словосочетания «бас манда», то же самое, что с тюркского переводится «достаточно мне». Действительно, тюркское «бас менга» и таджикское «бас манда» сходны по форме написания и по значению, но будет правильным сказать, что название селения таджикское, потому что никаких тюркских завоеваний здесь не было. Может, кто-то из тюркского рода приписал себе или своему роду вышеописанную легенду.

Самым крайним горным селением Туркестанского хребта является Овчи. Население в настоящее время разговаривает по-таджикски. Однако предками являются тюрки, которые со временем приняли таджикский язык.

В 5 км к юго-востоку от Овчи у подножья другого горного перевала Камодон располагался селение Угук. Население составляли таджики, сложившиеся из двух территориальных групп: тубджо – коренные и муходжиро – переселенцы из селения Ромит восточной окраины Гиссарской долины. Его коренные жители образовали несколько кровнородственных групп, называвшихся Сокиги, Рахими и Курбонбойи (Турсунов, 2018. С. 528).

К юго-западу от Хшеката и Бовучака, в горном ущелье, на дне которого протекали ручьи Ровутчи и Ровутан, у подножья перевала Хокруд в гористой местности находится селение под названием Метк. Население относится к кровнородственным группам Мулло Ашур, Гаффорий, Турсуни, Домулло Толиби, Юсубой калони. Эти группы называли себя таджиками.

В подгорных районах юго-восточной части Уструшаны находились селения Ростровут и Каджровут, названия которых созданы термином «ровут». Согдийские документы упоминают термин «-овут», что происходит от согдийского *-wt*, что означает «место» (Согдийские документы, 1962. С. 19). Вероятно, таджикский термин «ровут» является заимствованием из согдийского «овут». В древнем восточноиранском языке термин «ровут» (*rāvana*) означает «стоянка», «станция». По мнению А. Абдунабиева, формант «ровут» (робут) восходит к персидскому *rāvād* – «луг» < иранское *rāvana*, индоевропейская база которого *rewa* – «открытое место, пространство» (Абдунабиев, 1992. С. 6).

Ростровут является крайним селением в юго-восточной подгорной части района. Он горными дорогами соединялся с таджикским селением Андарак, расположенное к востоку от него, также с Метком и Угуком – нижними селениями бассейна речки Оксу. Ростровут по своему местоположению, несомненно, относился к старинным селе-

ниям этой зоны. Об этом свидетельствуют следы минувших поколений, обнаруживаемые и ныне на холмах, расположенных к западу от современного Ростровута: Тудай хомуш, Тудай Метк, Тудай Хаким, Тудай Назар и Тудай илох. Селение состояло из жилых кварталов Калъача, Сибистуда, Шамси, Боло. Таджикское население Ростровута разделялось на кровнородственные группы Абдувалибой, Махмуд, Сиддикбой, Худжамисо, Гадомахмад, Назар. Последняя происходила из селения Пастигав Матчи (Турсунов, 2018. С. 533).

Селение Каджровут располагался к востоку от Сурхоби калон, у подножья гор. Через селение проходила большая дорога, связывающая равнинную и горную части Уструшаны. Действительно, Каджровут служил местом привала и ночлага горцев Матчи и Ягноба, когда они шли через перевалы Оббурдон и Камодон. По сведениям старожилов, селение Каджровут основано одним из образованных жителей селения Канси в долине высокогорной речки Ягноб Мулло Халимом. Со временем в Каджровуте поселились другие группы людей из разных мест: туби Гармайн, переселившиеся из одноименного селения в Ягнобе, туби эшони Маллаходжа – из селения Оббурдон Матчи, туби Пчеш–из Гиссарской долины. Словом, Каджровут сложился как селение таджиков Ягноба, Матчи и Гиссара.

Справа от Басмандасая протекает речка Оксу. Ее начальная часть называется Дахкатсай, которая образовалась от слияния ручьев Ровутчи и Ровутан. В одном из мест вниз по течению этого сая на левом берегу расположено селение Дахкат. Оно считается одним из старинных поселений Уструшаны. Свидетельством этому являются данные письменных исторических источников. А. Билалов во время своего исследования на окраине селения обнаружил средневековый памятник (Билалов, 1980. С. 71).

Из исторических источников Дахкат несколько раз упоминается в «Бабурнаме» Захриддина Бабура (Бабур-наме, 1993. С. 86). В 1500-1501 гг., когда Шейбанихан перешел Сырдарью с большой армией, а у Бабура был небольшой отряд и поэтому он отступил в горы, Бабур получил разрешение Юнусхана на проведение зимовки в Дахкате. Это было перед его походом на Самарканд.

Название Дахкат, судя по форме, в своей основе древнесогдийское. Оно состоит из двух частей: «дах» – десять и «кат» – дом, двор, селение. Также следует отметить, что слово «дах» первоначально имело значение «котел», как и согдийское «кат» и под ним подразумевалась одна семья, которая вела одно хозяйство, занимала один дом. Компонент «кат» является распространенным словообразователем в то-

понимике Средней Азии. Поэтому, возможно, что основой для появления топонима Дахкат послужили первые десять домов или дворов, основанных в этом месте. Термин «дах» первоначально также означал «котел». Как и согдийский компонент «кат», он подразумевал одну семью, ведущую общее хозяйство и занимающую один дом. Однако в исторической литературе имеется, и другая этимология топонима «дахкат» (Бушков, 2013. С. 160). Согласно этой версии, данный топоним может быть связан с племенами дахов – частью саков, поэтому Дахкат может быть этимологизирован как «город дахов».

Геродот упоминает дахов как «даи» в качестве одного из ираноязычных племен. Вот как он пишет: «Племен персидских много. Кир собрал часть из них и убедил отложиться от мидян. Вот эти племена, от которых зависят все остальные: персы, пасаргады, марафии, маспии. Из них самые благородные – пасаргады, к которым принадлежит также род Ахеменидов (откуда произошли персидские цари). Другие персидские племена – это панфиалеи, дерусии, германии. Все упомянутые племена занимаются земледелием, прочие же – даи, марды, дропки – кочевники» (Геродот, 1999. С. 32).

Переселение дахов на запад проходило в середине III в. до н.э. В этот период дахи занимали юго-восточные берега Каспийского моря. Данная местность называлась Дахистан. Страбон называет племена дахов: парны, ксантии и писсуры (Страбон, 1964. С. 539).

Именованье дахов (*dahae*) в переводе с иранских языков означает «волк». Было бы интересно осветить связь слово «дах» с древним названием реки Урал (Яик). Авеста упоминает реки «Даитья». Возможно, оно связано с племенами дахов (Авеста, 2005. С. 367). Скорее всего, древняя прародина дахов располагалась на Южном Урале до их переселения на юг, в низовья Сырдарьи. Дахи также упоминаются в Авесте наряду с ариями, туриями, сарима и сани как названия народов, чьи следовали зороастрийской религии.

Возникает вопрос: как название селения Дахкат может быть связано с племенами дахов или даев? Общеизвестно, что передвижение скотоводческих групп горной и предгорной зон Западной Ферганы и сопредельных территорий на юг и юго-запад в конце I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. было вызвано, наряду с военно-политическими и социально-экономическими причинами, также и изменением климатических условий (Поляков, 1980. С. 9). В некоторых поселениях, в том числе в Тудай Калон, жизнь прекратилась. Жители стали передвигаться выше и образовали современные селения Ашт и Пискокат.

Процесс передвижения скотоводов продолжался и в IV-V вв. н.э.

Не исключено, что часть скотоводов из сакского племени дахов продвигалась на запад вплоть до горных земель Восточного Согда, территории которого принадлежит и селение Дахкат.

Крупнейшим и значительным таджикским поселением являлся Дальёни поён, которое располагалось в средней полосе района, недалеко от места слияния мелких боковых саев в речку Вогатсой. Значение название Дальёни поён - Нижний Дальён объясняется по-разному. По одному толкованию, Дальён является формой Дехлиён - Делийцы. По преданию, трое друзей-приятелей-бародарон родом из города Дели в Индии, путешествуя по этим местам, облюбовали подгорье Туркестанского хребта. Двое из них основали Дальёни поён, а один Дальёни боло. Никто не помнит время основания и имена первопоселенцев. Говорят, что «отзвуком» именно такого основания сел является правило водопользования во время сельхозработ, когда вода 40 дней подавалась в Дальёни поён и 20 дней – в Дальёни боло. По другой версии, слово Дальён означает Дах валиён – Десять святых, или Дахаи валиён – в смысле: десятая часть области, управляемая святыми (Турсунов, 2018. С. 486).

В предгорной зоне Туркестанского хребта, на водах мелких рек и родников существовало более десятка селений. У выхода на равнину главного рукава речки Вогатсой, который в этом месте назывался Дальён (или Шаршарасай), находится селение Дальёни боло. Население Дальёни боло составляли таджики, объединявшие множество кровнородственных групп: ашрафхо, мирзобоихо, ходжабоихо, мирокилхо, калхо, холбоихо, сабурхо, шайххо, туркхо. Сохранилось ясное представление о происхождении некоторых групп: ашрафихо из самаркандского города Дахбеда, мирзобоихо из таджикских поселений южного Казахстана (их также называли чулихо-степняки), мирокилхо из Горной Матчи, холбоихо – из Каратегина. Группа шайххо являлась надзирателями и хранителями мазара Ходжа и Содот (Турсунов, 2018. С. 490).

С северо-востока к Дальёни поён прилегал селение Файзобод, или Калъачаи мерган. По преданию земли селения были пожалованы ура-тюбинским правителем воину-стрелку Почо Мергану из квартала Бог города Ура-Тюбе. Почо Мерган построил укрепление и вокруг него образовалось поселение. Из-за красоты местности и благоденственной земли его также называли Файзобод - Благотворное место. Таджикское население Файзабода разделялось на кровнородственные группы Нурмахмад, Охунджон, Рузибой и Кузибой.

Крайним и вместе с тем крупным селением на восточной стороне

бассейна речки Сои калон являлся Оби борик («Тонкая струя»). Он располагался на берегах мелкой речки Оби борик, на севере от места её выхода из горного ущелья на равнину. Истоки речки находились на склонах Туркестанского хребта, в горном ущелье Кизаки и Сухта. Оби борик находился на большой дороге, по которой ходили горцы Матчи и Ягноба. Обиборик являлся таджикским селением. Основные кровнородственные патронимии назывались бойхо, калхо, Мунаввари оби, Кенджабой, Кочтибекыхо, Махкамо. В формировании населения участвовали переселенцы из жилого квартала Вогат города Истаравшан.

К юго-западу от Оби борик, в подгорьях Туркестанского хребта, имевших изумительную красоту, на отдельных водных источниках в новое время было основано несколько селений. Самым южным и верхним по месту расположения был Сунбулканд («Место, изобилующее растениями сунбул — венерин волос»). По утверждению старожилов, Сунбулканд заселен давно, так как на холме, называвшемся Теппаи Эшон, и в урочщце Кади об находят много фрагментов керамики, глиняных сосудов и останков погребений давно минувших поколений. Их население, по этнической принадлежности таджикское, происходило от переселенцев из Каратегина. Ишаны были родом из города Истаравшан.

Соседнее, расположенное к востоку от Сунбулканда, селение Сурхобча было основано переселенцами из одноименного селения в долине Каратегина. Главами переселенцев были Мулло Хасан, Мулло Машариф, Эшони Акрамходжа и Почо Машариф, которые являлись старейшинами кровнородственных групп, компактно, расселившихся в четырех частях Сурхобча.

Селение Сурхоби калон – Большой Сурхоб находился в предгорье Туркестанского хребта, среди адыров и холмов, называвшихся Кутани боло, Октош, Калимок, Сойи Демунора, Теппаи калон. По преданию Сурхоби калон был основан переселенцами из Каратегина во главе с Носир Мерганом — стрелком и назван в честь их родного селения. Со временем в селение пришли группы переселенцев из Самарканда (во главе с Эшони Халифом), из худжандского квартала Таги тути калон (во главе с Миравезом), туби корихо – группа чтецов Корана — из соседнего селения Калъаи ходжахо (во главе с Мулло Мирзохамдамом).

Одним из селений с таджикским населением является Калъаи Шохон. Таджикское население переселились из Косонского района Ферганы. Селение образовано по инициативе некого Шох Зулфикара. Калъаи Шохон. В настоящее время оно называется просто Шохон, по имени основателя (Аюбов, 2009. С. 38).

Название селения Ходжахо, по преданию, произошло от имени Абдукарима ходжи, главы переселившейся сюда из Матчи семейно-родственной группы. Две группы, выделявшиеся среди жителей этого селения, происходили из селений Оббурдон в Матче и Угук в Басмандинском ущелье.

К востоку от этого населенного пункта расположено селение Ходжахо. Селение основано Ходжи Абдукаримом, который был родом из горной Матчи. По имеющимся сведениям, семейство этого человека совершило хадж — паломничество в Мекку. На обратном пути решили остаться здесь. Наверное, они были богатыми людьми, потому что в те времена совершить хадж было делом не из легких, тем более всей семьей. Здесь мы хотели бы изложить некоторые заметки по поводу термина «ходжа», как образователя топонимов. Среди многочисленных топонимов Средней Азии он имеет немаловажное значение, встречаясь иногда в форме «хваджа». Термин выступает как название не только селений, но и отдельных урочищ, культовых мест и ирригационных каналов. Он происходит от этнонима, обозначавшего определенную группу населения, довольно многочисленную в ряде районов Средней Азии.

Термин «ходжа» имел весьма различные значения, что зависело от районов распространения, от этнического состава населения, употреблявшего это слово (Рассудова, 1978. С. 116). Слово «ходжа» или «хваджа» арабского происхождения и обозначало «старшего», «начальника». Однако, помимо основного, оно получило много вторичных значений. Очень часто «ходжа» выступает как название одного из сословий или даже родовых и племенных групп. В названии селения Ходжахо этот термин выступает как название сословия паломников и как название родовой группы, потому что основатели селения всей семьей имели титул «ходжи», что буквально означает «паломник».

Название селения Шохон происходит от этнической группы. Селение иначе называлось Калъаи Шохон, что буквально означает «крепость царей». Но, следует отметить, что в данном случае термин «шох», означающий «царь» не употреблен в своем основном семантическом смысле. Он обычно применялся в отношении кровнородственных групп, относящихся к более высокой социальной страте общества. В таком случае в топонимии он является словообразующим. Селение было основано неким Шох Зулфикором, родом из таджикского городка Касан в Северной Фергане (Аюбов, 2013. С. 102). Его приятелем Шох Ориф было основано селение Суфи Ориф, расположенное недалеко от Уратюбе.

Таким образом, мы привели ряд примеров, показывающих, что предками таджикского населения предгорных и горных селений Туркестанского хребта были согдийцы. Они были родственны по языку и происхождению согдийцам долины Зарафшана. И, вероятно, часть населения этих селений были переселенцами оттуда.

Библиография

- Абдунабиев А.А. Лингвистический анализ топонимии региона Уратюбе. Автореферат кандидатской диссертации. Душанбе, 1992. 24 с.
- Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) / Подготовка авестийского текста, перевод, предисловие, комментарий М.В. Чистякова. СПб.: 6/и, 2005. 384 с.
- Аюбов А.Р. Топонимы Уструшаны: истоки их происхождения и значения. СПб.: Нестор-История, 2009. 96 с.
- Аюбов А.Р. Топонимы Уструшаны как источник по истории и культуры. Худжанд: Нури маърифат, 2013. 198 с.
- Билалов А.И. Из истории ирригации Уструшаны. Душанбе: Дониш, 1980. 192 с.
- Бабур-наме: Записки Бабур. Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1993. 463 с.
- Бушков В.И. О некоторых проблемах сложения таджикского населения Северного Таджикистана периода античности и раннего средневековья // История, архитектура и искусство Уструшаны / Составитель Р.С. Мукимов. Душанбе: Контраст, 2013. С. 157–164.
- Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Кн.1. Душанбе: Ирфон, 1989. 384 с.
- Геродот. История в девяти книгах / Перевод и примечания Г.А. Стратановского. М.: Ладомир – АСТ, 1999. 752 с.
- Гребенкин А. Заметки о Когистане // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. Вып. II. СПб.: Туркестанский стат. ком., 1873. 292 с.
- Литвинский Б.А., Окладников А.П., Ранов В.А. Древности Кайрак-Кумов (Древнейшая история Северного Таджикистана) // Труды АН Тадж. ССР. Т. 33. Душанбе: Изд-во АН Тадж. ССР, 1962. 405 с.
- Лопатенко В. М. Урбанизация как глобальный процесс современности: специфика и формы // Ломоносовские чтения 2004. М., 2004. С. 54–60.
- Мандельштам А.М. О некоторых вопросах сложения таджикской народности в Среднеазиатском Междуречье // СА. 1954. №20. С. 57–99.
- Негматов Н.Н. Таджикский феномен: теория и история. Душанбе: Оли Сомон, 1997. 448 с.
- Негматов Н.Н. Уструшана в древности и раннем средневековье. Сталинабад: Издательство АН ТаджССР, 1957 [Труды Отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Т. 55]. 184 с.
- Поляков С.П. Историческая этнография Средней Азии и Казахстана. М.: Изд-во МГУ, 1980. 172 с.
- Рассудова Р.Я. Термин «ходжа» в топонимике Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М.: Наука, 1978. С. 115–128.
- Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В.А. Лившица. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. 224 с.
- Страбон. География / Перевод, вводная статья и комментарии Г.А. Стратановского. М.: Наука, 1964. 944 с.
- Толстова Л.С. Отголоски ранних этапов этногенеза народов Средней Азии в её исторической ономастике // Ономастика Средней Азии. М.: Наука, 1978. С. 6–15.
- Тревер К.В. Александр Македонский в Согде // Вопросы истории. 1947. №5. С. 112–122.

Турсунов Н. Позднефеодальные поселения Худжанда, Истаравшана, Кандибадама, Исфары, Ашта, Пенджикента XVIII – начала XX вв. Худжанд: Ношир, 2018. 780 с.

Якубовский А.Ю. Итоги работ Согдийско-Таджикской археологической экспедиции в 1946–1947 гг. // Труды Согдийско-Таджикской археологической экспедиции. Т. I. 1946–1947 гг. / Под ред. А.Ю. Якубовского [МИА СССР. №15]. М.-Л.: Наука, 1950. С. 13–55.

М. Бобоев

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В СКУЛЬПТУРЕ ТАДЖИКИСТАНА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКОВ

В течение почти столетия образ женщины-таджички был одним из главных в скульптуре Таджикистана XX – начале XXI веков. В основном он ассоциировался с образом женщины-труженицы, работницы на хлопковых полях, матери в семье. Реже скульпторы пытались воспроизвести их творческую активность, увлечения. И тогда появлялись портреты представительниц интеллигенции, актрис и спортсменов. Нередко женщина становилась отвлеченным символом красоты, вдохновения, навеянного образами классической таджикской поэзии.

В современной визуальной культуре Таджикистана обращение к бытовой тематике часто связано с женским образом, который в основном характеризуется как эстетический объект, носитель этнокультурной семантики и прежде всего традиции в контексте общества. Визуально зафиксированные женские образы не только отражают, но подчас символизируют определенные идеи этнической культуры таджиков. Поэтому весьма важно проследить выбор сюжетов бытовой культуры, конструирование ее смыслов, репрезентацию женских образов в пластике. Это имеет важное социальное и культурное значение (Захарова, 2005. С. 5).

Глубокие социально-экономические преобразования, начавшиеся после установления советской власти в Таджикистане, вызвали к жизни новый вид художественного творчества – станковую живопись, графику и скульптуру, которые дали возможность глубже и всесторонне отражать в художественных образах окружающую действительность, реальную жизнь. В XX веке основой всего художественного образования и изобразительной культуры Таджикистана стали принципы европейской школы, которые включают в себя мимесис¹, перспективу, работу натуры, позирование и ряд других особенностей. Словом, основы академического направления и европейская художественная школа постепенно, начиная с конца XIX в., стали традиционными в визуальной культуре таджиков.

¹ Мимесис в искусстве (от греч. *mimesis* — подражание, воспроизведение) — один из основных принципов эстетики, подражание искусству действительности.

Революционные преобразования XX в. в Таджикистане, как и в других республиках СССР, требовали от только что созданного профессионального искусства агитационной направленности. Поэтому в первые годы социалистического строительства наибольшее развитие получили плакат, газетная и журнальная графика. Со временем стали развиваться настенная живопись, мозаика, скульптура (Додхудоева, 2006. С. 12–18). После создания Автономной республики Таджикистан (1924 г.) и ее отделения от Узбекистана в 1929 г. здесь развертываются организационные работы по созданию институциональной базы художественной жизни страны.

Государственный социальный заказ на художественные произведения начал осуществляться в период культурной революции (1928–1932 гг.). Она реализовывалась в соответствии со своими требованиями, а ее экспорт происходил в виде новой радикальной художественной формы и создания совершенно новых организаций, несвойственных эстетике ислама. Художники в своих работах должны были оперативно откликаться на актуальные события международной и советской политики. Они обязаны были отказаться от элитарности, быть ближе к народу. Искусство было призвано включиться в общественную жизнь (Силина, 2011. С. 18).

Формируется новый стиль в искусстве, который получил название «социалистический реализм». Главными его задачами стали народность, партийность, реалистическое отражение жизни в ее революционном развитии. Это было государственное искусство, прославляющее существовавший в то время общественный порядок и ангажирующий художника для занятий проблемами классовой борьбы. Таджикская женщина в искусстве стала появляться в скульптуре, прежде всего, в роли матери и труженицы.

Одним из первых памятников, в которых был представлен образ таджички, стала композиция, посвященная политкомиссару и члену Реввоенсовета в Туркестане В.В. Куйбышеву 1937 г. в сквере на Привокзальной площади в столице г. Душанбе. Сохранившийся до настоящего времени монумент с фигурой народного комиссара на высоком постаменте и членами таджикской семьи у его подножия был создан в соответствии с постановлением правительства об увековечивании памяти революционного деятеля. В данной композиции женщина представлена как селянка, муж – как работник, сын – как учащийся. Перед группой помещен огромный мешок с хлопком.

В 1928 г. была объявлена первая пятилетка (Пятилетний план выполнения государственного плана). Естественно, что задача искусства

значительно изменилась. Необходимо было призвать массы на борьбу за показатели в труде. Гипсовые рельефы становятся формой активной пропаганды новых идеологических задач, хотя и оставались мало привычным для местного населения видом повествовательной пластики. Они были сродни плакатному искусству, не требовали больших материальных затрат и могли легко транспортироваться.

Развитие таджикской скульптуры в первой половине XX в. показало, что после революционных событий 20-х годов, под влиянием российской академической школы ваяния, эстетика ислама утратила свои основополагающие принципы в искусстве. У таджикских художников возник интерес к объемной скульптуре. Вместе с тем процесс перехода от традиционной пластики к новому содержанию и технике происходил довольно сложно и не всегда системно.

Советская идеология пропагандировала идеал женщины-труженицы. Так, появляется ряд произведений, в которых провозглашается женщина-работница, стремящаяся к получению специальности. Одним из ярких подобных примеров стал барельеф, созданный в 1935 г. В. Ткаченко, «За учебой», который изображал девушку у станка. Работа П. Фальбова «Овладеем техникой» представляла молодую таджичку на фоне колхозных полей. Все эти произведения создавались с целью социализировать девушек и женщин Востока, а также призвать их к активной деятельности на заводах и фабриках.

Известный московский скульптор М. Рыдзюнская, учившаяся у новаторов России и Франции, также попыталась отразить в своих композициях из гранита и камня актуальные темы, отдельные типы жителей Таджикистана, некоторые из которых уже были известны в СССР своей трудовой деятельностью. Одной из ее героинь стала Мамлакат Акбердыевна Нахангова (1924–2003), которая участвовала в сборе хлопка в колхозе им. Лахути Шохмансурского сельсовета Сталинабадского района Таджикской ССР. Начав собирать хлопок двумя руками, она в день приносила на хирман по 70–80 кг, в то время, когда обычный взрослый – в среднем 15 кг. Равняясь на Алексея Стаханова, донбасского шахтера, перевыполнившего суточную норму в 14,5 раз и добывшего 102 тонны угля, Мамлакат однажды собрала за день рекордные 102 кг хлопка. Так, таджичка в 11 лет перевыполнила норму взрослого человека по сбору хлопка в семь раз! Следует напомнить, что только в советскую эпоху женщины стали участвовать в сборе хлопка

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 4 декабря 1935 года «за трудовой героизм и успехи в поднятии урожайности хлоп-

ка» М.А. Нахангова была отмечена государственными наградами. Она стала самой юной и первой среди пионеров кавалером высшего ордена СССР – ордена Ленина, который получила из рук Председателя Всероссийского ЦИК Михаила Калинина. Труд этой стахановки хлопковых полей был высоко оценен Сталиным, который подарил девочке книгу и золотые часы. Ее фотография с вождем была воспроизведена во всех средствах массовой информации того времени.

Не осталась в стороне и М. Рыздзюнская, которая в 1937 г. создала монументальную композицию в цементе «Юная стахановка. М. Нахангова» для выставки «Индустрия социализма». Затем она задумала перевести ее в гранит, для чего сделала два гипсовых эскиза, которые ныне находятся в коллекции Музея изобразительных искусств Карелии. В 1940 г. она представила образ таджикской девочки-передовика производства уже в граните (рис. 1). Критика и общественность высоко оценили это произведение, и оно было приобретено Государственной Третьяковской галереей.

Замечательный скульптор М. Радзинская, конечно, не могла ограничиться только портретным сходством с оригиналом и простым представлением ее в виде работницы. Она воплотила образ М. Наханговой, одетой в таджикский костюм, с коробочками хлопка в руках в стиле скульптуры Древнего Египта. Реальный персонаж достаточно необычно представлен автором в статичной позе, будто несущим сакальные предметы.

Другие произведения М. Рыздзюнской «Мальчик-таджик», «Шелкомотальщица» были строго определены идеологическими требованиями времени. Одновременно в них отражены и ее личные художественные пристрастия, впечатления от ее пребывания в Таджикистане. Однако многое в творчестве выдающегося мастера было отмечено идеологией советской эпохи, которая требовала представления образа таджички, как активного члена нового общества, отказавшейся от патриархальных устоев.

Е. Татарина, ученица выдающегося российского скульптора А. Матвеева, стояла у истоков формирования архитектурно-пластического облика столицы Таджикистана. Она сумела в своих работах соединить классическую ордерную систему с отдельными элементами таджикской этнокультуры, что вскоре определило путь развития городского облика столицы. В своих станковых работах Е. Татарина не упускает мелкие детали, которые призваны были, как бы дополнить образ таджички, которая также в ее композициях выступала, прежде всего, как работница. Среди подобных произведений особую извест-



Рис. 1. М.Д. Рындзюнская. Юная стахановка хлопковых полей
Мамлакат Нахангова. 1940 г. Гранит

ность получила скульптура «Хлопкоробка» (1946). Тема хлопководства была и оставалась одной из главной в искусстве Таджикистана, поскольку хлопок был основной сельскохозяйственной культурой республики, предметом особой гордости. К тому же женщина была главной рабочей силой в этой области, а, следовательно, именно ее следовало прославлять.

В середине XX в. наметились новые направления в художественной культуре Таджикистана и соответственно в развитии пластики. Возникновение новых технологий и информационного общества в СССР значительно оживило культурную жизнь страны в конце 50-70-х годов XX в. На смену риторическим и пафосным изображениям 40-х годов приходят произведения более камерного характера с преобладанием конкретных деталей и индивидуальных портретных черт, более четким выделением главной идеи авторского замысла. Появилась целая плеяда новых мастеров, которые представляли на различных выставках свои работы, посвященные таджичке. Так, А. Ганиев подготовил портрет Шарифы Яшимовой, а К. Закиров – композицию «Материнство».

Известно, что в советское время наряду с проблемой вовлечения женщин в производство, важной темой дискуссий в государственных органах была и тема демографии. Поэтому внимание художников Таджикистана к ней часто принимало форму извечного сюжета человечества – материнства. Надо помнить, что в советском обществе появились многодетные матери-героини, которых награждали медалью за их доблесть иметь и воспитывать более четырех детей. В этом традиционная тема материнства как бы совпала с требованиями советской эпохи.

Весь процесс культурного строительства в 1969–1970-е годы можно разделить на два этапа: оттепель (начало и середина 60-х годов) и резкое ограничение свободы слова (середина 60-х–70-е годы). Одновременно в монументальной пластике шестидесятых годов стал намечаться отход от академизма.

Скульптор О. Ахунов начал свою деятельность в конце 1950-х годов как мастер декоративной и мелкой пластики. Его первые работы из полированной глины «В пути», «Утро» (1958), «Страницы прошлого» (1959) отражают повседневную жизнь таджикской женщины. Его произведения пластически выразительны, силуэтно легко читаемы в пространственной среде. Отчасти они напоминают предварительные образцы монументальной скульптуры. Все работы О. Ахунова основаны на традиционных образах таджичек. Однако он придал своим

героиням определенную поэтическую ауру. Их силуэты сглажены, а шарфы и накидки украшающие женские силуэты, создают гармоничные образы. Как правило, объемы его женских фигур смягчены, контуры текучи, идея кодируется в емкий, обобщенный образ.

Одним из известных скульпторов этого времени был К. Жумагазин, ученик Е. Татариновой. Он прославился серией крупных работ 1965–1969 гг., посвященных прославленной таджикской балерине, народной артистке СССР Малике Собировой. Она стала символом вдохновения, в котором растворено все земное. В сознательном сближении этого образа с портретом древнеегипетской царицы Нефертити есть своя закономерность (рис. 2). В этом произведении как бы предугадана яркая и короткая, как вспышка, земная судьба великой танцовщицы, которой суждено будет стать символом высокого духа таджикского гения (Додхудоева, 2006. С.192).

Следующая его небольшая работа, изображающая сидящую таджичку в широком одеянии, напоминающим покрывало, (майолика, 1961 г.) легла в основу монумента жертвам землетрясения в Хаите (1967–1970). Исполненная достоинства и сдержанной скорби женская фигура и окружающий ее горный пейзаж на юге Таджикистана в Раште образуют нераздельное целое в монументальной композиции.

Скульптор Г. Иванов был автором монументального решения памятников различной тематики. Его всегда привлекали образы народных героев, известных общественных и политических деятелей. В 1968 г. появляется модель памятника одной из первых женщин, снявших *фаранджи* (паранджу) Зайнаб-биби в городе Восе. Произведениям Т. Державиной «Женская голова» (1964) и рельеф «Хлопкоробка» (1966) присуща лиричность. Е. Татаринова остается верна своим творческим принципам, уделяя главное внимание передаче сходства, достоверности воспроизводимого («Портрет студентки», 1972 г.). В отличие от ее ранних работ, в которых она претворяла в жизнь трудовые подвиги работниц, в этом портрете современной девушки гораздо больше раскованности и ожидания счастья.

В отличие от своих коллег М. Нурматов стремился по-новому представить традиционные образы таджичек. В его произведениях в одних случаях они обретают особую душевность, в других напротив – мощь. Так, в работе «Играющая на лапчанге» (1975) изображена сидящая женщина с распущенными волосами, которую полностью поглотили звуки музыки, извлекаемой ею из древнего духового инструмента *варгана-лапчанга*. Надо отметить, что в таджикской скульптуре сюжет, представляющий женщину в момент творчества, встречается



Рис. 2. К. Жумагазин. Балерина М. Сабирова. 1965 г.

крайне редко (рис. 3). Поэтому данный образ М. Нурматова относится скорее к исключениям, нежели к популярным женским персонажам.

К подобным исключениям можно отнести и чеканку И. Милашевича «Песня» (1978), в которой представлено трио женщин-музыкантш, отбивающих на бубнах-*дафе* веселую мелодию. Художник пробует передать динамику, воплотить ее не столько в конкретно изображенном движении, сколько посредством ритма декоративно-орнаментального узора (рис. 4).

К этому роду произведений относятся и рельефы В. Одинаева и С. Шарипова в здании Госцирка (1978), где музыкальный квартет из женщин и мужчин с большим вдохновением исполняет песню, аккомпанируя себе на народных инструментах (рис. 5).

В 1975 г. скульптор М. Нурматов в одной из своих работ отдал дань и традиционной тематике, представив таджичку-хлопкоробку. Однако она значительно отличается от традиционных образцов советской эпохи первой половины XX в. своей величавостью, отсутствием портретных черт, аксессуаров бытового характера. В чем-то образ таджикской хлопкоробки близок женскому персонажу известной скульптуры В. Мухиной «Рабочий и колхозница» (1937). М. Нурматов увлечен поисками четкой, порой формы, способной своей массой и объемом выявить внутреннюю силу. Он резко членит форму и не детализирует изображение, пытаясь сохранить плотность и упругость массы (рис. 6).

Тема прославления женщины-сборщицы хлопка, практически остаётся самой востребованной в искусстве Таджикистана XX века несмотря на то, что в 80-е годы появилось немало возражений против того, чтобы девушки и женщины трудились на полях. Некая романтизация тяжелого женского труда видится в композиции В. Одинаева «Песня о хлопке» (1980). Головы восхитительных сборщиц как бы прорастают среди кустов хлопка, создавая вместе прекрасное видение (рис. 7).

Многие молодые художники этого времени пытались бороться с негативными явлениями, сложившимися в советской скульптуре. Ярким выразителем тенденций 1970-х годов явилось творчество скульптора М. Нурматова, а также группы художников А. Одинаева, И. Иванова, Е. Хакимова и А. Кадырова, которых причисляют к так называемым “керамистам «новой волны»”. Под воздействием творческих поисков ленинградских художников, выступавших под девизом «одна композиция» в таджикском искусстве возник целостный в своем единстве слой изобразительной культуры. Он занял важное место



Рис. 3. М.Нурматов.
Играющая на лапчанге. 1974 г.

в развитии визуальной культуры страны.

Ряд молодых художников начинали свою деятельность в керамической пластике, или, как ее еще называют, скульптурной керамике. Впоследствии они примут активное участие в развитии декоративно-монументальных комплексов. Именно в их творчестве ясно прослеживается отход керамики от конструктивной утилитарности формы к пластической раскованности. Скульптура, живопись, графика были органично включены в систему их керамических композиций.

В отличие от скульпторов предыдущих периодов мастера 1980-х годов во многом преобразовали образно-выразительные средства и возможности прежнего художественного языка, колорита, композиции, линейного и ритмического строя. Многие их произведения стали базироваться на символах, а скульптурная форма постепенно обретала театральную зрелищность, импровизационность. Прямой повествовательность практически исчезает из арсенала художественных средств.

1980-е годы – период достижений в области монументальной и станковой скульптуры Таджикистана. Художники республики, как и все мастера СССР, начинают переосмысливать прежние основополагающие идейные и творческие представления о пластике. Все произведения В. Одинаева отличает оригинальность замысла и высокий профессиональный уровень исполнения работ. В то же время его небольшие керамические композиции 1970–1980-х годов внесли большой вклад в таджикскую скульптуру своей пластической раскованностью и многообразием форм.

Однако В. Одинаева волнуют и драматические события, происходящие в стране. Так, в 1987 г. он создает памятник жертвам Саргазона, воплотив в образе матери и приникшего к ней ребенка высокую общечеловеческую скорбь. В тот год из-за схода селевых потоков погибло



Рис. 4. И.Милашевич. Песня. 1978 г.

много людей. В скульптуре В. Одинаева, которая предназначалась для воплощения в памятнике, мать и дитя связанные узами неразрывного единства, словно растворяются в потоке (рис. 8). Скорбное величие композиции В. Одинаева «Саргазон» заключено не только в сложном, почти эфемерном силуэте матери и дитя, беззащитных перед напором стихии, но и в особом экспрессивном преувеличении вогнутых форм. Этот прием помогает воспроизвести некую длительность происходящего события, схода лавины, определенный момент противостояния силе природы.

Весьма знаменательно появление в 1987 г. такого произведения В. Одинаева как «Прозрение», представляющее девушку, освобождающуюся от пут. Оно, как и многие другие его работы, выполнено из шамота², но совершенно не похоже на предшествующие. Художник порывает с традиционным приемом фронтального представления натуры, столь привычного для таджикской пластики. Композиция открыта со всех ракурсов. Ее острый вздымающийся силуэт символизирует собой порыв. Эта работа – шаг к большой станковой скульптуре, сознательный отказ от прежних пристрастий и принципов. В 1980-е годы портрет по-прежнему остается ведущим жанром таджикской

² Шамот – огнеупорная керамическая масса, в состав которой входят глина и каолин, обожжённые до потери пластичности, удаления химически связанной воды и доведённая до некоторой степени спекания.



Рис. 5. В. Одинаев, С. Шарипов. Квартет. 1987 г.



**Рис. 6. М. Нурматов.
Хлопкоробка 1975 г.**

пластики. Традиционный подход к решению изображений, передаче сходства с моделью уверенно демонстрирует в своих композициях Е. Татаринова («Учительница», 1982 г., «Майя», 1985 г.), А. Ганиев («Врач», «М. Зияева», 1981 г.).

Большей непосредственностью и динамикой отличается решение И. Милашевича фронтона Молодежного театра им. В. Вахидова в г. Душанбе (1983). Он украсил объект четырьмя фигурами муз, олицетворяющими поэзию, комедию, драму и трагедию. Создается впечатление, что, благодаря им, здание масштабно увеличилось, и обрело театральную помпезность. В данном случае художник отдал дань увлечению декорацией фасадов театров аллегорическими фигурами муз, столь распространенному в советском искусстве в 1970–1980-х годов. Здесь также воплощена идея женщины творческой, но уже не конкретной восточной, а

некого идеала, представленного в античных одеждах.

Следует отметить также выдающуюся композицию И. Милашевича и А. Бикасиёна «Семь красавиц», которую они создали для украшения чайханы в американском городе Болдуэр в 1988–1989 гг. Пруд-хауз в центре сада был декорирован фигурами семи бронзовых принцесс почти в натуральную величину. Несомненно, их образы навеяны персидско-таджикской лирической поэзией, которая в изысканных поэтических сравнениях воспевала красоту восточной женщины. В данном случае образы принцесс были связаны эпической поэмой «Хафт пайкар» (Семь образов, скульптур) Низами Гянджеви XII в. В ней описывается посещение царем Бахрамом Гуром семи павильонов, в каждом из которых его ждали красавицы из разных стран.



Рис. 7. В. Одинаев. Песня о хлопке 1980 г.



Рис. 8. В. Одинаев. Саргазон. 1987 г.

Бум, пережитый скульптурой и декоративной пластикой Таджикистана и 80-е годы XX в., сменился в последующее десятилетие периодом некоторого затишья, вызванного переходным периодом. Тема культурной и национальной идентичности после обретения страной независимости становится значительной.

Важную роль в освобождении монументального искусства от канонов «социалистического реализма» сыграли в 1980-е годы образно-пластические эксперименты в керамике, в малых формах скульптуры. Именно в них масса и пространство утрачивают свое бывшее значение. Монолитные формы уступили место легким и прозрачным конструкциям из всевозможных материалов, которые позволили ваятелям воплотить самые фантастические замыслы.

Так, в керамической пластике А. Сафарова почти невозможно расчленить конструктивные, изобразительные и декоративные мотивы, поскольку они содержательно и композиционно слиты. Чаще всего художник обращается к декоративной керамике. Он создает различные по форме и декоративному решению произведения из шамота («Барно», 1998 г., «Сон», 1999 г.), в которых обобщает массу и декорирует ее поверхностью неровностью фактур и различными глазурными покрытиями.

Станковая пластика для скульптора А. Бикасиёна всегда была главной сферой деятельности, той площадкой, где можно было бы реализовать свои различные замыслы монументального характера. Он часто использовал рваный контур, сложное напластование масс. В 2003 г. художник принял участие в симпозиуме по скульптуре в городе Чанчунь (Китай), где им была отлита в бронзе композиция «Рекорд Гиннеса» более двух метров высотой. Бикасиён получил главный приз



Рис. 9. М. Бобоев.
Будущая мать 2020 г.

за свое произведение, которое украсило парк скульптуры в китайской провинции. Композиция представляет девушек довольно крупных пропорций, которые, желая завоевать приз, отплясывают веселый танец. Художник оперирует большими зримыми формами почти одинаковой высоты, силы и плотности, добиваясь при этом смелого, энергичного и напористого движения.

И все же традиционным образом таджикской скульптуры XX – начала XXI веков по-прежнему остается образ простой женщины-матери. Он достаточно ярко представлен в образе таджички, которая ждет появления на свет своего ребенка. В работе М. Бобоева «Будущая мама» обобщенный образ материнской любви и человеческого счастья весьма символичен. Композиция удивительно проста. Крупным планом изображена сидящая женщина в профиль к зрителю, на возвышении. Художник стремится подчеркнуть существующую между ней и будущим дитя неразрывную духовную связь, готовность матери защитить ребёнка от любых жизненных невзгод. Такая, казалось бы, бытовая тема вырастает в некий жизненный монумент (рис. 9).

Рассмотренная в данной статье тематика, представляющая некий гендерный баланс в таджикской скульптуре XX–начала XXI веков, конечно далеко не полная. В ней представлено лишь несколько главных моментов ее воплощения в пластике Таджикистана. В течение почти столетия образ женщины-таджички был одним из главных в скульптуре Таджикистана этого периода. В основном он ассоциировался с образом женщины-труженицы, работницы на хлопковых полях, матери в семье. Реже скульпторы пытались воспроизвести их творческую активность, увлечения. И тогда появлялись портреты интеллигенции, актрис и спортсменов. Нередко женщина становилась отвлеченным символом красоты, вдохновения, навеянного образами классической таджикской поэзии.

Библиография

- Додхудоева Л. Графика и скульптура Таджикистана XX века. Душанбе: Институт истории, археологии и этнографии им. А. Дониша, 2006. 210 с.
- Захарова Н.В. Визуальные женские образы: опыт исследования советской визуальной культуры. Автореф. дис. канд. социолог. наук. М., 2005. 28 с.
- Силина М. М. Монументально-декоративный рельеф 1920–1930-х годов в СССР. Автореф. дис. канд. искусствоведения. М., 2011. 29 с.

З.К. Боймуродова

ПРОИЗВЕДЕНИЯ РУССКИХ ХУДОЖНИКОВ В КОЛЛЕКЦИЯХ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ ТАДЖИКИСТАНА

В статье представлена история формирования коллекции изобразительного искусства в Национальном музее Таджикистана в 1930–1940-е гг. Анализ материала показал, что в первые годы советской власти в Таджикистане наряду с новой таджикской интеллигенцией работали преимущественно русские деятели науки и культуры, приехавшие из центральных городов Союза на постоянное жительство или же для оказания методической помощи в организации и проведении выставок в музеях.

Как известно, на рубеже XIX–XX веков в истории европейской культуры отмечаются усиленные поиски новых форм искусства и стремления к новому стилю. Таким образом, европейская культура, возможно впервые в истории обратилась к Востоку в целом и в частности, к Средней Азии. Подобный интерес оказался уникальным художественным явлением того времени. К примеру, большинство русских мастеров – писателей, композиторов, художников, чей творческий путь начался во второй половине XIX–начале XX веков, приходили к поискам новых форм и стилей в художественном творчестве. При этом, развиваясь в общем русле современного европейского искусства, они обратили особое внимание на Восток.

Жажда экзотики, ярких красок пейзажей, тяга к целостности и гармонии человеческого духа сделала в этот период далёкий некогда Восток близким для Европы. Многие живописцы, ищущие новые пути развития русского искусства, на этом рубеже, вслед за учёными историками, этнографами, естествоиспытателями, путешественниками протянулись к Средней Азии, что значительно усилилась после присоединения Средней Азии к России и образования Туркестанского края.

Здесь можно вспомнить, например, русских художников – передвижников, которые еще в конце XIX–начале XX веков много раз посещали Бухару, Самарканд, Ташкент, Худжанд и создали ряд очень интересных исторических работ. В качестве примера можно назвать известного художника Василия Верещагина (1842–1904), который не-

однократно посещал упомянутые города Средней Азии и создал целую серию уникальных этнографических и исторических работ (Лебедев, 1958. С. 71).

Именно в 1930-е годы по инициативе советского правительства в Сталинабад (ныне Душанбе) прибыл большой отряд профессиональных художников из центральных городов, которые начали проводить в столице и в регионах республики активную творческую и организационную деятельность (Мухидинов, 2012. С. 110). Некоторые из них к этому времени уже ранее проживали в Таджикистане, другие впервые приехали из Москвы, Ленинграда, Киева и остались здесь жить и работать. Известные художники Порфирий Фальбов и Авксентий Камелин, начали свою деятельность в Таджикистане после получения ими профессионального образования в Москве и Ленинграде. Немало художников из центральных городов Союза посещали республику исключительно с целью знакомства с её достопримечательностями, а также для сбора творческих материалов. Среди них были такие крупные советские мастера изобразительного искусства как Николай Котов, Пётр Староносков, Лев Бруни, Ростислав Барто, Лев Крамаренко, Вячеслав Сидоренко (Изобразительное искусство, 1957. С. 6–7).

Для большинства из них горный край, его богатая природа были новинкой и представлялись им очень необычным и экзотическим. Внимание видных представителей художественного творчества привлекали древняя история таджикского народа, колорит народного быта, уникальность рек, горных пейзажей (рис. 1).

Как было отмечено выше, 1 мая 1934 г. в честь десятилетия образования Таджикской автономной республики в помещениях Историко-краеведческого музея в г. Сталинабаде была организована первая художественная выставка, на которой представили свои произведения такие художники, как М. Новик, Е. Бурцев, В. Сидоренко, И. Ершов, С. Песков, М. Ткаченко, Н. Розанов, А. Чернозубова и П. Фальбов. Всего на этой выставке экспонировалось около 80 работ, 15 из которых были написаны Еремеем Бурцевым, а самыми интересными оказались работы Порфирия Фальбова (Нуров, Курбаншоев, 2004. С. 63–73). Работы этих художников носили более экспериментальный характер. Эти художники, приехавшие из крупных центров художественной жизни страны, были полны жаждой к поискам новых граней (Айни, 1979. С. 136).

Примечательно, что уже в мае следующего, 1935 г. состоялась вторая выставка, организованная Союзом художников Таджикистана, на которой были представлены более 120 работ художников республи-

ки. На выставку был приглашен член бюро монументальной секции Московского областного Союза художников, профессор Л.Ю. Крамаренко, который высоко оценил работы художников Таджикистана. В течение всего нескольких дней вышеназванную выставку посетили более 700 человек (Нуров, 2011. С. 30). Наибольшим вниманием любителей изобразительного искусства пользовались произведения художников Е. Бурцева («Бай идет») и М. Новика («Ибрагим-бек») (Бойназаров, 2004. С. 38). Помимо решения чисто художественных задач, эти выставки, конечно же, служили также целям идеологической пропаганды, в чем и видится главная заслуга музея. Экспонируя тематически актуальные произведения с образами классовых врагов народа (представителями совсем недавно уничтоженного феодального строя, а также предводителями басмаческого движения), музей тем самым вносил свою лепту в формирование нового мировоззрения общества. На этой выставке экспонировались также работы Порфирия Фальбова – живопись маслом и акварелью, скульптура (барельефы), монотипия¹, в которых нашло отражение глубокое изучение автором особенностей богатой природы Таджикистана.

В рассматриваемый период одним из главных вопросов в развитии изобразительного искусства также являлась подготовка профессиональных кадров живописцев. Эта работа проводилась при содействии приезжих русских художников, которые были преподавателями в открывающихся здесь учебных заведениях. Наличие профессиональных художественных кадров требовалось не только для развития изобразительного искусства Таджикистана, но и для налаживания производственного процесса первых промышленно-художественных предприятий, основанных на традиционных особенностях производства, в частности текстильных изделий. Их художественно-эстетические особенности требовали наличия не только потомственных народных мастеров, но и профессиональных кадров, имеющих специальное художественное образование.

Именно с этой целью и в соответствии с поставленными Правительством Таджикистана задачами, в 1936 г. в Сталинабаде впервые было открыто профессиональное учебное заведение – Республиканское художественное училище (ныне Государственный художествен-

¹ Монотипия – разновидность графического искусства и техники печатной графики, не являющейся гравюрой. Изображение в этой технике наносится художником кистью масляной или типографской краской на плоскую металлическую пластину, с которой производится печать на увлажнённую бумагу под давлением на офортном станке.



Рис. 1. А.Н. Камелин. Расцвела черешня. 1973 г.

ный колледж им. М. Олимова) (Бойназаров, 2004. С. 40). Понятно, что в этом учебном центре, как и в целом в сфере культуры Таджикистана, существовал особый контроль за процессом создания художественной продукции, которая должна была соответствовать конкретным идеологическим задачам.

В мае 1937 г. в здании Большого городского кинотеатра открылась третья выставка мастеров Таджикистана, что стало важным событием не только для художников, но и в целом для всей культурной жизни республики. В течение нескольких дней зрителям было продемонстрировано более 250 картин, рисунков и скульптур более двадцати мастеров. Среди них было много студентов вышеназванного художественного училища, а также профессиональных художников и любителей, таких как М. Ткаченко, П. Фальбов, А. Камелин, М. Хошмухаммедов, А. Ашуров, И. Полушкина, Е. Бурцев, М. Новик, Е. Тимофеевский, В. Бровидовский, Ф. Зацепина, Н. Городецкий, Ю. Раупов и др. (Нагель, 1937).

На этой выставке живописец В. Бровидовский показал целый ряд своих превосходно выполненных пейзажей, а молодой таджикский

художник А. Ашуров – две работы «Сбор хлопка» и «Этюд головы». Гораздо больших достижений добился П. Фальбов, представивший два ценных портрета орденоносцев, известных героев труда, председателей колхозов С. Урунходжаева и Хамидова а также два натюрморты («Мандарины» и «Лимоны»), которые были с восторгом приняты посетителями выставки и специалистами.

В целом, названная выставка собрала огромное количество зрителей, которые не только интересовались творчеством художников, но и высказывали свое мнение о произведениях, о чем свидетельствуют поступившие в адрес оргкомитета более сорока письменных отзывов всего за три дня работы выставки (Нагель, 1937). Несомненно, выставка оказала большое влияние на творческий и профессиональный рост местных художественных кадров.

Основываясь на утверждении специалистов, можно сказать, что в то время особое место в развитии изобразительного искусства Таджикистана занимало творчество Порфирия Ивановича Фальбова (1906–1967), который еще в 1933 г. приехал в республику и сразу стал одним из организаторов Оргкомитета Союза советских художников Таджикистана. Фальбов был избран первым его секретарем и стал инициатором и активным участником первых республиканских выставок 1934, 1935, 1937 гг. (В защиту радуги, 2017. С. 11). П. Фальбов наряду с другими художниками (М. Новик и П. Староносос) в своих произведениях работал в особом направлении искусства (рис. 2). Он шел по пути творческого переосмысления жизненного материала, стараясь в изображении выявить характер натуры, ее специфику, особые ее свойства, суммируя свои наблюдения в обобщенном художественном образе (Айни, 1979. С. 136).

Все свое творчество посвятил Таджикистану другой известный русский художник и педагог Еремей Григорович Бурцев (1894–1942). В республику он приехал в 1930 г. и много лет прожил в Сталинабаде (Букреева и др., 1981. С. 12). Будучи убежденным реалистом, он в дальнейшем воспитал большую группу молодых художников, составивших первые выпуски Сталинабадского художественного училища: Т. Турдыева, П. Трофимова, Н. Матасова, Ф. Салманова, Б. Серебрянского, Д. Ильябаева, И. Абдурахманова и других. Е.Г. Бурцев написал не один десяток картин, которые ныне находятся в коллекции фонда Национального музея Таджикистана. Рассматривая его произведения, можно убедиться, что художник в своих работах передал богатый национальный колорит, отразил социально-исторические преобразования, происшедшие в республике в те годы. К ним относятся, на-



Рис. 2. П.И. Фальбов. В школу. 1965 г.

пример, такие его полотна, как «На байском поле» (1934), «В старой школе» (1934), «Поимка диверсанта» (1939), «Поездка чиновника» (1937), «Поимка Ибрагимбека» (1937) и др.

Несколько работ Бурцева как одного из первых художников Таджикистана в деле становления и развития таджикского изобразительного искусства, постоянно находятся в выставочном зале Национального музея Таджикистана: «На байском поле» (1934), «В старой школе» (1934), «Ликвидация бескровности» (1935), «Дорога в Варзоб» (1939). Всего в музее имеются более тридцати его полотен (рис. 3).

Во второй половине 1930-х годов по распоряжению Всесоюзного комитета по делам искусств, выпускник Института живописи, скульп-



Рис. 3. Е.Г. Бурцев. Таджикский пейзаж. 1935 г.

птуры и архитектуры Всероссийской академии художеств Георгий Николаевич Тимков (1904–1942) был направлен на работу в Таджикистан, где стал работать преподавателем специальных дисциплин в Республиканском художественном училище (Сталинабад, 1937). Он остро чувствовал красоту горного края, в своих пейзажах тонко передавал различные состояния природы Таджикистана (Айни, 1972. С. 18). Со своими работами «Сырдарья», «Осень», «Девочка», «За работой» и «Товарищ Куйбышев среди колхозников Таджикистана» художник участвовал в Декаде таджикской литературы и искусства в Москве (1941 г.). Сохранившиеся немногочисленные работы Г. Тимкова – «Сырдарья», «Пейзаж» и «Весна в Таджикистане» – ныне находятся в Национальном музее Таджикистана.

Небольшой, но очень хорошо проработанный этюд Тимкова «Весна в Таджикистане» передает характерные черты горной долины, привлекая тонкой и точной передачей состояния природы. Этюд отражает те моменты ранней весны, когда набухающие почками деревья кажутся тонкими и нежными, а голубеющая долина мягко мерцает в солнечных лучах (Букреева и др., 1981. С. 16).

Московский художник, заслуженный деятель искусств Таджикской ССР, член Союза художников СССР Игорь Александрович Ершов (1907–1974) также связал свою судьбу с культурой Таджикистана (Мухидинов, 2012. С. 158). Интересно, что в 1929 г. он приехал на каникулы в г. Ходжент, и с этого времени культурная жизнь молодой советской республики становится для него самой близкой в течение многих лет (Букреева и др., 1981. С. 22). Впоследствии художник ежегодно приезжал в Таджикистан, увлеченный яркой и красочной природой солнечного края. В фондах Национального музея Таджикистана хранятся около 80 графических и живописных его работ.

Первые работы И. Ершова о Таджикистане связаны с темой создания первых заводов и фабрик в республике, т.е. с процессом начала индустриализации Таджикистана: «Шуроб» (1929), «Шураб уголь» (1934), «Кансай. Гора молибдена» (1936) и др. В 1937 г. для выставки «Индустрия социализма» он пишет картину «Кансайские рудники». Огромное количество накопленных наблюдений позволило Ершову создать ряд значительных произведений о республике: «Рождение сына в колхозе», «Таджикское море», триптих «Советский Таджикистан» (Букреева и др., 1981. С. 22). Наряду с пейзажем, среди работ Ершова встречается довольно много портретов, среди которых особенно следует отметить одно из его лучших полотен «Таджичка» (1939).

В выставочном зале отдела изобразительного и декоративно-прикладного искусства Национального музея Таджикистана выставлены картины, созданные Ершовым в разные периоды его творчества: «Хлопковое поле осенью», «Вид на Шохи-Зинда. Самарканд», «Таджикский дворик» и «Старая Бухара». В произведении «Старая Бухара» отражается его особый интерес к величественным памятникам архитектуры, особенностям национального быта. В них художник запечатлел черты азиатского города, где чувствуются тончайшие своеобразия форм, пластично переходящие в опоры и купол базара, освещенные ослепительным солнечным светом (Букреева и др., 1981. С. 23). Как видно, художник очень хорошо знал особенности жизни среднеазиатских народов и воссоздавал её точно и правдиво.

В начале 1930-х гг. по Постановлению Совета народных комиссаров СССР для изучения природных богатств горного края на Памире была организована Таджикская комплексная экспедиция Академии наук СССР (ТКЭ) под руководством видного советского ученого Н.И. Горбунова. В 1932 г. первая ТКЭ ставила своей задачей разрешение ряда научных и практических вопросов. Возникшая по инициативе правительства Таджикистана, ученых-геологов и руководителей Вто-

рого Международного полярного года, в ее планы входили разнообразные исследования (Мухидинов, 2012. С. 105–106). Примечательно, что в составе данной экспедиции наряду с вышеназванными специалистами принимали участие и художники Н. Котов, П. Староносков и В. Каптерев, работы которых, выполненные по результатам этих поездок, были неоднократно выставлены в собраниях Национального музея Таджикистана. Они совершили свое путешествие на Памир в головной группе начальника экспедиции Н.П. Горбунова². В.В. Каптерев работал в составе геохимической партии профессора В.И. Соболевского. Многие сотни километров были преодолены художниками во время прохождения маршрута, иногда с риском для жизни, пешком по самым головокружительным тропам Западного Памира³.

Русские художники, несмотря на вышеназванные многочисленные бытовые и психологические сложности, с честью выполнили свои профессиональные задачи. Побывав в высокогорных районах Таджикистана, они создали уникальные картины о природе, жизни и быте таджиков, которые до сих пор не утратили своего значения и стали раритетами. Позже, результатом плодотворной работы этих художников стала специальная выставка в Москве и издание на её основе уникального «Каталога произведений художников – участников комплексной экспедиции Академии наук СССР». В него вошли 179 работ Н. Котова, 131 работа П. Староносова, 59 работ В. Каптерева, 60 работ С. Пескова, 43 работы В. Сидоренко и одна работа В. Лебедева (Мухидинов, 2012. С. 109). Большая часть этих работ впоследствии была передана республике и ныне хранится в фондах Национального музея Таджикистана.

Из работ Николая Котова в музее представлены произведения «На границе» (1932), «Сырдарья. На границе», «Памирский лагерь» (1935). В экспозиции отдела изобразительного искусства и декоративно-прикладного искусства музея находится его известная работа «Памирская экспедиция» (1937). На этом огромном полотне художник отобразил самый напряжённый и опасный момент перехода экспедиции по крохотному остатку ледника.

В фондах музея также имеется несколько работ Валерия Всеволодовича Каптерева (1900–1981): «Грецкий орех. Дерево» (1933), «Мечеть Махдومي Аъзам» (1935) и др. Художник несколько раз побывал в Центральной Азии, где был приглашен как сотрудник геохимической

² ЦГА РТ. Фонд 1502. Оп. 1, ед.хр.16, л. 56.

³ ЦГА РТ. Фонд 1502. Оп. 1, ед.хр.16, л. 60.

партии комплексной экспедиции на Памире. Здесь он создал несколько картин, в которых сумел отразить новые бытовые черты жизни горных кишлаков в самых недоступных уголках Советского Таджикистана. Интересно, что творческий стиль художника значительно отличается от реалистического подхода предшествующих художников. Его работы являлись как бы экспериментаторским опытом, поскольку приемлемы его опыты, как ищущего новую форму художника⁴.

Важно отметить, что активная деятельность русских художников оказала благотворное влияние на творчество представителей талантливой молодежи Таджикистана, которая проявляла все более значительный интерес к искусству живописи. Вследствие этого в данный период со своими работами впервые начинают выступать только что окончивший Бакинское художественное училище молодой таджикский художник Маджид Хошмухаммедов, создавший серию самаркандских архитектурных пейзажей, и Абдулло Ашуров, начавший свою деятельность в качестве театрального художника-декоратора.

Молодые таджикские художники, участвуя в организации и проведении выставок, изучая содержание произведений и профессионализм русских мастеров, вдохновлялись новыми художественными идеями, учились передовому опыту своих коллег и стремились воплотить инновации в своих произведениях.

Основываясь на данных фактах, можно утверждать, что первый этап формирования фондов и коллекций изобразительного искусства музея был временем появления первых профессиональных произведений творческой молодежи в Таджикистане (Додхудоева, 2006. С. 45).

Необходимо отметить, что эта тенденция в будущем стала традицией, и в дальнейшем весьма продуктивно способствовала формированию большого национального отряда мастеров кисти Таджикистана. В последующие периоды сотрудничество мастеров Ленинграда (ныне Санкт-Петербург) и Москвы с творческой молодежью Таджикистана значительно расширилось и укрепились.

Молодые таджикские художники, участвуя в организации и проведении выставок, изучая содержание произведений и профессионализм русских мастеров, вдохновлялись новыми художественными идеями, учились передовому опыту своих коллег и стремились воплотить инновации в содержании своих новых произведений. Основываясь на данных фактах, можно утверждать, что первый этап формирования фондов и коллекций изобразительного искусства музея было

⁴ ЦГА РТ. Фонд 1502. Оп.1, ед.хр. 16. л. 60.

временем появления первых профессиональных произведений творческой таджикской молодежи. Необходимо отметить, что эта тенденция в будущем стала традицией и в дальнейшем весьма продуктивно способствовала формированию большого национального отряда мастеров кисти Таджикистана. В последующие периоды сотрудничество мастеров Ленинграда и Москвы с творческой молодежью Таджикистана значительно расширилось и укрепились.

Нужно вспомнить, что 1930–1940-е годы в истории советского балетного театра ознаменовались утверждением жанра хореодрамы, надолго определившей развитие декорационного искусства. Главенствующим в нем становится повествовательное, живописно-иллюзорное направление, которого придерживались все художники вне зависимости от произведения, взятого к постановке (Винокуров, 2001. С. 189).

Начало развития профессионального декоративно-театрального искусства в республике связано с приездом в Сталинабад молодых театральных художников, воспитанников высших учебных заведений страны Е. Чемодурова и В. Фуфыгина. Это событие совпало с началом процесса подготовки деятелей культуры республики к декаде таджикского искусства и литературы в 1941 г. в Москве (Изобразительное искусство, 1957. С. 7).

Театральные живописцы сразу же активно включились в работу, что потребовало от них знания художественного наследия таджикского народа. С этой целью они совершили поездки в различные регионы Таджикистана, исследовали зодчество, народное творчество, основы таджикского традиционного театра и костюма, образцы которых сохранились в целом массиве зарисовок. Благодаря их усилиям, а также помощи главного художника декады, известного советского декоратора В. Рындина, театрально-декорационное искусство страны (Е. Чемодуров представлял Театр им. А. Лахути, а В. Фуфыгин – Театр оперы и балета) наряду с другими видами искусства страны было признано одним из достижений прошедшего смотра в столице.

Первым в 1938 г. в Таджикском государственном театре оперы и балета начинает работу одаренный театральный художник Виктор Иванович Фуфыгин (1907–1973), который окончил Всероссийскую академию художеств (мастерская известного художника В. Бобышева). Уже в первых оформленных им в Таджикистане спектаклях, таких как музыкальное представление «Лола», а также опера С. Баласаняна «Восстание Восе», ощущалось очень тонкое, проникновенное мастерство художника, которое выражалась в его умении точно и реально изображать картины современной жизни («Лола»), пейзажи

родины Восе, создавать исторически достоверные костюмы и декорации. Именно спектакли «Лола» и «Восстание Восе» были включены в программу Декады таджикской литературы и искусства в Москве (апрель–май 1941 г.) (Изобразительное искусство, 1957. С. 9).

Другим советским театральным художником, проработавшим и оставившим значительный след в театральном-декорационном искусстве республики является Евгений Григорьевич Чемодуров (1914–2006). Он окончил Костромское художественное училище и Ленинградский Институт живописи, скульптуры и архитектуры И. Е. Репина (учителя Е.Е. Лансере, М.П. Бобышов, К.И. Рудаков, А.П. Остроумова-Лебедева) (Букреева и др., 1981. С. 105–106). В 1951 г. он уехал из Душанбе и стал работать в московском театре им. В. Маяковского, Челябинском театре им. М.И. Глинки, Белорусском театре оперы и балета, а также в театрах Румынии, Аргентины, Финляндии, Литвы. За свои творческие достижения Е. Чемодуров был удостоен различных званий: Народный художник, Заслуженный деятель искусств РСФСР, Заслуженный деятель искусств Таджикской ССР, Заслуженный деятель искусств Литовской ССР, Лауреат Сталинской премии второй степени (Чемодуров, 2020).

Глубоко изучив природу и быт Таджикистана, он интересно оформил ряд спектаклей национального репертуара в Таджикском академическом театре оперы и балета им. С. Айни, а также в Таджикском академическом театре драмы им. Лахути. Первыми его спектаклями были «Отелло» В. Шекспира, «Мятеж» Д. Фурманова и С. Поливанова, «Рустам и Сухроб» А. Пирмухаммадзода и В. Волькенштейна (совместно с В.Ф. Рындиным). Безусловное владение законами сцены, понимание специфики различных театральных жанров, глубокое знание истории и быта позволили художнику создать интересные и убедительные декорации к этим спектаклям (Мороз, 1957. С. 20).

Е. Чемодуров, как художник спектакля «Отелло», также участвовал в Декаде таджикской литературы и искусства в Москве (1941 г.) (Изобразительное искусство, 1957. С. 9–10). Декорации, пронизанные трагедийным пафосом, свидетельствовали о стремлении художника глубоко проникнуть в суть трагедии. Чемодуров дал правильное решение всего оформления спектакля, состоящего, как известно, из многих картин, сохранив стилевое единство. К слову, именно за эту работу и участие в Декаде таджикского искусства он был награжден орденом «Знак почёта».

По мысли Л. Винокуровой, заслуга первых профессиональных театральных художников Таджикистана состояла в том, что освободив

сцену от примитивно-натуралистических декораций, они принесли в театр живописную культуру, подняли изобразительное искусство театра на профессиональную высоту (Винокурова, 1975. С. 186).

В 1939 г. для участия в оформлении Государственного театра оперы и балета советский художник, живописец, график, декоратор, член Ленинградской организации Союза художников РСФСР Зубреева Марина Абрамовна (1900–1991) приехала из Ленинграда в Сталинабад. За время своего пребывания в столице она написала ряд портретов стахановцев и других картин, возглавляла военно-шефскую работу. В живописном отношении среди разнообразного художественного наследия Марии Зубреевой наиболее интересны акварельные портреты и восточные пейзажи, колорит которых утонченно сдержан, формы, объёмы словно рождаются из пространства и света. На сегодняшний день в Национальном музее Таджикистана имеются её картины «Портрет Мобаро Сулеймановой», «Портрет колхозника Джумаева», «Портрет героя Советского Союза Крумина» и др.

Художественная жизнь развивалась весьма стремительно, как бы в ритмическом единстве с темпами грандиозныхстроек и с расцветом молодой столицы Таджикистана г. Сталинабада (Душанбе). Именно в этот период в Таджикистане шел процесс создания объединения мастеров, ремесленников. Тем самым была заложена первооснова для формирования совершенно нового в национальной культуре и искусстве явления – а именно, академической школы изобразительного искусства, а также исторически новой практики пропаганды этого искусства среди широких масс трудящихся.

Свидетельством этому являются организованные за это десятилетие масштабные художественные выставки, образование Союза художников, открытие Историко-краеведческого музея (ныне Национальный музей Таджикистана) (История таджикского народа, 2004. С. 683–684). Именно этот музей в те годы, и естественно в дальнейшем, стал настоящим центром по пропаганде профессионального искусства и сыграл важнейшую роль в эволюционном процессе развития культуры, в деле эстетического воспитания широких слоев населения страны.

В этот период начинается работа по созданию художественных фондов музея, коллекционированию произведений художников Москвы и Ленинграда, таких как Н. Крымов, В. Орлова, О. Курило, Н. Шестопалов, И. Урядов, С. Малютин, В. Каптерев, Н. Котов, С. Песков, М. Новик, В. Бровидовский и др. (Додхудоева, 2006. С. 420).

С первых же дней Великой Отечественной войны ряд художников

добровольно ушли на фронт защищать Отечество, среди которых следует назвать имена таких художников, как А. Камелин, Б. Серебрянский, В. Фуфыгин, П. Зобнин и Г. Тимков, павших на фронте смертью храбрых. Но одновременно в коллектив художников республики влились мастера живописи, эвакуированные из Москвы, Ленинграда и других районов страны. Некоторые из них – С. Захаров, М. Зубреева, С. Краснопольский – впоследствии надолго связали своё творчество с Таджикистаном. Тема эвакуации представителей науки, медицины, искусства и других отраслей народного хозяйства из центральных городов страны в регион Средней Азии достаточно исследована в работах историков Таджикистана.

В годы Великой Отечественной войны в Таджикистан из Москвы и Ленинграда были эвакуированы многие художники, такие как С. Захаров, Т. Саглина, Г. Иванов, К. Ефимов, С. Козловский, Ю. Казмечёв и др., работы которых находятся в коллекциях изобразительного искусства Национального музея Таджикистана.

В 1942 г. Союзом художников Таджикистана в помещении Театра оперы и балета была открыта выставка, посвященная творчеству уже известных ленинградских живописцев Е. Бурцева, С. Захарова, М. Зубреевой и др. В следующем 1943 г. состоялись персональные выставки Е. Бурцева, М. Хошмухаммедова и А. Орлова, где также были представлены лучшие работы художников, созданные ими в годы Великой Отечественной войны. А в победном 1945 г. были организованы персональные выставки известных художников Таджикистана, таких как А. Орлов, М. Карпенко, П. Зобнин, Б. Серебрянский. На базе этих выставок в 1947 г. был создан Государственный музей изобразительных искусств Таджикской ССР (Гафуров, 2015).

Совместная работа русских и таджикских художников в музее послужила впоследствии базой для создания вновь творческой организации мастеров изобразительного искусства – Союза советских художников Таджикистана (Изобразительное искусство, 1957. С. 12).

Тогда же в одном из залов Музея изобразительного искусства в Сталинабаде были выставлены иллюстрации и эскизы русских художников-классиков, таких как И. Репин, И. Крамской, И. Левитан, В. Суриков, а в другом зале – собрание работ советских мастеров кисти В. Яковлева, А. Дейнеки, А. Лактионова (Мухидинов, 2012. С. 118).

Например, к 30-летию советской власти в 1947 г. в помещении музея в г. Сталинабаде была устроена специальная художественная выставка, на которой экспонировались работы известных таджикских художников А. Камелина, М. Хошмухаммедова, С. Захарова, М. Зубре-



Рис. 4. Душанбе, здание Национального музея Таджикистана

евой, Г. Иванова, Е. Татариновой, М. Шипулина и др.

С. Захаров и М. Зубреева представили на выставке большие полотна «Дары Таджикистана» и «В горном кишлаке». Скульптор Г. Иванов показал работу «Дружба», в которой была отражена тема большой дружбы русской и таджикской молодежи. Некоторые из этих работ на сегодняшний день находятся в фондах Национального музея Таджикистана.

В эти годы бурно развивается и театральное-декоративное искусство. Такие талантливые художники, как М.Н. Шипулин и Е. Чемодуров в главных театрах вели поиски в области театральное-декоративного искусства республики. Театральный художник Михаил Никитич Шипулин (1905–1982) по предложению Всесоюзного Комитета по делам искусств при Совете Министров СССР приезжает в г. Сталинабад (1947) и работает в качестве главного художника Государственного ордена Трудового Красного Знамени Академического театра драмы им. Лахути.

По утверждению Е. Долгоносовой, «он очень быстро и активно включился в культурную жизнь таджикского народа, осознал национальное своеобразие её и не отдал традиционной дани увлечения восточной экзотикой. В значительной степени это последнее обстоятельство объясняется тем, что, как отмечает сам художник, в Таджикистане его поразил, прежде всего, необычайный и поистине небывалый расцвет социалистической экономики, культуры, науки и искусства,

перед которым даже и привлекательные «восточные пейзажи» отступили на второй план» (Долгоносова, 1956. С. 21).

Первой работой Шипулина в Таджикистане был спектакль «Ромео и Джульетта». Приступая к его оформлению, художник, прежде всего, взялся за углубленное изучение той эпохи. Его внимание было сосредоточенно на своеобразии живописи, архитектуры, скульптуры Эпохи Возрождения, и особенно – на творчестве флорентийских мастеров.

Таким образом, изучение истории формирования коллекции изобразительного искусства в Национальном музее Таджикистана в 1930–1940-е годы показало, что в первые годы советской власти в Таджикистане наряду с новой таджикской интеллигенцией работали преимущественно русские деятели науки и культуры, приехавшие из центральных городов Союза на постоянное жительство или же для оказания методической помощи в организации и проведения выставок в музее.

Особо отметим, что в 1930-е годы в Сталинабаде (ныне Душанбе) после прибытия большого отряда профессиональных художников из центральных городов СССР, именно они начали проводить активную творческую и организационную деятельность в стране. Как было отмечено, внимание видных представителей художественного творчества изначально было направлено на изучение ярких страниц древней истории таджикского народа, колорит народного быта и уникальность рек, горных пейзажей. Созданная ими за этот период богатейшая коллекция картин по сей день украшает выставочные экспозиции музея, а также служат ценнейшим примером высокого профессионального искусства.

Библиография

- Айни Л. Некоторые аспекты национального своеобразия в творчестве художников Таджикистана (на материале живописи, скульптуры и монументального искусства). Искусство таджикского народа. Душанбе: Дониш, 1979. 214 с.
- Айни Л. Искусство Таджикской ССР. Альбом. Ленинград: Аврора, 1972. 32 с., илл.
- Бойназаров Б. История становления и развития изобразительного искусства таджикского народа (20–80-е годы XX века). Дис. канд. истор. наук. Душанбе, 2004. 156 с.
- Букреева Э.Л., Овчарова Т.И. и др. Музей изобразительных искусств / Путеводитель. Душанбе: Ирфон, 1981. 193 с.
- В защиту радуги. Порфирий Фальбов / Л. Айни, П.И. Фальбов, А.М. Успенский, М.Ю. Филатова. М.: Фонд Марджани; Государственный музей Востока, 2017. 171 с.
- Винокуров Л.Н. «Леили и Меджнун» - балет С. Баласаняна (К вопросу декорационного решения) // Очерки истории и теории культуры таджикского народа. Душанбе: Главная научная редакция Таджикской национальной энциклопедии, 2001. С. 84–88.

- Винокурова Л. Художники театра // Очерки о художниках Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1975. 261 с.
- Гафуров А. Эвакуация в Таджикистан людей, предприятий и организаций в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) // Материалы научно-практической конференции «Таджикистан в Великой Отечественной войне (1941–1945)», посвященной 70-летию Победы над фашизмом. Душанбе, 6 мая 2015 г. Сборник науч. статей. Душанбе: Дониш, 2015. С.12–20.
- Додхудоева Л. Графика и скульптура Таджикистана XX века. Душанбе: ИИАЭ, 2006. 269 с.
- Долгоносова Е. Михаил Никитич Шипулин. Каталог. Сталинабад: Союз Советских художников Таджикистана, 1956. 44 с.
- Изобразительное искусство Таджикской ССР / Сост. Долгоносова Е.М., Чудович Е.Н. Москва: Советский художник, 1957. 90 с.
- История таджикского народа. Новейшая история (1917–1941 гг.) / под общ. ред. Р. Махова. Том V. Душанбе: Дониш, 2004. 752 с.
- Лебедев А.К. Василий Васильевич Верещагин (1842–1904). Москва: Искусство. 1958. 425 с.
- Мороз А. Государственный таджикский ордена Ленина театр оперы и балета им. С. Айни. Сталинабад: Таджик Госиздат, 1957. 61 с.
- Мухидинов С. Русские художники в Таджикистане (вторая половина XIX – 80-х годов XX века). Душанбе, 2012. 217 с.
- Нагель В. Третья выставка художников Таджикистана. С блокнотом по выставке // Коммунист Таджикистана. № 230, 4 октября 1937 г.
- Нуров Г.З. Формирование и развитие музейного дела в Таджикистане (30-е годы XX – начало XXI вв.). Дисс. канд. истор. наук. Душанбе, 2011. 144 с.
- Нуров Г., Курбаншоев Ш. Основные принципы и пути экспонирования коллекции Национального музея Республики Таджикистан им. Камолиддина Бехзода // Сообщения Национального музея Республики Таджикистан им. К. Бехзода. № 5. Душанбе: Ирфон, 2004. С. 63–73.

О КЛАССИФИКАЦИЯХ НАРОДНЫХ РЕМЕСЕЛ ТАДЖИКОВ

В статье на основе материалов разнохарактерных источников и научной литературы описываются ремесла и промыслы таджиков. Приведены несколько классификаций ремесел, основанных на разных принципах. Выделены древняя классификация ремесел, традиционная, археолого-историческая, классификации ремесел по использованному сырью, а также современная классификация. Раскрывается классификация на примере деревообделочных ремесел и промыслов.

Каждое ремесло и профессия появляется и развивается в определенных условиях окружающей среды, с учетом образа жизни населения, социальной структуры общества, наличия источников сырья, существующих потребностей и других факторов. В местности, богатой лесами, появляются профессии охоты, столярного дела, обработки шкур животных и тому подобное. На морских берегах развиваются ремесла и профессии, связанные с кораблестроением, парусным спортом и т.п. В древних городах Средней Азии в зависимости от наличия сырья развивались и процветали всевозможные искусства, были распространены разнообразны профессии. Например, в разные исторические периоды в Самарканде процветали производство бумаги, керамики и стекла, в Худжанде и Фергане – шелководство и шелкоткачество, на Ваханском Памире – горное дело, в Хулбуке, Шахрисабзе, Риштане и Истаравшане – создание керамики.

Большинство исследователей придерживается мнения, что побудительным мотивом возникновения ремесел явилось развитие земледелия, так как для получения зерна необходимо много навыков. Кузнечное и столярное дело были необходимы для изготовления орудий труда, в том числе кетменей, лопат и других сельскохозяйственных орудий. Хотя первоначально появилась ручная мельница для измельчения зерна, со временем она была заменена водяной (*осиёби оби*). Для выжимания растительного масла создавали маслобойню *джувоз*.

На заре цивилизации в бескрайних просторах страны иранцев, земли которых в письменных источниках названы Арьяннам-Вайджа – Ариана, Иран (Земли иранцев), – Скифия – Парфия – Хорасан – Туран – Варазруд – Мавераннахр (по «Авесте», Геродоту, Ктесию,

Эратосфену, Страбону, «Бундахшину», Фирдоуси), в качестве центров экономики и культуры упоминаются города, окруженные крепостными стенами. Города представляли собой материальные сооружения, при создании которых использовалась глина, древесина, керамика и металл. Частично городские здания были деревянными. Это и монументальные храмовые и общественные постройки, жилые дома с деревянными каркасами и конструкциями, их ворота, подъемные мосты. Дерево использовалось также для изготовления орудий труда, средств производства, транспорта, посуды, утвари. Атрибутами города были деревянный гончарный круг, вертикальные и горизонтальные ткацкие станки. Существовали также письменные тексты, нанесенные на деревянных досках (Смирнова, 1970. С. 8).

Горное дело осуществлялось при помощи комплекта деревянных средств, в том числе и деревянных клиньев (Массон М.Е., 1953. С. 35). Составным слагаемым, важным элементом этой цивилизации было выделение ремесел и промыслов в самостоятельную отрасль и становление их факторами экономического, социального и культурного прогресса. Общественное разделение труда привело к специализации. По данным древнеиндийского письменного источника «Манасаре», составленного в 500-700 гг. в качестве руководства по зодчеству, в строительном деле участвовали четверо профессиональных работников: 1) *стаханати* – главный мастер-строитель, исполняющий обязанности главного архитектора; 2) *сутраграхин* – проектировщик и чертежник, отражающий идеи и замыслы главного архитектора; 3) *вардхакин* – рисовальщик; 4) *тактаки* – деревообделочник: плотник, столяр (Литвинский, Соловьев, 1985. С. 50). Уже в эпоху древности наиболее изящные виды ремесел по обработке дерева превратились в отрасли прикладного искусства: резьба по дереву, изготовление музыкальных инструментов.

Не везде производятся одни и те же изделия кустарного промысла. Это мы можем наблюдать в современном быту, например, в изделиях истаравшанских ножеделов (*кордсози*), бадахшанских мастеров вязания (*джуроббофи*), производителей худжандских атласных и шелковых тканей (*атласу адрасбофи*) и тому подобное.

Корифеи исторической науки и востоковедения, особенно такой важной отрасли, какой являлось таджиковедение, определили место ремесел и промыслов в истории и культуре нашего народа. В.В. Бартольд подчеркивал роль предков таджиков как основателей очагов цивилизации в Иране, Центральной Азии в качестве активной движущей силы развития прогресса, выполнявших миссию создателей,

просветителей и передатчиков достижений иранской культуры сопредельным странам Азии и Европы: «Таджики были нужны тюркам как представители иранской промышленности, торговли и вообще культуры» (Бартольд, 1963. С. 460). Он сформулировал мысль о том, что феодальные города Мавераннахра и Хорасана – северо-восточной и юго-западной части исторического Ирана – огромной страны иранцев (таджиков) выросли на территории *рабадов* – ремесленно-торговых пригородов. В.В. Бартольд писал о том, что исторически средневековые города были построены, благоустроены и доведены до новейшего времени фактически таджикскими зодчими, градостроителями, мастерами, ремесленниками, промышленниками и торговцами.

А.Ю. Якубовский обратил внимание исследователей на проблеме социально-экономического содержания городской жизни в Средней Азии эпохи средневековья: «того, что заключается внутри самой историко-топографической формы, иначе говоря, – жизни людей, вопросов производительных сил и производственных отношений, т.е. классовой структуры, классовых противоречий, идеологии и т.д.» (Якубовский, 1951. С. 4). Конечно, А.Ю. Якубовский важнейшим фактором развития производительных сил и производственных отношений в городах считал ремесленников, промышленников, земледельцев и торговцев.

А.М. Беленицкий, основываясь на данных письменных источников, показал на примере Герата – столицы Хорасана в XV в., что этот город с поголовно истребленными жителями, опустошенный и разграбленный монгольскими полчищами Чингизхана, был возрожден ремесленниками-гератцами, благодаря чему он снова стал одним из крупнейших центров Востока. Он отмечал, что «жизнь пригородов была теснейшими узами связана с жизнью собственно города», они составляли «единый населенный комплекс». Подчеркивал, что вся полоса пригородных поселений называлась также городом (Беленицкий, 1946. С. 175–176). Эту характеристику можно отнести к другим городам Центральной Азии, в том числе и Худжанду.

И.П. Петрушевский обратил внимание исследователей на необходимость определения хозяйственных типов средневековых городов Востока. Он выделил: 1) тип городов, который не нуждался в продукции других областей; 2) тип города, являвшегося центром ремесленной промышленности, работавшей на международный рынок; 3) тип города, лежавшего на узлах больших караванных путей, служивших складами, перегрузочными пунктами и биржами для вывозной и транзитной торговли (Петрушевский, 1948. С. 87).

О.А. Сухарева на примере позднефеодальных городов Бухарского эмирата показала, что развитие городов и городской жизни составляло одну из важных сторон истории общества, его производительных сил и производственных отношений, материальной и духовной культуры. Она выдвинула важное положение о том, что «этапы эволюции ремесла составили основное содержание социальной истории феодального города» (Сухарева, 1962. С. 7).

Б.А. Литвинский определил ремесленное производство как главный экономический фактор возникновения городов Средней Азии: «Появление городов повсеместно свидетельствует о развитии классового общества, выделении ремесла как особой отрасли общественного производства» (Литвинский, 1973. С. 100).

По И.В. Пьянкову, города Средней Азии уже в Ахеменидский период являлись центрами ремесла и торговли. Античные источники, видимо, в силу самой их специфики, об этом почти ничего не сообщают. Однако о такой роли городов можно судить косвенно. Так, можно предполагать, что структура, присущая развитым средневековым городам Средней Азии, торгово-ремесленным центрам (кремль – арк, собственно город – шахристан, пригород – рабад), прослеживается в Бактрах и Маракандах уже в ахеменидское время (Пьянков, 1973. С. 134).

Н.О. Турсунов, опираясь на данные письменных источников, отнес Худжанд позднефеодального периода (XVI – начала XX вв.) к типу особых городов, которые составляли узлы караванных путей между Хорезмом и Кашгаром, Ферганой и Уструшаной, Чачем, Самаркандом, Бухарой, Мервом, Кухистаном. По его оценке, Худжанд представлял средоточие около 30 караван-сараев (гостиных дворов) таких как Ходжихона, Боборахим оксакол, Шохи и др. с местами складов и перегрузочными пунктами. Караван-сарай представляли собой пункты транзитной торговли с Китаем, Индией, а также с Россией (Турсунов, 1991. С. 82–133).

А.К. Мирбабаев считал Худжанд признанным центром ремесел. Здесь производилось более ста наименований ремесленной продукции (Мирбабаев, 1995. С. 4).

Если обратить внимание на вопрос классификации профессий и ремесел, то осуществлять их следует по нескольким принципам, которые мы поясним ниже:

1. Древняя классификация ремесел. О ремеслах написаны классические труды, одним из которых является трактат «Матла-ул-улум ва маджма-ул-фунун» Воджидали Муджмали (см., например: Додаров: 2015).

2. Традиционная классификация. Согласно ей, профессии понимаются в соответствии с традиционными знаниями, содержащихся в *рисоля* ремесленников (преданий мусульманских цехов). Также в произведениях, написанных в жанре *шахрошуб*, воспевающих городские ремесла и промыслы, в которых восхвалялись профессии и ремесла поэтами.

3. Археолого-историческая классификация. Согласно ей, сведения по истории распространения промыслов и ремесел даются на основе достижений археологии, этнографических материалов.

4. Классификации ремесел по используемому сырью.

5. Современная классификация. Согласно ей, учитывается современное состояние профессий и ремесел, занятие ими людей.

В прошлом ремесло или способ изготовления той или иной вещи называли «наукой», т.е. если мы говорим о «науке кузнечного дела», то нужно понимать знание профессии кузнечного дела.

В книге Воджидали Муджмали «Матла-ул-улум ва маджма-ул-Фунун», написанной в Индии в XIX в., ремесла разделены на четыре части, что можно назвать *древней классификацией ремесел*. Во второй части книги «Маджма-уль-Фунун» выделены такие категории ремесел, как «аъло» (высшие), «авсат» (средние), «дани» (низкие) и «адно» (низшие). В категории «аъло», т. е. профессиях, имеющих отличный уровень, даны сведения о двадцати девяти ремеслах и дисциплинах, получивших распространение в городах. По классификации Воджидали Муджмали, следующие профессии, располагавшиеся большей частью в городах, считались отличными (прекрасными), и подданные, занимаясь этими профессиями, могли обеспечить себе достойную жизнь. К таковым отнесены: толкователь снов, ветеринарный врач (по отношению к лошадям), связист, специалист горного дела, кулинар, хирург, рыболов, производитель сурьмы, акушер, гадатель, учитель, специалисты литературного дела (воспитание), каллиграфии, верховой езды, гончарного, военного дела, мастер рисования и живописи, бизнесмен, торговец, денежный переводчик, изготовитель печатей и др. (Мучмали, 1895. С. 325–470). Воджидали Муджмали ввел эти предметы в ряды прекрасной профессии, по той причине, что, изучая их, можно было хорошо жить и работать в городской среде. С другой стороны, большинство перечисленных выше профессий можно было найти именно в городской среде, а сельские жители могли пользоваться услугами мастеров этих профессий, приезжая в города. У толкователей снов или каллиграфов-художников условия работы в городе были лучше, чем в деревне, что являлось нормальной ситуацией.

В то же время Воджидали Муджмали предоставляет всю информацию об искусстве *авсат* – профессии среднего уровня. В упомянутой книге он отнес следующие профессии к среднему уровню, перечислив их во второй главе своей книги. Это: кузнечное дело, жестяное дело, изготовление фейерверков, торговля зерном, ювелирное дело, крашение слоновой кости, эмалирование, изготовление ножей, изготовление клея для соединения битого стекла и керамики, мыловарение, изготовление украшений, парикмахерское дело, продажа лекарств, крашение, птицеводство, продажа золота, изготовление мороженого, поливка, роспись, изготовление тарелок, изготовление кондитерских изделий, продажа варенья, плавание, архитектура, химия, производство текстиля, парфюмерии, изготовление музыкальных инструментов, производство табачных и жестяных изделий, производство бумаги, сапожное дело, полировка, ювелирное дело, посредничество, производство железа, стекла, вышивка (крой одежды), мастерство создания семейных реликвий, производство сыра, гравировка, садоводство, изготовление изделий из кожи, купание и шитье.

Третья глава упомянутой книги посвящена низким искусствам, то есть тем искусствам, которыми можно заработать небольшое количество денег. Таковыми являются: бритье, управление верблюдами, уход за лошадьми, охота, ловля рыбы, разделка мяса, трактирное дело, уборка помещений, работа в качестве слуги, пастуха, дворника, продавца молока, нищенство, производство кирпича и извести, стеклодувное дело, работа по найму, работа корзинщиком, заклинателем змей, дубильщиком, кожевником, вышивальщиком, портье и цветоводом.

В четвертой главе даются сведения о низших «искусствах», мешающих развитию человека и порочащих его, таких как: воровство, азартные игры, убийство и прелюбодеяние.

Муджмали пешком обошел почти все города Индии, а классификация ремесел осуществлена им с двух точек зрения – социальной и воспитательной.

Он отмечает то, чтобы иметь «отличную» профессию, надо пройти определенный круг образования. Например, чтобы стать художником, «конным ветеринаром», каллиграфом и т. д., необходимо иметь образование. Это профессии, которые помимо умения выполнять ту или иную работу, требуют еще и определенных знаний. Что же касается средней категории профессий, то им можно научиться, став учеником мастера. Низкие «искусства» можно выучить без особого изучения, повторив их несколько раз.

Принцип классификации ремесел Воджидали Муджмали носит

социальный характер, и в своей работе он неоднократно подчеркивал, сколько рупий можно заработать на том или ином ремесле в месяц. Воджидали Муджмали – один из реформаторов и просветителей. В его классификации могут быть ошибки, но она была важна в период зарождения капиталистических отношений в Индии. Используя его классификацию для городов Средней Азии, также можно определить состояние ремесел. Всего Воджидали Муджмали предоставил информацию более чем о 132 ремеслах. Исследования О.А. Сухаревой показали, что столько же ремесел было и в Бухаре.

Традиционная классификация профессий у таджиков. Ранее существовала традиционная классификация ремесел, основанная на религиозных легендах, а иногда и суфизме. В каждом большом городе развитие того или иного ремесла было связано с именем духовного основателя (пира). Знание духовного наставника кузнецов (*пири охангарон*), старцев-гончаров (*пири кулолон*) и им подобных покровителей можно увидеть в разных регионах Средней Азии, что свидетельствует о существовании и развитии одного и того же ремесла.

В средние века в Мавераннахре и Хорасане было создано несколько трактатов (*рисоля*) о профессиях и ремеслах, которые можно назвать «этикой профессий». От каждого мастера, занимавшегося различными профессиями, требовалось выполнение требований *рисоля*. Еще в 1912 г. русский ученый М. Гаврилов собрал несколько трактатов (*рисоля*) о промыслах и ремеслах Средней Азии и перевел их на русский язык. В его труде даны трактаты (*рисоля*) о сартовских ремесленниках; содержателей чайных; цирюльников; мясников; о кузнечном ремесле; о хлебопеках, о земледельцах и др. профессиях (Гаврилов, 1912).

В 90-х годах прошлого века была опубликована брошюра, состоящая из трактатов (*рисоля*) о промыслах и ремеслах под названием «Нурнома Шариф», что являлось переводом классического текста (Рисолах аз «Нурнома»-и шариф, 1994. С. 23-32).

Согласно этим трактатам (*рисоля*), у каждой профессии были свои старейшины и наставники; старейшинами и наставниками той или иной профессии также считались пророки и религиозные деятели. Например, Адам — духовный наставник (*пир*) земледельцев, Давид — духовный наставник кузнецов, Ной — духовный наставник плотников. В *рисоля* описываются требования уважения к старшим, чтения той или иной молитвы при начале работы, необходимости содержания цеха в чистоте. В некоторых ремеслах есть отдельные части, имеющие своего духовного наставника (пира).

Научная классификация нацелена на определение отраслей и

специальностей, характерных для населения городов Средней Азии в конце XIX–начале XX вв. Более того, классификация содействует осещению важной проблемы генезиса и истории развития прикладных и художественных отраслей ремесел и промыслов таджикского народа, в том числе деревообделочных.

Классификация деревообделочных ремесел таджиков. О.А. Сухарева выдвинула положение о возможности классификации ремесленной промышленности позднефеодального города Бухары по нескольким параметрам: по стадии исторического развития (домашнее производство, ремесла на заказ, кустарное дело, мануфактура); по уровню техники и обрабатываемым материалам или по объектам деятельности; по выпускаемой продукции (Сухарева, 1962. С. 16).

За основу определения отраслей и специальностей ремесел и промыслов Худжанда и его пригородов, мы взяли за основу классификацию, разработанную Н.О. Турсуновым (1969, 1974). Согласно ей, виды занятий, связанные с обработкой дерева, группируются по их месту и значению, которые они имели в сферах экономики и культуры. Важно учесть, где предметы и изделия изготавливались, а также применялись. Используя такой подход, мы выявили следующие отрасли обработки дерева:

1. Производство орудий труда, использовавшихся земледельцами, ремесленниками, скотоводами;
2. Изготовление оборудования и техники для обработки сельскохозяйственных продуктов и осуществления ирригационных работ;
3. Производство средств транспорта и седел;
4. Строительное дело;
5. Выделка домашней утвари, посуды, обуви, игрушек;
6. Создание музыкальных инструментов.

Все деревообрабатывающие ремесла, промыслы и профессии, связанные с обработкой дерева, в персидско-таджикском языке обозначались терминами *дуредгари*, *дурудгари*, *наджори*, *касбхои чубкори*, *хунархои чубтароши* (Фарханги забони тоҷики, чилди якум. 1969. С. 847). Этимологически, в основе слова *дурегари*, *дурудгари* лежит корень *дуруд* (دروود) – т.е. «строевой лес», «лесоматериалы», «древесина». *Дуредгар* древнее термина *дурудгар*. Оно обозначало «мастера, работавшего со строевым лесом, лесоматериалами, древесиной», т.е. плотника, столяра (Персидско-русский словарь, 1985. С. 624). Термин *дуредгар* (دروودگر) использовался в двойном смысле: 1) плотничество, ремесло плотника, столяра; 2) плотничий, столярный.

Можно предполагать, что *дурудгар*, как и *дуредгар* (мастер-дере-

вооделочник, занятый плотничьим и столярным делом) в историческом Иране доисламского периода выделял также и деревянных идолов. А.М. Беленицкий, основываясь на данных Наршахи (X в.) и Ибн Хаукаля (X в.), отмечал массовое изготовление деревянных скульптур (идолов) и изображений божеств в Бухаре и Самарканде доисламского периода (Беленицкий, 1959. С. 81).

Слово «*наджор*» арабское (نجار), означает «плотник». По Х.К. Баранову, «نجارة» происходит от слова, выражающего «стружки», «щепки». Оно означало «профессия плотника, столяра». Основу *наджор* составляет «نجر»: 1) строгание, 2) жара (Баранов, 1989. С. 785). *Наджори* (نجاري) обозначает «плотничество», «столярничество» (Баранов, 1989. С. 785).

В персидско-таджикской ремесленно-промышленной терминологии было известны понятия *харрот* (حراط) (токарь (по дереву)), *харротти* (حراطی) (токарное ремесло, дело, занятие токаря по дереву) (Персидско-русский словарь, 1985. С. 544).

Известный этнограф, заслуженный деятель науки Таджикистана Н.Н. Ершов по материалам, собранным им в известном центре ремесел и промыслов Гиссарской долины городе Каратаге, исходя из трудовой и творческой квалификации тамошних мастеров, разделит таджикских деревообделочников названной области на мастеров-строителей (*чубтарош*, букв. «строгающий строевой лес»), токарей (*харрот*) и столяров (*дуредгар*) (Ершов, 1984. С. 26).

Группа ремесел и промыслов, специализировавшихся по выделке орудий труда для земледельцев, ремесленников, скотоводов разделялась на следующие отрасли и специальности: 1) изготовление традиционных орудий пахоты: разновидности сохи, плуга, рала *омоч* (или *испор*, *сипор*) и боронования *мола*, а также доски-волокуши, называлось *омочгари* или *омочсози*; 2) выделка деревянных вил с пятью остриями *панджшох*, с четырьмя остриями *чоршох*, с тремя *сешох*; строгание деревянных лопат *белтароши*. Произведенные лопаты служили для провеивания пшеницы, ячменя, ржи и пр.; 3) Стругание деревянных ступ *угур* или *хован* производилось мастерами *угуртарош* или *угурсоз*; 4) сборка решета *чошгалбер* для просева зерна, состоящее из деревянного цилиндрического круга и плетеных решет из специальной бечевы, осуществлялась мастерами *галберсоз* или *галбербоф*. Деревянные рукоятки *даста* для кетней *каланд*, серпов *дост*, кос *пойдост*, лопат *бел* плотники и столяры делали специально по заказу.

Токарная выделка орудий труда, инструментов, оборудования, приборов и станков для ремесленников разделялась на следующие

отрасли: 1) изготовление оборудования и технических средств для выработки текстильных изделий и деталей одежды – станки, очищающие хлопок от семян, самопрялки, станки по вязке тесьмы (*джихак*, *шероза*), завязок (*бандак*) для халатов *джома* и *паранджи*, поясов для штанин (*эзорбанд*) и деревянных челноков (*мокуи чубин*). Эта отрасль называлась *чархчиги*. Токари *чархчиҳо* также выделяли разные виды точильных станков *чархтезкунак*, гончарных кругов *чархи кулолӣ* и ручек для топоров, тесел (*теша*), молотков и т.д. 2) выделка веретен *дуктароши*, *дукчиги*, *дуксози* различных видов называемых *дуноварзан*, *дуки калон*, *дуки борик*, *дуки хурд* и предназначенных для исполнения операций на самопрялке, шелкомотальном колесе, крутильном станке (Турсунов, 1969. С. 27, 29–30). 3) создание различного оборудования, станков для подготовки шелковой грежи¹ для утка *тахфил*, вязки ремиз² *дастгохи гулабанди*, выделки гребня *дукони тегбанди*, подготовки бумажной основы *тобгах*, мотания шелковой грежи на мотальном колесе *чархбача*, кручение шелковой грежи *деко-ни аштоб*, снования шелковой грежи *даврагари*, перемотки пряжи *каловачуб*; изготовление традиционных горизонтальных ручных и усовершенствованных ткацких станков с погонялкой, называвшихся *дукони дастти* и *дукони мошина*. Все названные ремесла и промыслы обозначались термином *дуконсози*, а мастера, занятые изготовлением станков – *устохои дуконсоз*.

Выделка деревянных набивных клише и штампов составляла самостоятельную специальность, называемую *колибсози*. По словам О.А. Сухаревой мастера изготавливающие *колибы* (штампы для набивки) играли большую роль в производстве художественных набоек (Сухарева, 1954. С. 57). Набивные клише и штампы служили основным орудием труда для мастеров-набойщиков читгарон. Т.И. Мезурнова специально изучила историю среднеазиатской набойки и отметила, что «резные деревянные штампы, исполненные, как правило, с большим художественным вкусом и на высоком профессиональном уровне. Все, связанное с их изготовлением, восхищает и заслуживает самой высокой оценки» (Мезурнова, 1985. С. 37). М.Д. Перлина на материалах коллекций штампов, хранящихся в Государственном музее этнографии народов СССР (ныне РЭМ) в Санкт-Петербурге написала статью, содержащую описания орнаментальных особенностей досок-штампов и их классификации по назначению (Перлина, 1975).

¹ Грежа – шёлк-сырец, нить, состоящая из 4–6 нитей, разматываемых с коконов с предварительным запариванием их в горячей воде.

² Ремизы в ткацком станке — две деревянные планки, соединённые нитченками.

Резчики клише и штампов также изготавливали специальные деревянные молоты *кудунг*, каждый весом до одного пуда (16 кг), с короткой ручкой.

Деревянные молоты являлись главным инструментом мастеров-лощильщиков, производивших лощение бумажных и полушелковых материй, предназначенных для вывоза в ближнее и дальнее зарубежье. В городе Худжанде, на базарах Панджшанбе и Чоршанбе, представлявших крупнейшие места концентрации производства, сбыта и демонстрации ремесел, техники и изделий в специальных торговых рядах располагались мастерские и лавки мастеров по резке клише и штампов для нанесения узоров на бумажные материи и выделки специальных деревянных молотов, при помощи которых добывался лоск и муар. Ряда назывались *Растаи Читгарон* (Ряд набойщиков), *Растаи Кудунгарон* (Ряд лощильщиков). По сведениям Н.О. Турсунова, худжандские ткани вывозились не только в Ташкент, Самарканд, Бухару, Хорезм, но экспортировались в Хорасан, Иран, Индию, Оренбургские и Южно-уральские степи, Сибирь, Поволжье, на Кавказ, а также в Турцию (Турсунов, 1969. С. 38).

Ремесла и промыслы по изготовлению деревянных орудий труда, необходимых для обработки продуктов, скотоводства с названием *чубтароши*, занимались выделкой домашних маслоек *куб* или *гупни*, служащих для производства сливочного масла и сливок. Они также изготавливали водопойные и кормовые колоды *новаи обхури* и *охур*.

Важное экономическое и социальное значение имело изготовление деревянного оборудования и техники по переработке зерна, масличных культур, создание ирригационных сооружений для оросительных систем в культурных оазисах – важнейших сферах пространственного расселения иранцев (таджиков) в Мавераннахре, Хорасане, Иране. Эта отрасль состояла из следующих направлений: создание и установка деревянного оборудования водяной мельницы *осиё*, главные рабочие механизмы которой составляли: *парра* (колесо с наклонными крыльями, двигавшими на вертикальной оси, на верхнем конце, которого непосредственно помещался верхний жернов *болосанги осие*), круто поставленные длинные желоба *нова*, *новадон* и огромный деревянный ларь для муки *бел*. Ремесло по сборке, монтажу и пуску водяных мельниц называлось *осиёдурусткун* (установка мельницы), а универсальные плотники, занятые этим делом *устохои осиедурусткун* или *осиёсоз* (Назаров, 1958. С. 33–53).

Знаток быта и культуры таджиков и узбеков Н.С. Лыкошин (1860–1922), подчеркивая преимущества традиционной водяной мельницы

в начале XX в., писал: «Туземцы утверждают, что мука, полученная с мельниц туземного типа, лучше для печения лепешек, чем мука, получаемая с паровых мельниц, а туземные пекари покупают муку, доставляемую из губерний внутренней России, только тогда, когда местная мука оказывается временно значительно дороже привозной» (Лыкошин, 1905. С. 92).

Изготовление и устройство таких приборов маслобойки как *пест тир* и ступа *кундаи джувоз* называли *джувоздурусткун*, иногда *джувозсои* (Таджики Каратегина и Дарваза, 1966. С. 260). Их создавали *джувозсохо* (мастера маслодавилен).

В Средней Азии издавна были известны два вида ступ (толчей) *джувоз*, работавших силой водонапора: *рисотолчая* или *рисорушка*, называвшаяся *джувози шоликуб* или *обджувоз*, и *бумаготолчая когазджуво*. Лексика *джувоз* вытекала от раннетаджикского *jawa* (ступы) (Расторгуева, Эдельман, 2000. С. 177). *Рисотолчая* служила для обдирки рисовой крупы, а в *бумаготолчее* производили писчую и оберточную бумагу. Мастеров по изготовлению таких рабочих деревянных частей как вал *тир*, восемь крестообразно расположенных крыльев колеса *хашиппарра*, пестов *кубак*, рамы *таво*, решетки *тос* для *рисотолчей* и *бумаготолчей* называли *обджувозсои* и *когазджуво*.

Отдельную отрасль составляла выделка водоподъемных колес *чархифалаксои*, деревянных шлюзов *дарготсои*, вододелительных устройств *тароксои*, желобов и акведуков *новасои*.

Производство средств наземного и водного транспорта и седел разделялось на отрасли: изготовление повозок-арб для перевозки грузов и людей – *аробасои*, выделка саней-волокуш – *чигинасои*, строительство речных плотов – *сол* – *солсои* и паромов *кема* – *кемасои*, сборка речных лодок *завраксои* или *каиксои*. Индоевропейские предки иранцев называли речные суда и лодки, используя арийско-санскритскую лексику, *паи*, которая по В.И. Абаеву сохранилась в осетинском языке в форме *паг*. Примечательно, что авестийское *павауа* (протекать, плыть по воде) составило основу таджикского слова *нов* и сохранилось в названии районного центра Согдийской области в Таджикистане – Нов (Турсунов, 2004. С. 66). Самостоятельную сферу представляло и седельное дело – изготовление седел для лошадей *зинсои*.

Ремесла и промыслы по выделке деревянной домашней утвари, посуды, игрушек и других предметов включали следующие отрасли: изготовление столовых блюд и тарелок *табактароши*, вырезание ложек, половников, черпаков, досок *тахтаи ош*, скалок *джева* и па-

лок для раскатывания теста *тирак*, ручных мельниц (толкушек) для размельчения черного перца *мурчубак*, разных по объему чаш и мисок (*пиёла*, *коса*) называлось *кошуктароши*. У горных таджиков это ремесло обозначалось термином *согутароши*. Самостоятельными специальностями являлось изготовление деревянных башмаков *охурчубчиги* и детских деревянных игрушек *бозичасози*.

Выдающийся ученый-этнограф Е.М. Пещерева по материалам, собранным ею в Таджикистане в 1924–1935 гг., писала: «Специальных мастеров, занимавшихся изготовлением игрушек, также как и лавок, торгующих только игрушками, не существовало, но ремесленники: деревообделочники и гончары между делом производили и игрушки. Деревообделочники изготавливали ходилки, повозчики для детей, а также кукольные колыбели, иногда, по заказу, весьма тщательно отделывая и пестро раскрашивая их, а также игрушки, воспроизводящие отдельные орудия труда производства» (Пещерева, 1957. С. 78).

Особую отрасль ремесел по обработке дерева, сочетавшуюся с прикладным искусством, составляло изготовление музыкальных инструментов: ударных, струнных, духовых и назвалась *дуторсози*. Она составляла структурную часть токарного дела *харроти*, и большинство мастеров, изготавливавших музыкальные инструменты, принадлежало к веретенщикам *дукчихо*, а их станки, на которых такие приборы изготавливались, *чархчихо* (Личный архив Н.О. Турсунова. Записи полевых исследований. Т. XXXII. С. 78).

Одной из основных отраслей ремесла, связанных с широким использованием дерева было строительство, т.е. возведение жилых, производственных зданий, гражданских и капитальных построек (дворцов, мечетей, медресе, караван-сараяв). В народной архитектуре персов (таджиков) древесина использовалась во всех операциях по созданию построек: от возведения фундамента до художественно-декоративного оформления.

По словам А.К. Писарчик, изготовление важнейших деревянных частей построек из арчи, высоко ценимой за ее устойчивость к гниению, считалось вплоть до последней четверти XIX в. в Ферганской долине не только желательным, но и обязательным и даже предписывалось административными распоряжениями. В начале XX в. тополь, особенно его два вида *сафедори сабз* (зеленый тополь) и *мирзотерак* или *шамшод* (стройный тополь), стал распространенным и преобладающим лесоматериалом (Писарчик, 1961. С. 245).

Все строительные ремесла обозначались в разговорном языке терминами *бинокори*, *хонасози*, *хонапуши*, *иморатсози*. Народные

мастера в процессе использования дерева в ходе строительства осуществляли следующие конструктивные приемы: сборка деревянных каркасных конструкций стен *синджбардори*; сооружение деревянных балочных перекрытий (*пушии*) посредством балок *болор*, называемое также *болорпеши*; настил из жердей-горбылков *васса* между балками потолка *вассануши*. Промыслы по выделке этих своеобразных межбалочных брусов назывался *вассатароши*. Установка специально изготовленных круглых, граненных и украшенных резьбой колонн именовалась *сутунмони*. Своеобразным приемом отличалась установка дверей, окон, решеток, вентиляционных средств *шамолрав* и специальных наддверных решеток *тобадон*, которые играли роль кондиционеров в период летнего зноя.

В системе ремесел и промыслов по обработке дерева особняком выделялись: производство детской колыбели *гахворасози* (*говрасози*), выделка деревянных сундуков *сандуксози*, ларцов *андуксози*, изготовление гребней для волос *шонатароши*. Таким образом, ремесла и промыслы по обработке дерева были многоотраслевыми сферами трудовой и творческой деятельности горожан Средней Азии, в них было занято большое количество работников, обладавших разными уровнями профессионализма, квалификации и образования.

Библиография

- Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М: Русский язык, 1989. 928 с.
- Бартольд В.В. Таджики. Исторический очерк // Соч. Т. II (1). М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 449–473.
- Беленицкий А.М. Историческая топография Герата XV в. //Алишер Навои. Сб. статей / Под ред. А.Н. Боровкова. М.;Л.: Изд. АН СССР, 1946. С. 176–202.
- Беленицкий А.М. Новые памятники искусства древнего Пенджикента. Опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М: Изд-во АН СССР, 1959. С. 11–86.
- Гаврилов М. Рисоля сартовских ремесленников. Ташкент, 1912. 59 с.
- Додаров О.М. Лингвистические вопросы в “Матла’-ул-улум ва маджма’-ул-фунун” Воджидалии Муджмали. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Душанбе, 2015. 23 с.
- Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла. Душанбе: Дониш, 1984. 120 с.
- Литвинский Б.А. Древний среднеазиатский город (местные традиции и иноземные модели) // Древний Восток. Города и торговля (III–I тыс. до н.э.). Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1973. С. 100–104.
- Литвинский Б.А., Соловьев В.С. Средневековая культура Тохаристана. В свете раскопок в Вахшской долине. М.: Наука, 1985. 282 с.
- Личный архив Н.О.Турсунова. Записи полевых исследований. Т. XXXII.
- Луғатномаи Деххудо, чилди ҳафтум. Техрон: Муассисии интишорот ва чопи До-нишгоҳи Техрон, 1373 х [1953]. С. 9387.
- Лыкошин Н.С. Чапулукская волость Ходжентского уезда Самаркандской области. Опыт исследования экономических и бытовых условий жизни населения // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. VIII. Самарканд, 1905. С. 3–183 с.

Массон М.Е. К истории горного дела на территории Узбекистана. Ташкент: Изд. АН УзССР, 1953. 74 с.

Мезурнова Т.И. О среднеазиатской набойке // Этнография Таджикистана / Отв. ред. Б.А. Литвинский. Душанбе: Дониш, 1985. С. 37–39.

Мирбабаев А.К. Историческое наследие Худжанда. Душанбе: Ирфон, 1995. 88 с.

Мучмал Вочидай. Матлаб-ул-улум ва маҷмаъ-ул-фунун. Калкатта: Нувал кичур, 1895. 534 с.

Назаров К.Н. Зерно и его обработка в народной технике Северного Таджикистана // Ученые записки ЛГПИ. Вып. VI. Ленинабад, 1958. С. 33–53.

Перлина М.Д. Доски-штампы ремесленников Узбекистана // Вестник Каракалпакского филиала АН Узбекской ССР. Нукус. 1975. №3(61). С. 74–81.

Персидско-русский словарь / Под редакцией Ю.А. Рубинчика. Т. I от 1 до 3. М.: Русский язык, 1985. 800 с.

Петрушевский И.П. Городская знать в государстве Хулагуидов (К истории внутреннего строя городов Ирана и сопредельных стран в эпоху монгольского владычества) // Советское востоковедение. Вып. V. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1948. С. 85–110.

Пещерева Е.М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков (по материалам 1924–1935 гг.) // С6МАЭ. Т. XVII. М.; Л., 1957. С. 22–94.

Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда. Душанбе: Дониш, 1975. 230 с.

Писарчик А.К. Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX–начале XX вв. // Среднеазиатский Этнографический сборник. Вып. 1. М.: Изд. АН СССР, 1961. Т. XXI. С. 216–298.

Пьянков И.В. Город Средней Азии Ахеменидского времени по данным античных авторов // Древний Восток. Города и торговля (III–I тыс. до н.э.). Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1973. С. 126–135.

Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. I. М.: Восточная литература, 2000. 327 с.

Рисолахо аз «Нурнома»-и шариф / Тахия ва тарҷумаи Обиди Мансур. Нов: Ориёно, 1994. 48 с.

Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. М.: Наука, 1970. 288 с.

Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX–начала XX века. Ремесленная промышленность. Ташкент: Изд-во АН Уз.ССР, 1962. 194 с.

Сухарева О.А. Набойка // Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Текстиль. Ташкент: Изд-во АН Уз.ССР, 1954. С. 43–61.

Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. I / Под ред. Н.А. Кислякова, А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1966. 377 с.

Турсонзод Х.Н.М. Таърих ва фарханги мардуми Хучанд. Пажухиши илмий-таджикотӣ перомӯни Хуросони қадим. Машҳад: Маркази Хуросоншиносӣ, бахори 1378 х.ш. [1958]. С. 153–178 (на персидском языке).

Турсунов Н.О. К истории ремесленной техники Средней Азии // Известия отд. общ. наук АН Таджикской ССР. 1969. № 4(58). С. 29–43.

Турсунов Н.О. Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (Ткацкие промыслы Ходжента и его пригородов) / Отв. ред. З.Ш. Раджабов. Душанбе: Дониш, 1974. 200 с.

Турсунов Н.О. Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII–начало XX вв. Душанбе: Ирфон, 1991. 544 с.

Турсунов Н.О. Таърихи тоҷикон. Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Чалил, 2001. 788 с.

Турсунов Н.О. Хафтхони Темурмалик. Хучанд: Хуросон, 2004. 371 с.

Фарханги забони тоҷики, ҷилди якум. Душанбе: Ирфон, 1969. 952 с.

Якубовский А.Ю. Главные вопросы изучения истории развития городов Средней Азии // Труды Таджикского филиала АН СССР. Т. XXIX. История, археология, этнография, язык и литература. Сталинабад: Изд-во Тадж. филиала АН СССР, 1951. С. 3–17.

Л.Н. Додхудоева

БОБОРАХИМ САИДОВ – МАСТЕР МЕРЦАЮЩЕЙ АЛОЧИ ИЗ КАРАТАГА

В статье приведена ранее неизвестная информация о мастере по ткани *алоча* Боборахиме Саидове из таджикского города Каратаг. Информация, предоставленная сыном ремесленника, касается жизненного пути его отца, профессиональная деятельность которого началась в период расцвета ремесла на рубеже XIX–XX веков и закончилась в связи с кризисом ткацкого промысла в середине 1930-х годов.

Городу Каратагу (тадж. Кароток) посвящено немало научных исследований. По мнению известного местного краеведа Р. Джурабоева, название Кароток можно интерпретировать как понятие, состоящее из двух слов *Карияи таг*, что означает «объединенный, единый город» (Ремесленное производство, 2019. С. 32). Изделия этого важного центра ремесел не только Гиссара, но всей Центральной Азии, славились своей добротностью, дизайном и высоким качеством в XIX–первой половине XX века.

К сожалению, о судьбе местных мастеров известно весьма мало. Известный этнолог Н.Н. Ершов в своей монографии «Каратаг и его ремесла» достаточно широко отразил развитие ткачества в этом городе, зафиксировал имена отдельных ремесленников, с которыми встречался и у которых брал интервью (Ершов, 1984). Однако подробных деталей о судьбе того или иного ткача не сохранилось.

В силу этих обстоятельств информация о мастере Боборахиме Саидове (1878–1980), которую предоставил нам его сын, известный таджикский историк и востоковед, профессор Абдукахор Саидов, представляется чрезвычайно важной. К сожалению, не сохранилось ни одной фотографии мастера. В настоящее время единственный образец ткани прославленного народного умельца хранится в музее этнографии им. М.С. Андреева Национальной академии наук Таджикистана (инв. №. 958/1).

Сведения профессора А. Саидова касаются жизненного пути отца, профессиональная деятельность которого началась в период расцвета ремесла на рубеже XIX–XX веков и закончилась в связи с его кризисом, который, по мнению Н.Н. Ершова, наступил в середине

30-х годов XX века. В годы Великой Отечественной войны промысел на некоторое время вновь возродился, а после ее окончания он полностью закончил свое существование, так как фабричная промышленность стала предлагать более разнообразный ассортимент тканей, не требующих длительного производства. В организованной ткацкой артели «Навобод» в поселке Шахринау еще некоторое время работали каратагские ткачи, другие переехали в Душанбе. Во время полевых работ Н.Н. Ершова в Каратаге (1965–1967, 1968 гг.) он встретил лишь несколько ткачей, которые выпускали уже только хлопчатобумажные ткани алоча (Ершов, 1984. С. 40). Информант Р. Джурабоев, с которым встретила этнографическая экспедиция ИИАЭ НАНТ в 2013 г., считал, что последний мастер по текстилю умер в 1970-х годах. (Ремесленное производство, 2014. С. 41).

В этот период ткачество Каратага исчезло как таковое. От той поры остался отдельный цех, который ныне не существует, но который в 1989 г. посетили члены Гиссарской этнографической экспедиции под руководством И. Мухиддинова (в ней приняли участие А. Мардонова и З.А. Широкова). К тому времени в домах у населения уже не сохранилось ни одного ткацкого станка. Отдельные образцы станков и ткачества сейчас можно увидеть лишь в музеях. В настоящее время все попытки возродить традиционное ткачество, являвшееся гордостью селения, оказываются тщетными (Ремесленное производство, 2014. С. 45).

Судьба же мастера *усто* Боборахима Саидова (род. 1878 г.) удивительным образом отражает всю историю ткачества в Каратаге, эпоху его процветания и кризиса. Семья мастера, как и основателя самого города суфия ордена Накшбандия, ишана Махмад-Ризо-Ходжа и его сподвижников-мюридов (начало XVIII в.), происходила из селения Дахбид близ Самарканда. Оттуда до Каратага вела выючная тропа, которая шла сначала по реке Зарафшан, а затем через перевал Мура в Гиссарском хребте в ущелье реки Каратаг (Успенская, 1962. С. 8).

Сам мастер Боборахим «Саидов родился за два года до присоединения города к Бухарскому ханству (1870 г.). Каратагом, в котором проживало 12 тыс. человек (сейчас население составляет 20 тыс.), управляла родовая знать. До землетрясения 1907 г., по описанию автора, опубликовавшего свои заметки под инициалами Б.Л., поселение представляло собой «жизнерадостный, красивый, утопающий в садах городок» (Б.Л., 1910. С. 18) Это был типичный среднеазиатский город, с цитаделью на горе, площадью-чорсу с базаром вокруг нее и девятнадцатью кварталами гузарами, которые имели названия согласно специализации живущих в них ремесленников. Среди таджиков,



Рис. 1. Мастерница из Каратага за ткацким ручным станком.
Фото Н.Н. Ершова. 1958 г. Этнографический архив НАНТ

которые составляли большую часть населения города и его окрестностей, проживало несколько семей евреев, индийцев, афганцев и узбеков.

В Каратаге было много мазаров, 23 мечети, школы-мактаб, духовные училища-медресе, приюты для дервишей-странников ханако, а также славившийся по всей Гиссарской долине базар, проходивший здесь два раза в неделю. В Каратаге в конце XIX в. даже существовали московские мануфактуры, которые конкурировали с местной продукцией (Ершов, 1984. С. 11, 60).

Почти все жители города занимались ремесленным производством, а небольшая их часть – сельским хозяйством, другие – и тем и другим, а потому они назывались *косим дехкон*. Всего в Каратаге существовало около тридцати видов ремесел. Гончарами (*кулолгарами*), ремесленниками по металлу (*охангар*, *рехтагар*, *мехчангар*, *кордсоз*), литейщиками (*дегрес*, *мисгар*, *заргар*), деревообделочниками (*чубтарош*, *харрот*, *дуредгар*), кожевниками (*чармгар*), пекарями, кондитерами в Каратаге были исключительно мужчины. Промыслы и ремесла в городе были развиты неравномерно: некоторые из них (ткачество и гончарство) представляли собой мануфактурное производство, поставлявшее на рынок продукцию в товарных масштабах. Другие мастера только часть своих работ выносили на рынок, а другую меняли на продукты и товар. Однако большей частью это было простое домашнее производство силами одной семьи. Особенно это

касалось прядения, обработки шёлка-сырца, шитья тюбетеек и одежды, а также вышивания и плетения узорной тесьмы.

В Каратаге, как и в других городах Гиссара, изготавливали шелковые, полушелковые, хлопчатобумажные ткани, шерстяные кошмы и сумки-хурджин, несколько сортов сукна. Вплоть до конца 1920-х годов ткачеством здесь занимались преимущественно мужчины. Одни *абрбоф* – выделявали шелковую алочу, полосатую и с рисунком *абр* (абр – тадж. «облако»), другие *корбоф*, были мастерами по изготовлению хлопчатобумажных тканей с примесью шелка. В текстильном производстве были задействованы сновальщики *кортан*, заправщики основы *гульбардор*, лошильщики *кудунгар*, красильщики *рангрез*, *кукчи*, *кабутгар*, набойщики *читгар*. Среди набойщиков были известны такие *читгары*, как Бобокалон, Усто Нур, Тагой Мурод, Нозир. Красильщики использовали горячий и холодный способ окраски, и пользовались исключительно краской индиго, доставлявшейся из Индии. Прославленным мастером в области художественного оформления тканей был мастер Рузи-таёр (Ершов, 1984. С. 76).

Уделом женщин оставалось прядение, правда, редко они занимались также ткачеством на ручных станках (рис. 1). Шелкомотание – *пиллакаши*, размотка шелковой нити с запариванием коконов в Каратаге не производили, т.к. червей здесь не разводили. Шелк поступал из Кобадияна, Самарканда, Ходжента и Ферганы. Местные женщины *ашатоугар* отваривали его в растворе поташа, ложили, а потом отдавали в окраску (Ершов, 1984. С. 52).

Российский исследователь Н.А. Маев каратагскую алочу¹ считал «изделием, которым славился весь Гиссар» (Маев, 1879. С. 191). О высоком качестве алочи свидетельствовала и ее высокая цена (Грум-Гржимайло, 1886. С. 99). Другие русские путешественники, указывая на известность гиссарской алочи, отмечали, что она самая плотная из всех шелковых тканей, которыми Бухара снабжает весь Восток. Гиссарскую шелковую алочу свивали рулоном-лула (длина 12,5 аршин²), из которого выходили один мужской халат и одно женское платье. Различные ее типы различались между собой фактурой и характером своего оформления (расцветка, ширина и расположение полос, особенные узоры и др.) (Ершов, 1980. С. 282; Иброхимов, 2013. С. 124).

Шелковая алоча была двух видов: одноцветная и полосатая *хосаг*. Если первые сорта алочи изготавливались издавна, то ткань с абровым

¹ Алоча – шелковая или полушелковая полосатая ткань персидского изделия; рус. также пестрядь (*Прим. ред.*).

² 1 аршин равен 0,7112 м.

рисунком – *аурмони* – стали производить позже. Одни считают, что ее изготовлением занялся кокандский мастер Мулло Хошим, прозванный Ходжи Уроком, другие полагают, что первым изготовителем абровой алочи был местный ткач Одина-бойбача. Его искусство перевязки основы перед крашением и переняли каратагские ткачи (Ершов, 1984. С. 60).

Важно, что в Каратаге не только изготавливали традиционный текстиль, но и занимались дизайном тканей, что позволяло начинающему ткачу приобретать опыт и вводить самобытные, привлекательные своей новизной черты. Местные мастера черпали свое вдохновение из окружающей природы и творчески перерабатывали орнаментальные мотивы, среди которых были *абр* (облако), *мортоб* (свернувшаяся клубком змея), *дойрагул* (круглый цветок), *мехроб* (михраб), *кушмехроб* (двойная арка), *чорхишт* (четыре кирпичика), *панджа* (пятерня) и др. (Ершов, 1984. С. 60, рис.10; Емельяненко, 2018. С. 58).

Каратагский горизонтальный ножной станок – *дукони бофандаги* – отличался от станков Дарваза и Каратегина своей массивностью, солидной конструкцией (рис. 2). Ткач сидел на доске *шиштахта*, положенной на землю, спустив ноги в яму – *чахчаи* дукон, в которой помещены педали-*пошвол*, поднимающие и опускающие ремизы. Станок делался из грушевого, тутового или орехового дерева. Для наглядного представления процесса тканья приводим фотографию ткача из Худжанда, которой мы располагаем (рис. 2) за неимением визуального образа каратагского ремесленника (рис. 3).

Мастер Боборахим Саидов был свидетелем как расцвета ткацкого искусства в Каратаге, так и его заката. Он родился 1 мая 1878 г. в семье ремесленника Мирзосаида, которого называли *Мирзосаиди абрбанд*, т.к. он обрел славу, благодаря своим изделиям с рисунком облака абр. Известно, что в Каратаге до советского времени насчитывалось до 3000 станков. Отдельные предприниматели-*устокоры* имели до 60-ти станков, на которых работали наемные рабочие-халифа.

Скорее всего отец Боборахима Саидова был одним из *устокоров* Каратага, так как владел многими ткацкими станками. Его продукция имела большой спрос не только в Гиссарской долине и его окрестностях, но и в Самарканде и Бухаре. Богатые люди, даже беки Гиссара, покупали его ткани на протяжении многих десятилетий и шили себе из них праздничную и дорожную одежду. В то время в Каратаге было 200 торговых рядов, один из которых назывался «ряд абрбандов», где специально продавали ткани с рисунком *абр*.

Местный рисунок облака *абр* имел мужские и женские типы в зависимости от дизайна. Выделывали в Каратаге в основном чисто шел-



Рис. 2. Ткацкий станок XIX в. в музее г. Каратаг.
Фото Л. Додхудоевой. 2013 г.

ковые (с серебряной нитью или без нее), полушелковые, материи, сырье для которых поставляли из Кабодианского бекства на юге, а также хлопчатобумажные ткани. Шелковой алоче (с рисунком абр или полосатой-хосаги), не было равных по плотности и добротности среди всех шелковых тканей Бухары, которая снабжала ею весь Восток. Интересно замечание известного исследователя О.А. Сухаревой о том, что хлопчатобумажная, полушелковая и шелковая алоча («пестрая») была широко распространена и имела множество видов дизайна. В Самарканде «производство ее находилось в руках таджиков, и было распространено всюду, где проживало таджикское население...» (Сухарева, 1984. С. 60).

Абровые ткани орнаментировались таким образом, что узор наносился на нити перед тканьем путем последовательного резервирования и окраски фрагментов узора. Эти стилизованные растительные и зооморфные мотивы, а также геометрические орнаменты традиционно рассматривались как обереги, пожелания счастья и благополучия.



Рис.3. Худжандский мастер за станком. Фото В.В. Кузина.1954 г.
Этнографический архив НАНТ

Такие ткани не только получили массовое распространение в одежде и предметах быта народов Центральной Азии, но и стали одним из узнаваемых символов и трансляторов образа региона во внешнем мире (Емельяненко, 2018. С. 58). В тканях *абра* Худжанда преобладают красные тона, в палитре красок Самарканда – жёлтый тон, по которому нанесены чёрные, красные и зелёные узоры, а в тканях Каратага – бордовые, зелёные, фиолетовые и синие тона, тогда, как в Бухаре, использовали три основных цвета: бордовый, жёлтый, розовый (Хакимова, 2014. С. 204).

Когда мастер Боборахим Саидов приступил к изготовлению текстиля, в Каратаге уже сформировалась технология изготовления узорчатой алочи, и он в своей работе следовал местным сложившимся текстильным традициям. К этому времени он прошел традиционное обучение по системе *усто* – *шогирд* (учитель – ученик), которая являлась основой обучения в таджикском ремесленном производстве. В свое время его отец отдал сына в качестве подмастерья к *усто*, который занимался плетением ткани с рисунком абр. Именно у него юный Боборахим научился всем тонкостям своей будущей профессии. К 1916–17 годам он стал настоящим мастером и возил свою продукцию с дизайном абр вместе с другими купцами в Самарканд и Бухару.

После свержения Бухарского эмирата в стране началось басмаческое движение, которое охватило большую территорию. Каратаг был освобождён от басмачей 21 февраля 1921 г. Город стал одним из административных центров Восточной Бухары. Многие жители, в том числе и Боборахим Саидов, вступили в члены новых организаций Советского Союза. В архиве музея Каратагского кишлачного совета, среди документов заместителя председателя местного революционного комитета Хикматулло Максудова (1903–1967) имеется акт от 15 мая 1925 г., где в числе «добровольцев Красных солдат» указано и имя Боборахима Саидова. Таким образом, будучи уже зрелым человеком, он стал активным участником борьбы против басмачества.

В 1931 г. Боборахим Саидов по заданию правительства отправляется в Файзабадский, а затем в Раштский (Гармский) районы, где активно участвует в борьбе против басмачества за установление советской власти. В 1933 г., согласно решению Советской Социалистической Республики Таджикистан о переселении горцев в Вахшскую долину, Боборахим переезжает на юг страны в Хатлонскую область, где продолжал трудиться уже в области развития орошения в регионе.

Вскоре начался кризис в ткацком производстве Каратага, но в конце 1950-х – начале 1960-х годов в СССР были предприняты попытки

вновь возродить народное творчество. В результате реорганизации художественные промыслы были преобразованы в артели и стали работать в подчинении разных ведомств. В древнем городе была образована артель «Навобод», работники которой уже утратили интерес к традиционному ремеслу, т.к. у них изъяли станки, а сами они были обвинены в частном производстве текстиля, который якобы шел на продажу в личных целях. В эту эпоху кустарный промысел уже не мог обеспечить мастерам необходимого заработка, поскольку широкий ассортимент фабричной продукции стал доступным для местного населения.

Интерес к алоче Каратага вновь возник во время официального визита короля Афганистана Мухаммада Захиршаха в Таджикистан в 1957 г. Власти республики пожелали преподнести этому высокому гостю ценный сувенир, созданный таджикскими мастерами. Выбор пал на Боборахима Саидова. Его командировали в Каратаг, чтобы он изготовил несколько отрезов подобной ткани. В течении двух-трёх месяцев он неустанно трудился и выполнил поручение правительства, но уже не из шелка, которого не было, а из хлопчатобумажного материала. Один отрез своей алочи он оставил себе.

В 1989 г. Отдел этнографии ИИЭА организовал экспедицию в Вахшскую долину. Ее сотрудники, узнав о мастерстве Боборахима Саидова, побывали у него дома и расспросили о технологии изготовления традиционной таджикской ткани. В ходе беседы мастер рассказал о поручении Правительства Таджикистана и показал отрез хлопчатобумажной абровой ткани, который находился у него дома (рис. 4). Члены экспедиции предложили мастеру представить этот редкий экземпляр в экспозиции музея этнографии им. М.С. Андреева Национальной академии наук Таджикистана. В результате переговоров было достигнуто соглашение, согласно которому усто отдал свою абровую ткань для экспозиции в музее, получив взамен два отреза шелкового *иката* (атласа), который в тот период был в дефиците. Так один из образцов ткачества мастера оказался в Этнографическом музее им. М.С. Андреева НАНТ.

Ткань Боборахима Саидова по своему дизайну и колориту весьма интересна. Для своего изделия усто использовал и розовый цвет, который был больше характерен для старинных тканей абра и традиционной вышивки таджиков. Такая колористика в советское время уже утратила своё прежнее значение, сыграв, однако, большую роль в сложении народного искусства (Юнусова, 1981. С. 82).

В системе древних религиозных представлений может быть трак-

тована и символика древа жизни, воспроизведенного Боборахимом Саидовым, в облаке-абр. Растения, как одно из творений Ахурамазды, почитались иранскими народами наравне с другими его священными творениями. Дерево в зороастризме воспринималось как живое существо, наделенное душой. Оно выступало в качестве тотема, рассматривалось как носитель оплодотворяющей силы природы. Согласно положениям зороастризма, в дереве находилось божество огня Агни (Атар), «словно зародыш, прекрасно помещенный в беременных женах» (Литвинский, 1981. С. 106).



**Рис. 4. Образец алочи
Боборахима Саидова.
Фото Б. Мухтарова. 2023 г.
Этнографический музей НАНТ**

К лучшим изображениям древа жизни в текстильном искусстве Таджикистана принадлежит именно этот орнамент абровой ткани, выполненный мастером Боборахимом Саидовым из Каратага в середине XX в. В этом красочном образце прослеживается отказ от точного изображения дерева, но на его основе воспроизведен рисунок семантического значения, который становится образом космической мощи, оплодотворяющих сил природы. О символе божества Агни, укрытом среди стволов в пышной кроне, в изделии мастера словно напоминают светящиеся внутри дерева огненные вспышки и исходящие от него красочные блики, охватывающие его кольцом и повторяющие его силуэт (Додхудоева, 2023. С. 108).

Таким образом, Боборахим Саидов во многом сохранил образно-выразительные средства, возможности традиционного художественного языка, колорита, композиции, линейного и ритмического строя ткацкого производства Каратага. Одновременно мастер преобразил канонические основы богатейшего источника художественных образов и форм таджикской этнокультуры, каким являлось ткачество этого славного города мастеров.

Библиография

- Б.Л. Очерки Гиссарского края. Течение р. Варзоб // Туркестанские ведомости. 1910, № 223. С. 18–30.
- Додхудоева Л. Наследие Тахти-Сангина и современная культура Таджикистана / Ред. Н.К. Убайдулло. Душанбе: Дониш, 2023. 194 с.
- Грум-Гржимайло Г.Е. Очерк Припамирских стран // Известия Императорского русского географического общества. XXII. 1886. С. 98–124.
- Емельяненко Т.Г. Абровые ткани как визуальный символ этнической идентичности народов Средней Азии: история и современность // Орнаментальные ритмы Евразии. Знаки. Символы. Смыслы. М.: 6/и, 2018. С. 56–60.
- Ершов Н.Н. Гиссарская алача. Памяти А.А. Семенова. Душанбе: Дониш, 1980. С. 277–286.
- Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла (Историко-этнографический очерк) / Отв. ред. А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1984. 120 с.
- Иброхимов М.Ф. Текстильные промыслы таджикского народа в конце XIX – начале XX вв. Душанбе: Дониш, 2013. 192 с.
- Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. (История и культура). М.: Наука, 1981. С. 90–121.
- Логофет Д.Н. Бухарское ханство под русским протекторатом. СПб.: 6/и, 1911. Т. 2. 357 с.
- Маев Н.А. Очерки Гиссарского края // Материалы для статистики Туркестанского края: Ежегодник. СПб.: 6/и, 1879. Вып. 5. С. 188–191.
- Ремесленное производство Таджикистана (по материалам полевых исследований 2013–2017 гг.) / Общ. ред. Н.К. Убайдуллоев; ред. Л. Додхудоева; Авторы-составители: Л. Додхудоева, З. Юсуфбекова, М. Шовалиева. Душанбе: Дониш, 2019. 194 с.
- Сухарева О.А. О ткацких ремеслах в Самарканде // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе: Дониш, 1981. С. 25–37.
- Таджикистан. Полевые этнографические исследования 2013 г. / Ред. Л. Додхудоева. Авторы-составители: Л. Додхудоева, З. Юсуфбекова, М. Шовалиева, Н. Васитова. Душанбе: Дониш, 2014. 194 с.
- Успенская Л.В. Говоры таджиков Гиссарского района. Душанбе: Дониш, 1962 [Труды АН Таджикской ССР Институт языка и литературы. Т. 15]. 115 с.
- Хакимова Н.А. Цветовая гамма тканей абра Худжанда XIX–XX веков // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. 2014, № 3 (59). С. 198–204.
- Юнусова Н.З. Художественные ткани // Белинская Н.А., Рузиев М.А., Юнусова Н.З. По законам красоты: (Очерки декор, искусства Таджикистана) / Отв. ред. Н.Х. Нурджанов. Душанбе: Дониш, 1981. С. 78–104.

Л.Р. Додыхудоева

КАЛЕНДАРНЫЕ ДАТЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ПРИЕМЫ ИХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ В ГОРНО-БАДАХШАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Статья посвящена этнолингвистическому анализу приемов определения календарных дат ираноязычных народов Таджикистана и сопредельных территорий. Выявлены закономерности и способы вычисления сезонов по солнечному календарю (*исоби шамсӣ*) и по традиционному календарю «солнце в человеке» (*ҳисоби мард*). Рассмотрены специальные отметки положения солнца на горном рельефе (горные вершины, камни) и солнечных лучей внутри традиционного памирского дома.

В народном календаре Таджикистана представлены различные системы счисления времени, с которыми связаны разнообразные обряды. В настоящей статье выявляются закономерности и особенности вычисления солнечного года, определения знаменательных календарных дат и дневного движения солнца в зимне-весенний сезон. Предметом изучения является лексика, слова и выражения, при помощи которых описываются перемещение солнца на небосводе и приемы отслеживания хода времени и календарных дат.

Представления о закономерности течения времени у ираноязычных народов, населяющих ГБАО Таджикистана, основываются на расчете движения солнца по распространенному на Востоке солнечному календарю (т. *исоби шамсӣ*¹), когда год начинается с месяца *амал* (*ҳамал*), и по региональному земледельческому календарю, основанному на счете по телу человека (т. *ҳисоби мард*) (Андреев, 1953. С. 153). Эта форма календарной системы, о которой еще помнят и отчасти используют старшие поколения горцев, называется *чилла шуморӣ* (счет года по сорокодневьям). В соответствии с этой системой счета год состоит из сочетаний определенного количества сорокодневных периодов «чилла» (букв. сорок дней). Год начинается с *чиллаи калон* (большая

¹ Таджикский текст приводится в официальной графике Республики Таджикистан на кириллице, данные таджикских диалектов и памирских языков в латинской транскрипции.

чилла, начинается в день зимнего солнцестояния 21 декабря). Затем следует *чиллаи хурд* (малая чилла), протяженностью в двадцать дней и т.д. На этой основе выделяются сезоны года, зима, весна, лето и осень (Aminov, Niyozova, Kholmurodov, 2017. С. 113).

С древних времен хозяйственная деятельность человека на Западном Памире отражает специфику местных природно-климатических условий региона и его географических условий, где рельеф, растительность, почвы и климат подчинены вертикальной зональности, и именно с ней связаны традиционные особенности хозяйства населения. Основа такого хозяйства – земледелие высокогорного типа, базирующееся на искусственном орошении, выгоне скота на высокогорные пастбища в весенне-летний сезон, на особенностях структуры почвы, уклона полей, способов орошения и специфики возделываемых культур, а также на местных традициях (Мухиддинов, 1975. С. 111; Моногарова, Каландаров, Терехов, 2011).

С той же спецификой в условиях изолированности региона было связано вычисление календарных дат, начала сезонов. Еще в начале XX в. в историческом Бадахшане, в провинции Бадахшан, на северо-востоке Афганистана, и в ГБАО, на юго-востоке Республики Таджикистан, счет времени в году производился по солнцу и был тесно связан с сельскохозяйственным календарем. Так, по народному счету и фенологическим приметам весенний праздник Навруз в разных горных долинах нередко приходился на разные временные периоды. По местному календарю в Хуфе Новый год наступал раньше, чем в нижних долинах (Андреев, 1953. С. 167, 159; Мухиддинов, 1989. С. 31–33; Назарова, 2022).

Сада

Если обратиться к описанию времени проведения праздника Сада в культуре ираноязычных народов (Taqizadeh, 1938; Бертельс, 1953. С. 33–42; Додыхудоева, Юсуфбекова, Шовалиева, 2020. С. 5–7), то он увязывается с разными датами.

В 2008 г. этот праздник внесен в список национальных сокровищ Ирана. При этом он широко проводился и проводится у зороастрийцев Ирана. В городе Йезд, одном из центров проживания зороастрийцев, его проводят непосредственно в известной зороастрийской святыне Чак-чак. Кроме того, он популярен в ряде сельских районов Хорасана (см. подробнее: Borjjan, 2015). В Таджикистане праздник официально утвержден и проводится с 2017 г. в день конца зимы.

По предложению Ирана и Таджикистана с 2023 г. праздник Сада занял почетное место в Списке нематериального культурного наследия ЮНЕСКО (на 18-й сессии Межправительственного комитета по охране нематериального культурного наследия, которая проходила в Касане, Ботсвана, 4–9 декабря 2023) (Sadeh/Sada celebration, 2023).

По данным М. Бойс праздник Сада, который приходится на ноябрь/декабрь, не только имеет дозорастрийское происхождение, но может восходить к протоиндоевропейскому периоду. Ведь это большой праздник под открытым небом, который широко отмечают многие индоевропейские народы с целью укрепления зимой небесного огня, солнца, в период его ослабления и упадка (Boyce, 1976; 1982. С. 24–25). С.Х. Такизаде считает, что праздник Сада (*Jashn-e Sadeh*), имеющий древнее происхождение, буквально сохранил значение, связанное с его первоначальным названием и местом в счете. Он был назван «сотый», так как изначально празднование приходилось на сотый день зимы у зороастрийцев, которая составляет пять месяцев, с начала Абана до конца Спандармада. Праздник проводили в первый день последней трети зимы, что первоначально соответствовало 20 января (по новому стилю), и что является первым днем второго месяца астрономической зимы (Водолей) и началом наиболее суровой части холодного сезона в Иране. В пехлевийском комментарии к Вендидаду (1, 4) говорится, что месяц Вохуман (*vihêjakik*) является сезоном самых суровых холодов, сердцем зимы (Taqizadeh, 1938). Арабизованное название праздника – *Leylat al-Sadaq* – сороковая ночь (трехмесячной) зимы, упомянуто у Замахшари. Этот день называют также *Leylat al-woqûd* ‘ночь горения [костров]’.

Е.Э. Бертельс замечает, что праздник этот отмечал «рождение» солнца, поворот к весне» и потому время проведения праздника должно было приходиться на день зимнего солнцестояния (Бертельс, 1988. С. 305). Развивая эту мысль, С. Кристофоретти соотносит первоначальный срок праздника, который в результате последовательных календарных реформ мог сместиться на конец января и отмечает существование двух традиций: западной, которая отождествляет Сада с Лейлат ал-милад, отмечаемым как праздник огня 6 января (христианский праздник Богоявление), и восточной (Газнавидской) традиции, которая помещает Сада в день Абан (10-й день) месяца Бахман (Krasnovolska, 2009; см. также: Бертельс, 1953. С. 35)².

² Нам приходилось бывать в 2015–2018 гг. в Культурном представительстве Ирана в Москве на празднованиях Шаби ялда (*Shab-e yalda*), что проводилось накануне зимнего солнцестояния, в честь самой длинной ночи года. При этом принято угощать друг

О широком праздновании «ночи зажжения огней» при Мардавидже ибн Зияри (X в., из династии Зияридов, правивших на южном берегу Каспийского моря) упоминает Ибн Мискавайх. Он говорит о «грандиозной организации праздника», о которой «никто до того времени даже и не помышлял», и о том, что оно было «устроено в неслыханных по тому времени масштабах» (Бертельс, 1988. С. 302–304).

О Сада как провозвестнике весны, когда «на вершинах гор зажигали огромные костры: при помощи такого магического действия человек старался помочь рождению солнца» – говорится в классической персидской поэзии (Бертельс, 1960, С. 199). Особенно красочны эти описания у придворных поэтов Газневидов – Унсури, Фаррохи (Систани) и Манучехри (Бертельс, 1953. С. 33–42; 1960. С. 327–329; 1988. С. 306–308; Занд, 1963).

В касыде³ Унсури, который служил при дворе еще при жизни Махмуда Газневи, запретившего со временем проведение Сада, упомянуто проведение Сада и разжигание костров, преобразующих природу, именно в период бахмана. Поэт называет праздник «украшением бахмана»:

Сада праздник именитых царей...

Земля сегодня ночью, ты сказал бы, – гора Тур⁴,

Так как появилось на ней сияние небесного света.

Если это день, не нужно называть его ночью,

Если же ночь стала днем, то что ж, в добрый час (*ruzgārast*)! ...

Если месяц бахман относится к зимнему времени (*az asli zimistān ast bahman*),

То почему же весь мир сегодня ночью словно заросли тюльпанов (*lālezār*)?

(перевод Е.Э. Бертельса: 1960. С. 238)

Фаррохи, который написал касыду уже при следующем правителе, Мас'уде, использует в своей касыде образ гонца – олицетворение Сада, – несущего правителю весть, объявление о наступлении через 50 дней Навруза:

Ради поздравления с праздником Нового дня явился к шаху

друга горячей похлебкой-*аш*, орехами и фруктами, особенно красного цвета (гранат), что символизирует сияние света огня. В ознаменование праздника были разведены костры и молодые люди азартно перепрыгивали через огонь, чтобы очиститься от грехов.

³ Касыда (от араб. касада – преследовать цель), жанр поэзии в литературах Ближнего и Среднего Востока, а также Юго-Восточной Азии.

⁴ Гора Синай, где Моисей получил послание при посредстве горящего тернового куста (Коран, 7:139).

Благословенный Сада – десятый день месяца бахман.
Неся весть о Наурузе к эмиру, красавец
360 суток скакал верхом по дороге.
Что за весть он принес? Принес он весть о том, что через 50 дней
Покажет свой лик Науруз и соберет [свое] войско на смотр.
Перевод М.Л. Рейснер (Ардашникова, Рейснер, 2010. С. 85)

К описанию Сада, пламени огромных костров и пиршеств, обращается Манучехри (Бертельс, 1988. С. 310–313; 1960. С. 352–353, 364).

О Сада и его проведении упоминает Абу-л-Фазл Бейхаки в своей «Истории Мас'уда», посвященной правлению Мас'уда Газневи (XI в.). В приводимом ниже отрывке речь идет о праздновании 1035 г. (Бейхаки, 1962. С. 443–444):

Была близка Сада. Султанских мулов и принадлежавших войску погнали в степь и начали свозить гребенщик⁵, чтобы справить Саду, а после нее выступить в поход. Навезли гребенщика. В поле, где был большой арык, навалили огромную грудку снега, так что она подымалась выше стен какой-нибудь крепости. Соорудили деревянные палатки, очень высокие, и набили их гребенщиком и еще собрали гребенщика, так что было его очень много, и он превышал вершину высокого холма. Добыли орлов множество и голубей и всего, что положено из украшений в эту ночь. <...> Наступила Сада. Сначала эмир сел на том берегу арыка, где натянули навес. Явились недимы⁶ и мутрибы⁷, подожгли дрова. Впоследствии я слышал, что зарево огня видели на [расстоянии] около десяти фарсангов⁸. ...и была такая Сада, что я другой такой не видывал (пер. А.К. Арендса).

Память о 150-дневной зиме, разделенной праздником Сада на части (100 и 50 дней) отражена в персидских поговорках, напр.: *sad be Sadeh, panjāh be Nowruz* (Сто [дней осталось] до Сада, [еще] пятьдесят до Навруза) (по: Krasnovolska, 2009). Причем в районе Хура (Иран) жители считают ход времени следующим образом: перс. *panjāh-o-panj ruz be Nowruz o sad be nāla* (Пятьдесят пять дней до Навруза и сто дней до сбора урожая зерновых) (Borjān, 2015).

Этот праздник был известен как Хут (знак зодиака Рыбы) у таджиков Вахио-Боло (ныне долина Рашт). Здесь по ряду данных он при-

⁵ Синонимы – тамариск, тамрикс, гребенчук (лат. *Tāmarix*) – небольшие деревья и кустарники.

⁶ Недим – придворная должность, участник учёных бесед у шаха

⁷ Мутриб – музыкант и певец

⁸ Фарсанг (фарсах) – единица измерения расстояния, равная приблизительно 6 км

ходил на 28 февраля и его отмечали приготовлением обильного угощения, разжиганием костра и исполнением у костра фольклорных произведений, связанных с праздником (Рахимов, 1957а; 1957б; 1958. С. 48–49). М.С. Андреев также указывает, что у горных таджиков Хут считается месяцем, когда в природе совершается переход к весне, и в подтверждение этого приводит поговорку: «Если Хут начнет делать свое дело, то посадит старуху (т.е. зиму) в ящик» (*Агар хут хути кунад кампира дар кути кунад*) (Андреев, 1925. С. 175). Ср.: Н.А. Кисляков отмечает для Язгуляма, что «для сельского хозяйства не меньшее значение, чем день весеннего равноденствия, имел момент наступления последнего месяца старинного года – хута», который отмечает «следы празднования наступления месяца Хут» (Кисляков, 1960. С. 113).

В Шугнани и Рушани примерно в начале февраля отмечали дату начала – «счета (по ходу солнца в теле) человека» (т. *ҳисоби мард*). После зимней чиллы, которая «кончается 12 дальва (начало февраля) ... следует счет на части тела» (Андреев, 1953. С. 153, 155), т.бад. *sob dar mard*, ш. *xīr pi čor* '(вступление) солнца в (счет) человека', букв. 'солнце в человеке'⁹.

Еще в середине XX в. в конце января – начале февраля (примерно за 40–50 дней до Навруза) в Рушани и Шугнани на Пяндже отмечали праздник конца холодов, преддверия весны, при этом было принято разжигать костры и проводить церемонию *alowparak*, когда через огонь перепрыгивали со словами: «Возьми мою бледность (букв. желтизну), и дай мне свою румянность (букв. красноту)». До сих пор в высокогорной Баджувской долине сохранился обычай, по которому, чтобы отвлечь беду, люди прыгают через костер и бросают в огонь локуток одежды, приговаривая: «Пусть минует беда!». Ср. обряд, который проводился в Таджикистане и в Иране, в последнюю среду перед Наврузом (т. *чоршанбаи охирон*, перс. *čāršanbe suri*). Тот же обычай зафиксирован в Таджикистане М.С. Андреевым в последнюю среду месяца сафар, считавшегося несчастливым, т.кар., т.матч. *čoršambai oxirun*, т.бух. *čoršamba suruk*. Прыгая, приговаривали: «Алас! алас! Избавление от всяких несчастий!» (Андреев, 1928).

Как кажется, сегодня этот древний обычай, связанный с разжиганием костра и огнем, сохранился в некоторых местах Рушани и Шугнана. В настоящее время эта традиция возрождается в Таджикистане повсеместно в связи с ритуалами проведения Сада (см., например, рис. 1).

“До середины прошлого века, – пишет Н. Шакармамадов, – Навруз

⁹ Ср.: «название праздника зимнего солнцестояния» (Курбанов, 2025).



Рис. 1. Аловпарак. Очищение огнем – прыжки через костер. Праздник Сада в посольстве Таджикистана в ФРГ, г. Берлин (по: Праздник Сада)

в Бадахшане отмечали в три этапа, определяя эти дни по восходу и заходу солнца, его отражении на метках на ландшафте и внутри памирского дома-*чид*. Считалось, когда луч солнца падает на главный столб дома, наступает календарный период «солнце в человеке» (ш. *xīr pi čor*, т. *офтоб дар мард*). В это время начиналась подготовка к Наврузу (Шакармадов, 2001. С. 75–78).

Кисляков отмечает, что одним из главных в Язгуляме старики называли праздник иранского нового года, падающий на день весеннего равноденствия (*науруз, ғырауаш*). Чисто земледельческими являются праздники, связанные с первым поливом полей (т. *сабзават*, язг. *sauzabus*), а также первый день пахоты (Кисляков, 1948. С. 368–369).

Ср. также название в Язгуляме праздника, который служит водоразделом между сезонами, который связан с предновогодним периодом – язг. *ўǰrawaš* (Андреев, 1958. С. 330–331; Рахимов, 2012. С. 107–108, 109–125, особ. 124), наступлением весны или непосредственно увязывается с Наврузом (Kassam, Bulbulshoev, Ruelle, 2011. С. 155).

При этом полевые опросы жителей Язгулема, сделанные в 2023–2024 гг. (см.: Гуломшоев и др., 2024. С. 21), отсылают к переходу от зимнего периода к весеннему: «Похоже, что Граваш (в Язгулеме), Хирпчор (в Шугнани) и Сада (в других областях Таджикистана) представляют собой варианты одного и того же праздника» (Гуломшоев и др., 2024. С. 20–21) (Рис. 2).

В зависимости от положения в долине, в Рушане отмечали праздник, после которого приступали к пахоте (р. *ўatund* ‘название праздника, после которого приступали к пахоте’ – Курбанов, 2025). В Хуфе этот праздник назывался *ǰāǰ ded* букв. ‘проведение борозды (на пашне)’, ср. х. *ўitundinc* ‘название месяца’ (Андреев, 1958. С. 60). В Рошорве, Бартанг, он известен как *Хьучзивест* или *Раждъед*, ср. таджикское *Ќуфтбаророн* (рис. 3а, 3б).

Навруз

М.С. Андреев задал основы описания Навруза – этого важного для таджикского народа праздника обновления и начала сельскохо-



Рис. 2. Народный календарь Западного Памира
(по: Kassam, Bulbulshoev, Ruelle, 2011)

зяйственных работ – и приемы определения календарных дат в Бадахшане. Он зафиксировал, что в то время дата определялась для каждого селения отдельно на месте особым лицом ведущим счет (*хисобдон*) или религиозным служителем (*халифа*). Для этого во многих селениях существовали специальные знаки на приметных точках рельефа и дополнительно рассчитывался угол падения солнечного луча внутрь дома. О наличии в Хуфе таких приемов календарного счета упоминает Андреев (1958. С. 162–164; Писарчик, 1958; см. также: Андреев, 2024). Сходные способы определения на местном рельефе дат зимнего и летнего солнцестояния М.С. Андреев отмечает и для долины Панджшер в Афганистане. В дополнение он приводит рассуждения приехавшего в



**Рис. 3а. Кормление быков перед началом пахоты.
Фото Зафара Холмамада. 2023 г. (по: Аз Рузгори Бартанг...)**



**Рис. 3б. Начало пахоты.
Фото Зафара Холмамада. 2023 г. (по: Аз Рузгори Бартанг...)**

город Ташкент горного таджика о сложности определения на равнине точного времени календарных дат (Андреев, 1927. С. 66–67).

В ряде селений ГБАО даты наступления значимых сезонов и календарных дат рассчитывали пиры или халифа. Считается, что начало такому вычислению положил известный поэт и мыслитель Насир-и Хусрав (см. упоминание такого способа определения дня равноденствия: Мухиддинов, 1975. С. 72). О сходном способе определения дня Навруза для долины Санглич в Афганистане сообщает и Шодихон Юсуфбеков (ПМА 1996 г.). Момент наступления Нового Года определяли по времени рассвета и заката, по углу падения солнечного луча на местные вершины, скалы или камни в момент восхода солнца и при его заходе в предыдущий день. Эти сведения были подтверждены и в ходе нашей полевой работы в той же долине во втором десятилетии XXI в.

О применении сходных приемов ориентации по солнцу в повседневной жизни говорит определение ориентиров в долине по солнцу, деление дня на части (восход, заход, полдень, пр.), например, обычай, на помочи останавливать работу точно в полдень.

1. Календарные знаки на приметных точках рельефа

Знаменательные даты и время в целом определяли по месту восхода и захода солнца в определенное время года. Население горных долин устанавливало метки на линии горизонта, вершинах гор, отмечая их соположение и фиксируя положение солнца в особые дни.

В горных районах Припамирья существует предание, что в древние времена люди верили, что солнце не взойдет, если на рассвете не обойти селение с особым камнем на плечах, который называли «камнем дня» (т. *санги рӯз*), который следовало пронести по селению, чтобы наступил восход солнца:

...в некоем горном селении каждую полночь было принято, чтобы юноша относил большой камень в определенное место и снова возвращал его в селение и оставлял перед двором того соседа, очередь которого совершать то же действие наступала завтра. Жители селения [верили, что] если бы они не осуществляли эту работу, день бы не наступил. Именно поэтому тот камень называли «камнем дня» (*дар як деҳаи куҳистон ҳар нимашиаб ҷавонеро лозим буд санги калонеро бардошта то як ҷои муайяне мебурд ва боз ба деҳа меоварду дар назди ҳавлии ҳамсоя, ки фардо навбати иҷрои ин амал ба дӯшаи буд, мегузошт. Агар мардуми деҳа ин корро ба анҷом намерасониданд, рӯз намеомад. Барои ҳамин он сангро «санги рӯз» мегуфтанд*) (Санги рӯз).

Для определения особых дат в ряде селений существовали специ-

альные метки на местности и/или особые устройства из камней. Так, знаком для определения Навруза служил камень, известный как «знак месяца Хамаль»: т.бад. *sang-i oftobbin* (камень, (при помощи которого можно) видеть (восход) солнца), т.вах. *sang-i nişon-i amal*, вах. *amalyār* (камень, знак (месяца) Хамаль). С его помощью можно было определить наступление Нового года, вступление Солнца в созвездие Овна. Он же служил для определения времени осеннего равноденствия или дней летнего и зимнего солнцестояний.

О наличии в Хуфе таких приемов календарного счета упоминает М.С. Андреев: движение солнца по долине и падение тени на приметные места служит хуфцам для определения наступления того или иного периода календарного счета. Так, в Хуфе для определения календарной даты служит тень солнца на рассвете, отбрасываемая пиком «Цирув» (свеча) (Чирок), находящимся на западном крыже, окаймляющем долину. При заходе солнца эта тень отражается на склоне, окаймляющем долину с другой стороны. В зависимости от времени года, тень пика перемещается по долине и служит указателем для определения периодов времени. «Вот когда она падает вон на тот камень, мы знаем, что наступил пятнадцатидневный период “сердце” в нашем счете на части тела». «А потом, через полгода, мы видим снова, как та же тень при движении в обратную сторону опять падает на тот же камень, и знаем, что снова наступил период “сердце” при обратном счете», – говорят хуфцы». И это главный хуфский календарь (Андреев, 1953. С. 162–163). Изображение метки (крест) и тени, отбрасываемой пиком Цирув, расположенным в западной части долины, служили хронометром и основными индикаторами определения календарных дат (см. рис. 4а, 4б) (Андреев, 1953. Рис. 20, 21).

Все периоды традиционного календаря закреплены в народной памяти. Особо можно отметить счет на части тела, в котором 3 дня, известные как *кордафсон* (*рон*) – бедро, в Хуфе связаны с Новым годом (*Наврузи олам*) (который в нижних долинах празднуется при вступлении солнца в знак «сердца»), а 3 дня, известные как *нохун* (ногти ноги), обозначаются как положение, когда «солнце дошло до ростка» (*афтоб ба ниҳол расид*) (Андреев, 1953. С. 159, 158).

Устройства из камня, работающие по принципу теодолита, были известны и в Ишкашине и Вахане. Такой камень с отверстием посередине, до сих пор существует в кишлаке Ямг (Вранг) в Вахане, где он был установлен известным просветителем Мубораккадамом Вахони (1843–1910). Наследники усадьбы и сведущие лица продолжают вести там наблюдения в период приближения Навруза, примерно с 18 по 21



Рис. 4а. Горный пик Чирок на горе Чирок-тах в юго-западной части долины Хуф (по: Андреев, 1953. С. 162)

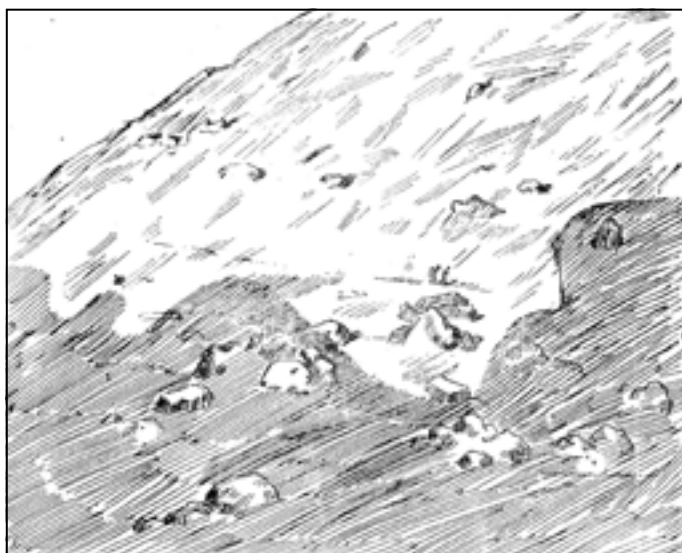


Рис. 4б. Тень пика Чирок, падающая на противоположную сторону долины (по: Андреев, 1953. С. 163)



Рис. 5. Камень, по которому определяли день равноденствия в селе Ямг, Вахан. (по: Масум, 2017)

марта (рис. 5).

Подобное сооружение есть и в селе Рын Ишкашимского района. По сведениям И.М. Мухиддинова, «время наступления Навруза определялось по движению солнца относительно двух пиков, имевших округлую форму. На восходе солнца лучи наблюдались на востоке, на вершинах горы Бахшга, а на закате свет солнца наблюдался на западе, на пике Нейтсим» (Мухиддинов, 1989. С. 137).

Вот что сообщают об этом же М.С. Андреев и А.А. Половцев для села Рын в Ишкашине: дата праздника определяется либо по восходу солнца над летовкой Бахшгах (*Skavruz* или *Baxšga*), либо по месту попадания солнечного луча, проходящего через потолочное отверстие в доме, на специальную метку на одном из столбов (т. *oftob-nyšon* (Андреев, Половцев, 1911. С. 27), ишк. *oftob-nyšon*).

О наличии «каменного календаря» в северной части села Рын сегодня, стало известно со слов его старожилов. По их наблюдениям, день весеннего равноденствия наступает, когда на рассвете солнце находится в положении между двумя вершинами, образующими развилку на летовке Бахшгах, а его лучи попадают внутрь отверстия в большом камне (Назарова, 2022) (рис. 6).

О существовании такого же каменного устройства в долине Санглич в Афганистане в прошлом сообщили жители долины (ПМА и

Шодихона Юсуфбекова в первом десятилетии XXI в.). Сходные способы определения на местности дат зимнего и летнего солнцестояния отмечает М.С. Андреев и для долины Панджшер в Афганистане (Андреев, 1927. С. 66–67).

2. Отметки календарных дат по месту падения солнечных лучей внутри дома

Календарные даты можно было определять и внутри дома. Здесь также существовали специальные знаки. По солнечному лучу, проникающему через потолочное отверстие в крыше-руз, внутрь традиционного памирского дома и приходившемуся на специальную метку на одном из столбов или других частях дома, дополнительно определяли точный час наступления Нового года или какой-то важной календарной даты/периода времени. Таким образом отмечались важные в жизни населения дни.

На основе меток падения солнечных лучей внутри дома рассчитывались временные периоды и значимое положение солнца: ш. *xīr-and nūr* ‘солнечный луч, свет солнца’, *xīr-cirax* ‘восход солнца, раннее утро, солнца луч, отблеск’, *xīr šulwā* ‘солнца луч, отблеск’.

Как пишет М.С. Андреев, по словам жителя Хуфа Мама-Назара, обычно в доме делалось три отметки: зимнего солнцестояния, пятнадцатидневного периода сердца, где отмечался его центр, и летнего солнцестояния. В его же доме существовали более подробные отметки счета на части тела, начиная с периода ногти ноги (*нохун*). Так же подробно сделаны были воспроизведенные на прилагаемом рисунке заметки в доме Мурод-Али (сел. Шар-джод), построенном около 300 лет тому назад мастером Сафар-Мухаммадом, предком теперешнего мастера Мама-Назара (Андреев, 1953. С. 162). Тот же принцип учета времени суток и календарных дат описывают М.А. Бубнова и Н.А. Коновалова (2006) (рис. 7).

В Каратегине и Дарвазе проводили магический обряд «опаливания лучами солнца» куска синей ткани. Это магическое воздействие



Рис. 6. Камень, по которому определяли день равноденствия в селе Ры́н, Ишкашим. Фото З.О. Назаровой, 2009 (по: Назарова, 2022. С. 256)

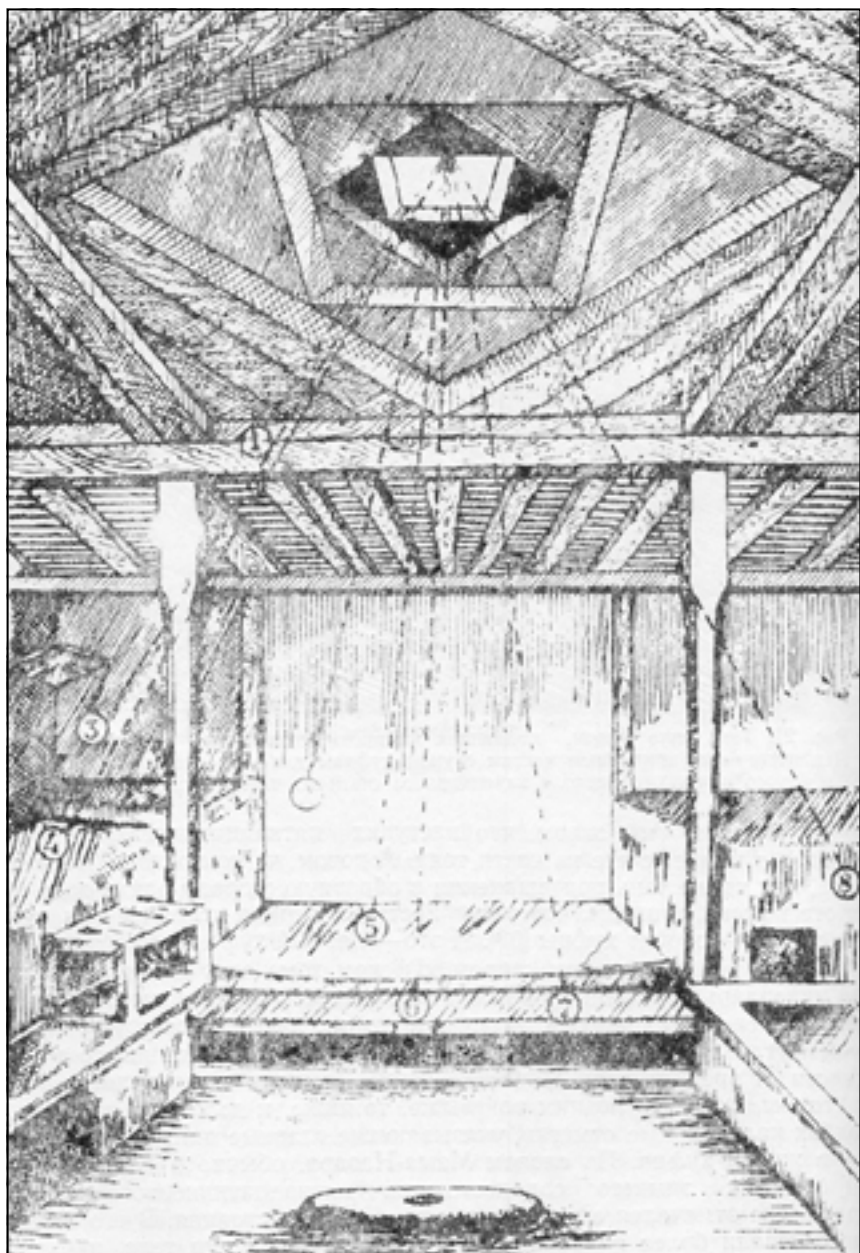


Рис. 7. Календарные отметки периодов счета «мард»
в доме Мурод-Али в сел. Шар-джод (по: Андреев, 1953. С. 164).

на солнце проводили, когда после затяжного дождя наступало прояснение, и лучи солнца через окно дома попадали внутрь дома и падали на пол. В это время кто-то из родившихся весной домочадцев брал в руки привязанный к палке или метле синий лоскут и «поджигал» его. Он обводил метлой место, на которое падали лучи солнца, «опаливая» его и произнося заклинание: *Офтоб, офтоб, ман нуни тура сухтам, ту куни одамҳоро суз* (Солнце, солнце, я тебя жаром обдал, а ты своим жаром обогрей весь мир). По мнению М.Р. Рахимова, синяя ткань может символизировать ясное небо, а метла – инструмент очищения неба от туч. «Магическим обжиганием солнечного пятна люди хотели придать силу солнцу» (Рахимов, 1966. С. 126).

По сообщению Шодихона Юсуфбекова, на Западном Памире в момент, когда небо затянуто облаками, а солнце лишь изредка выглядывает (что бывало обычно в дни перехода от зимы к весне и появления весеннего солнца внутри дома), в качестве магического приема применяли вербальное воздействие на него, заговор, чтобы оно выглянуло из-за туч и установилась хорошая погода. Считалось, что «призвать солнце выглянуть из-за туч» должен человек, который родился весной на Навруз. Такое магическое действие называли в Шугнane *xīr dum θēwdow* 'луч (букв. стебель)¹⁰ солнца опаливать'. Упавший на человека солнечный луч рассматривался как знак счастья, наделения благополучием (*barakat*). В связи с этим в высокогорных селениях Рушана и Шугнана существовал обычай: дети старались весной, особенно в день Навруза, первыми заметить такой лучик, который проникал внутрь дома. «Поймав» его, они, обращались к солнцу с приветствием: *uō xīr, wuz tu δ/dum θēwum, tu tu kāl θēw* (О солнце, я твой луч (снизу) опаливаю, ты меня сверху (букв. мою голову) согрей).

Выводы

Сельскохозяйственная деятельность и наблюдения за годовым циклом полевых работ позволили земледельцам провести параллель между миром природы и миром человека, увязать цикличность времени (дня, сезона, года) и плодородия, соотнести с ходом времени рост растений и живых существ. При этом проводилась аналогия между годовым циклом в макрокосме и человеком, осознаваемым как микрокосм, чему способствовали религиозно-философские уложения

¹⁰ О восприятии солнечного луча как стебля см. также в фольклоре селькупов: Кузнецова, 2004.

исмаилизма. Это способствовало тому, что тело человека стало служить основой календаря, антропоморфной системой координат при счете времени.

В практике народов Горного Бадахшана применяются традиционные способы определения календарных дат при посредстве наблюдения за местоположением солнца (света/тени), его лучей в определенные части дня (рассвет/закат, полдень) на горном рельефе (горные вершины, пики, камни) и внутри традиционного памирского дома.

Отчасти применяется традиционный (годовой) счет по знаковым точкам тела человека¹¹.

Библиография

- Абу-л-Фазл Бейхаки. История Мас'уда / Пер. А.К. Арендса. Ташкент: Издательство АН УзССР, 1962. 1011 с.
- Аз Рузгори Бартанг: Хъучзист / Раждъед / Жамун / Чуфтбаророн, Рошорв, Бартанг, 19.03.23. Фото: Зафар Холмамад <https://www.facebook.com/azruzgoribartang/posts/pfbid02Sjk8yVLMS4Up43HDDdH8Vd4nxFQLtουμεPSHfQLEoqa8imnje5F9EbEnAHMBWCxgl>
- Аламшоҳ Курбон. Наврӯзи Зебок. Мазори девонашохи Валӣ-Наврӯзгоҳи Зебок. Хоррог, 2015.
- Андреев М.С. По этнографии таджиков. Некоторые сведения // Таджикистан. Ташкент: 6/и, 1925. С. 151-177.
- Андреев М.С. По этнологии Афганистана: Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент: 6/и, 1927. 104 с.
- Андреев М.С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район. Известия Общества для изучения Таджикистана. Т. 1. Ташкент: 6/и, 1928. С. 109-128.
- Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Сталинабад: Изд-во Акад. наук Тадж. ССР. Вып. I / Под ред. А.К. Писарчик; отв. ред. А.А. Семенов. 1953. 251 с.; Вып. II / Подгот. к печати и снабжен примеч. и доп. А.К. Писарчик. 1958. 524 с.; Переизд. под ред. Э. Кочумкуловой. Вып. I-II. Бишкек: ОсОО «Джем Кей Джи», 2020. 794 с.
- Андреев, 2024 – Некоторые неопубликованные заметки М.С. Андреева о Наврузе Бадахшана (по архивным материалам М.С. Андреева) / Сост. А.А. Шоинбеков. Душанбе: «Сифат-Офсет», 2024. 160 с.
- Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишканим и Вахан. СПб., 1911. 48 с.
- Ардашникова А.Н., Рейснер М.Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). М., 2010. 500 с.
- Бертельс Е.Э. Праздник Джаши Сада в таджикской поэзии // Труды Академии Наук Таджикской ССР. Т. 17. Сталинабад: Издательство АН ТаджССР, 1953. С. 33–42.

¹¹ Помимо существования антропоморфных представлений, связанных с календарем и временем на Западном Памире, в Северо-Восточной Азии выделяется еще один очаг – у народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи (Зданович, 2007). Ср. также наличие геоглифа «Длинный человек» («The Green/Long man of Wilmington»). Данное изображение (ок. 70 м) нанесено на зеленый холм поблизости от деревни Уилмингтон (граф. Делавер, Великобритания). Происхождение его, как и время появления не ясны, но, по некоторым сведениям, оно, как и «Green man» у друидов, связывается с божеством плодородия (Long Man of Wilmington).

- Бертельс Е.Э. Избранные труды. М.: Т. 1. История персидско-таджикской литературы. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 556 с.; Т. 5. История литературы и культуры Ирана / Сост. Г. Ю. Алиев, Н. И. Пригарина. М.: Издательство восточной литературы, 1988. 556 с.
- Бубнова М.А., Коновалова Н.А. Древние солнечные календари Памира // Памирская экспедиция (статьи и материалы полевых исследований). М., Институт востоковедения РАН, 2006. С. 170–209.
- Ганчинаи горонзамин (намунаҳои адабиёти шиғоҳӣ). Ишкешим: Хоруг, 2014.
- Гуломшоев С., Дубова Н.А., Никифоров М.Г. Астрономические знания язгулемцев // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2024. № 2. С. 18–30.
- Додхудоёва Л. Навруз как этнонациональный ресурс художественной культуры // Бозтоби масоили Навруз дар адабиёт (мачмуаи мақолот). Душанбе: Дониш, 2016.
- Додхудоёва Л., Юсуфбекова З., Шовалиева М. Комплекс национальных праздников в зеркале истории. Научный доклад. Отдел культурного наследия и гуманитарных наук. Университет Центральной Азии. Хоруг, 2020.
- Додхудоёва Л.Р. Вербальный код Навруза: лингвокультурологический анализ санглических текстов Ш.П. Юсуфбекова // Армянский гуманитарный вестник. № 8. Памяти Валентина Александровича Ефимова. Специальный выпуск. М.; Ереван, 2022. С. 219–253.
- Додхудоёва Л.Р. Праздник весеннего равноденствия в Бадахшане // Международная научная конференция «Антропология и этнология таджикского народа: исследователи, проекты, экспедиции». Душанбе: Дониш, 2024. С. 85–91.
- Занд М.И. Доисламские праздники в поэзии Средней Азии и Ирана // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. № 63. 1963. С. 55–65.
- Зданович Д.Г. Антропоморфные образы времени в культурах Азии // Вестник Челябинского государственного университета. 2007. №3(81). С. 86–93.
- Кисляков Н.А. Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием у таджиков бассейна р. Хингоу // СЭ. 1947. № 1. С. 111–113.
- Кисляков Н.А. Язгулемцы (этнографические очерк) // Известия Всесоюзного географического общества. Т. 80. Вып. 4. 1948. С. 361–372.
- Кисляков Н.А. О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК. Вып. 80. М., 1960. С. 114–117.
- Кузнецова А.И. Луч солнца, букв. «Солнечный стебель» // Мифология селькупов. Томск: ТГУ, 2004. С. 306.
- Масум Ульфат. День весеннего равноденствия. В горных кишлаках Таджикистана хранят древние традиции празднования Навруза. 21.03.2017. <https://www.fergananews.com/articles/9331>
- Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкешима в XIX – начале XX в. (историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1975. 127 с.
- Мухиддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX – начало XX в.). Душанбе: Дониш, 1989. 98 с.
- Назарова З.О. Шоғун – календарный праздник земледельцев Памира (этнолингвистическое исследование лексики ишкешимского языка) // Армянский гуманитарный вестник. 2022. № 8. С. 254–267.
- Писарчик А.К. Новый год в припамирском календаре // Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад, 1958. С. 329–333.
- Праздник Сада – Праздник Сада в посольстве Республики Таджикистана в ФРГ. Берлин. 29.01.2021 <https://mfa.tj/ru/berlin/view/7075/prazdnik-sada>
- Рахимов И. Этнографическая лексика иранских языков в историческом освещении. Худжанд, 2012.
- Рахимов, М.Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции // Известия Отделения обществ. наук АН Тадж. ССР. 1956. № 3. С. 156–162.
- Рахимов М.Р. Исчисление времени у таджиков бассейна реки Хингоу в XIX – начале

- XX в. (В связи с народным земледельческим календарем) // СЭ. 1957а. № 2. С. 73–87.
- Рахимов М.Р. Земледелие таджиков бассейна река Хингоу в дореволюционный период: Историко-этнографический очерк. Сталинабад: Институт истории АН Таджикской ССР, 1957б.
- Рахимов М.Р. Следы древних верований в земледельческих обрядах и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX – начале XX в. // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1958. Вып. 29. С. 76–83.
- Рахимов М.Р. Сельское хозяйство // Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Вып. 1. Душанбе: Дониш, 1966. С. 108–194.
- Санги рӯз // millat.tj/farhangvaadab/3523-sangi-ruz.html
- Шакармамадов Н. Дар масири тамаддуни умумибашари // Паём. 2. 2001. №3.
- Шакармамадов Н. Оғози Шогунбахор, Офтоб дар мард е чашни Сада // Бадахшон. 2011. С. 5.
- Aminov A., Niyozova M., Kholmurodov Z. Traditional calendar systems // Intangible Cultural Heritage in Tajikistan. Traditional knowledge and social practices / ed. D. Rahimov. Dushanbe: R-Graph, 2017. Promotional Books. ICHCAP. P. 112–114. URL: https://archive.unesco-ichcap.org/eng/ek/sub2017_6/pdf_down/4.%20TRADITIONAL%20KNOWLEDGE%20AND%20SOCIAL%20PRACTICES/0.%20Traditional%20knowledge%20and%20social%20practices.pdf
- Borjian H. Kur // Encyclopaedia Iranica, 2015. www.iranicaonline.org.
- Boyce M. The two dates of the feast of Sada // Farhang-e Irân-Zamin XXI. 1976. P. 25–40.
- Boyce M. A History of Zoroastrianism. II. Under the Achaemenians. Leiden–Köln: Brill, 1982.
- Kassam K.-A., Bulbulshoev U., Ruelle M. Ecology of Time: Calendar of the Human Body in the Pamir Mountains // Journal of Persianate Studies. № 4. 2011. P. 146–170.
- Krasnowolska A. Sada Festival // Encyclopaedia Iranica. 2009. <https://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival>
- Long Man of Wilmington // https://en.wikipedia.org/wiki/Long_Man_of_Wilmington
- Sadeh/Sada celebration. Inscribed in 2023 (18.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/sadeh-sada-celebration-01713>.
- Taqizadeh S.H. Old Iranian Calendars. Printed and published under the patronage of the Royal Asiatic Society, 1938. 57 p.
- Taqizadeh S.H. The Old Iranian Calendars Again // Bulletin of the School of Oriental & African Studies. Vol. 14. # 2. 1952. P. 603–611.

Список сокращений названий языков и диалектов

вах.	- ваханский
ишк.	- ишкашимский
перс.	- персидский
т.	- таджикский
т.бад.	- таджикский бадахшанский
т.бух.	- таджикский бухарский
т.вах.	- таджикский ваханский
т.кар.	- таджикский каратегинский
т.матч.	- таджикский Матчи
х.	- хуфский
ш.	- шугнанский
язг.	- язгулямский

Н.А. Дубова, М.Г. Никифоров, Т.К. Кадырбекова,
Н.А. Антонова, М.К. Стафёрова

АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ТРАДИЦИИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО И СКОТОВОДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ¹

В статье характеризуются работы, проведенные в Таджикистане, Кыргызстане, частично в Узбекистане и Туркменистане с целью выявления степени сохранности реликтовых знаний населения о звездах, созвездиях и астеризмах, об их использовании современными жителями для определения дат начала и окончания определенных праздничных дней и сельскохозяйственных работ. По ряду регионов дается информация, полученная в полевых условиях в 2019–2024 гг. об обрядах, включенных в традиционные праздники, о результатах проведенного впервые за последние десятилетия на территории Припамирья и Дарваза масштабного изучения счета времени по телу человека (*хисоби мард*). Приведены сведения о разработанном методе математической оценки степени достоверности полученных этнографических данных.

Введение

Этнография народов Средней Азии изучена достаточно подробно. В изданных томах фундаментальной серии ИЭА РАН «Народы и культуры», посвященных народам Средней Азии «Узбеки» (2011), «Таджики» (2021), «Туркмены» (2016), «Кыргызы» (2016) и «Казахи» (2021) было осуществлено обобщение большинства этнографических сведений по этим народам. В томах есть и материалы о реликтах астрономических традиций, как земледельцев, так и скотоводов. Но сведения астрономического характера представляются отрывочными и не были должным образом проанализированы и обобщены. Хотя с момента публикации основных работ прошло значительно более полувека, пока наука не имеет цельного представления о системе астрономических знаний, в том числе и имеющихся у горных земледельцев. Кажущиеся «отвлеченными» астрономические знания, которые тра-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 22-18-00529-П «Реликты астрономических традиций в культуре древних земледельцев Средней Азии по этнографическим данным»

диционно использовались в сельском хозяйстве, например при возведении домостроений или определении время начала и окончания сельскохозяйственных работ, на самом деле являются важной характеристикой мировоззрения народа в целом. Такие знания тесно были связаны с календарными праздниками и обрядами. Они позволяют судить и об исторических процессах в регионе, о взаимодействии и взаимовлиянии друг на друга круга культур Центральной, Восточной, Южной Азии, Ближнего и Среднего Востока, в частности. Но о том, как традиционные астрономические знания используются в современной жизни сведений крайне мало. Одной из возможных причин отсутствия детальных представлений об астрономических знаниях народов Средней Азии является то, что данным вопросом не занимались профессиональные астрономы.

Эти причины явились побудительным мотивом заняться изучением астрономических представлений, используемых календарных систем, традиций и обрядов в среде народов Средней Азии и подготовить проект, который получил поддержку РНФ. Кроме обобщения литературных сведений, полученных исследователями начала и середины XX в., для целенаправленного сбора новой этнографической информации астрономического характера проводились полевые исследования в Таджикистане, Кыргызстане, Узбекистане и Туркменистане. Полученные этнографические и исторические сведения проверялись с помощью математического моделирования и методов оптимизации с целью построения на их основе непротиворечивой системы астрономических знаний земледельцев Средней Азии. Реконструкцию планируется построить таким образом, чтобы она была применима и для других территорий.

До настоящего времени все исследования астрономических знаний в большинстве регионов проводилось силами историков и этнографов, в задачу которых входил сбор и систематизация собранного материала. Применение астрономических расчетов позволяет провести оценку достоверности этнографических данных с целью предварительной фильтрации исходных данных. Исключение из рассмотрения заведомо ошибочных материалов, является существенно важным для любого исследования. Довольно часто информанты бывают не полностью уверенными в своих знаниях и приводят неточные, неполные или противоречивые сведения. Обычно в этнографических исследованиях фильтрация ошибок проводилась методом сопоставления, когда сведения одного информанта сравнивались с данными других. Применение такого подхода к фильтрации данных может вы-

явить только самые грубые ошибки, и притом не всегда, т.к. можно допустить ошибку в обратную сторону, забрав единственно верные сведения, представленные одним описанием. В ряде случаев математическое моделирование позволяет решить обратную задачу, если некоторые данные не прошли этап фильтрации и не соответствуют астрономическим расчетам. Исходя из того, что любые сведения являются отражением реального явления, которое до нас дошло с некоторым искажением, с помощью моделирования можно предпринять попытку изменить что-то в данных, чтобы они не противоречили астрономическим расчетам и находились в соответствии с другими знаниями.

Наиболее подробные литературные данные по данной проблематике имеются по Таджикистану, в первую очередь по Припамирию (Бобринской, 1908; Рахимов, 1957; Андреев, 1958; Таджики Каратегина и Дарваза, 1966; Мухиддинов, 1975, 1986; Джахонов, 1989) и по Кыргызстану (Куфтин, 1916; Абишев, 1949; Айтмамбетов, 1967; Байбосунов, 1990; Алимбай и др., 1998; Осмонова, 2014; Ботоканова, 2015; Эралиев, 2016). Имеются также отдельные сведения по Восточной Бухаре (Холов, Каюмова, 2013). Работы конца 1920-х, так и 1970-х годов, показали, что, несмотря на распространение государственной метеорологической службы, наличия четко зафиксированных государством праздничных дней, в реальной жизни традиционные знания до сих пор применяются.

Астрономические представления древнего населения прямо или косвенно упомянуты в работах средневековых авторов (Бируни, 1957; Shahrastani, 1993). Такого рода информация позволяет провести сравнение реконструкции наших представлений о таких знаниях, с реальными навыками земледельцев на эпоху, которая описывается в сообщении. Кроме того, любые достаточно достоверные исторические сведения о навыках древнего населения должны быть интегрированы в планируемую реконструкцию.

Оценить имеющуюся на сегодняшний день конкретную информацию однозначно сложно. С одной стороны, в данном регионе учеными зафиксированы реликты астрономических знаний. По другим, в том числе соседним, регионам таких сведений нет. С другой стороны, имеющиеся материалы довольно разнородны (рис. 1). Хотя этнографы очень аккуратно и тщательно собирали сведения, но объем общей информации был очень велик, ибо охватывал всё, что было возможно зафиксировать, а изучение астрономических знаний не являлось самой главной задачей. Нельзя не заметить и то, что исследователи



Рис. 1. Карта территорий, по которым имелись знания о звездах в Средней Азии по литературным материалам до 2022 г.

далеко не всегда имели возможность правильно интерпретировать полученную информацию, т.к. их знаний в области астрономии было недостаточно для того, чтобы проверить соответствие зафиксированных сведений реальным астрономическим явлениям и уточнить информацию с помощью дополнительных вопросов. Кроме того, тенденции трансформации культурных традиций в 1980-х – 2020-х годах (а это почти два поколения!), включая знания населения по астрономии, крайне слабо изучены. Решить перечисленные проблемы может целенаправленный сбор астрономических данных, желательно с помощью астрономов.

Для получения информации о современных астрономических знаниях населения было составлено несколько маршрутов, которые с одной стороны, охватывают те районы и населенные пункты, где сведения об астрономических знаниях населения собирались ранее (для возможности получения представления о скорости и направлении изменения информации), а с другой, как раз те, о которых подобные сведения полностью отсутствуют. Учитывая, что наиболее полные дан-

ные имелись по Припамирию, именно маршрутам по Таджикистану было уделено основное внимание.

Основным методом сбора материала было углубленное интервью с использованием адаптированных опросников. Первоначально перечень вопросов о звездах был составлен на основе известных из публикаций знаний о названиях звезд, астеризмов и созвездий, которые были распространены на территории Средней Азии. Кроме подобных вопросов, опросник содержит пункты, связанные с календарными обычаями, с определением момента наступления традиционных народных праздников (таких, например, как Навруз, Сада, Джуфт Баророн и др.) и приметными днями – солнцестояниями, которые соответствуют началу зимы и лета. Дополнительно собиралась информация о том, как основные праздники отмечались, какие в их рамках проводились обряды. Также задавались вопросы о том, где находятся ближайшие мазары (святые места, овлия), какими «свойствами» эти мазары обладают, какие ритуалы совершаются при их посещении и др. Уделялось внимание и тому, какую роль по сравнению со звездами, для определения времени года и времени суток играют другие признаки.

Первые анкеты были составлены на русском языке. Затем, учитывая, что в сельской местности русским языком владеет небольшое число жителей, анкета была переведена на таджикский, узбекский, киргизский и туркменский языки. Проводился опрос преимущественно лиц старшего возраста, хотя переводчики, без которых проведение опросов было затруднено, уточняли и у лиц разных возрастов, знают ли они что-то об использовании звезд в сельском хозяйстве, в быту. Ответы фиксировались как на бумажных носителях, так и в аудиозаписях. Аудиозаписи велись на том языке, на котором было удобно информанту. Это дает возможность в дальнейшем уточнить записанную в поле информацию с помощью переводчика. Все полученные аудиозаписи оцифровывались.

Опросные анкеты постоянно обновлялись. В зависимости от появления новой информации об использовании знаний о звездах в них вносились дополнительные вопросы, притом, что ядро анкет оставалось единым. Последний вариант опросника включает 38 вопросов, нацеленных на определение базовых знаний звездного неба, на выявление связей этих знаний с сельскохозяйственным календарем, с жизненным циклом.

Впервые для анализа собранных фактических этнографических данных был применен метод математического моделирования видимости звезд. Он может быть применен для решения широкого спектра

задач. Его можно использовать для проверки этнографического сообщения, в котором описано некоторое астрономическое событие: восход или заход некой звезды, сообщения о высоте Солнца над горизонтом, длине отбрасываемой столбом (гномоном) тени по отношению к его высоте в данное время и т.д. Такая проверка позволяет отфильтровать недостоверные сообщения. Так, если результаты расчета хорошо совпадают с описанием события, то такие сведения следует считать надежными. В то же время описание явления может немного отличаться от расчетов, когда, звезда появляется на неделю раньше или позже описанного времени. Хотя знающие жители кишлаков умеют ориентироваться по звездам, у них нет необходимости определять их точные моменты видимости. Поэтому такие наблюдения тоже следует считать достоверными.

Менее достоверными являются наблюдения, в которых даты событий отличаются от расчетных на две-три недели или когда ошибка азимута появления звезды превышает 15–20 градусов. Вероятно, что эти сведения являются пересказом чужих знаний и могут быть верны для соседнего кишлака. Подобную информацию тоже следует учитывать, если она в целом соответствует данным других информантов. Наконец, могут быть наблюдения, которые даже грубо не соответствуют модельным расчетам. Их следует признать недостоверными и исключить из рассмотрения.

Оказался полезным и метод астрометрического анализа. Существует информация, согласно которой народы Припамирья для календарных нужд отмечали азимуты восхода Солнца в наиболее важные дни. Солнечный азимут они маркировали парой визиров-камней или приметным местом в горах и площадкой для наблюдения. Использовалась и пространственная ориентация дома или культового сооружения. Метод состоит в установлении соответствия обнаруженного на памятнике азимута некоторому астрономическому событию. Например, сооружение может быть ориентировано по азимуту восхода (или захода) Солнца в дни летнего или зимнего солнцестояния.

Одной из инструментальных баз для исследования звездных земледельческих календарей древности, основанных на явлениях видимости звезд, использована программа, созданная М.Г. Никифоровым на основе разработанной им же модели сумеречной видимости звезд (Белокрыловы Р. и С., Никифоров, 2011; Belokrylov R. & S., Nickiforov, 2013). Программный комплекс был апробирован при исследовании древнехорезмийского памятника Кой-Крылган-кала (Колганова, Никифоров, Рейджс, 2014; Колганова, Никифоров, Петрова, 2015; Боле-

лов, Колганова, Никифоров, 2015, 2016). Модель сумеречной видимости звезд была применена также для изучения сельскохозяйственных календарей Птолемея и Плиния (Nickiforov, 2014).

Всего за 3 года было опрошено: в разных районах Таджикистана 283 человека, в Кыргызстане – 121 человек, в Узбекистане – пока только 21, а в Туркменистане – всего 5 (итого 430 человек). Кроме интервью жителей определенных районов, использовались другие возможности. Так, была проведена встреча с афганскими беженцами, временно проживающими в городе Вахдад (ранее Орджоникидзеабад) Республики Таджикистан. В процессе собеседования опрошено 4 человека из кишлаков² Бар Пандж-кала и Сарчашма, которые территориально относятся к афганскому Шугнану. Были собраны сведения у 23 информаторов из 15 кишлаков Шугнанского района ГБАО (Рож, Спинз, Даштак, Богев, Манем, Мун, Сижд, Дехбаста, Вер, Ванкала, Миёншар, Тихор, Миденшор, Сарои Бахор, Пахор), 20 информаторов из 16 кишлаков Рошткалинского района ГБАО (Парзудж, Занинс, Нижний Бидиз, Шош, Видоч, Бародж, Тирбар, Занудж, Жирпор, Лахик, Шош, Лангар, Девлох, Ризеф, Сумчев, Хидорджев) и у 8 информаторов из 5 кишлаков Ишкашимского района ГБАО (Багуш, Лангар, Ширгин, Зонг, Вранг). На рис. 2 показаны регионы Средней Азии, где проводились опросы.

Сохранность знаний о звездах на изученных территориях очень неравномерна. В ряде районов звезды до сих пор используются для определения времени начала полевых работ и ряда традиционных праздников. Собранный материал позволил, в том числе, оценить степень сохранности традиционного земледельческого календаря и его объективность. Все полученные материалы описать в одной статье просто невозможно, но стоит кратко остановиться хотя бы на ряде территорий и подчеркнуть наиболее важные моменты.

Таджикистан

Как показывают приведенные выше данные, наиболее подробные исследования были проведены в разных районах Таджикистана: на Дарвазе, по долинам рек Ванч, Язгулем, Хингоу, Зеравшан и Ягноб. Проведен сбор материала в ГБАО. В Шугнанском районе опрошено 23 информанта из 15 кишлаков (Рож, Спинз, Даштак, Богев, Манем, Мун, Сижд, Дехбаста, Вер, Ванкала, Миёншар, Тихор, Миденшор, Са-

² В настоящее время вместо термина «кишлак» в Таджикистане чаще употребляется термин «дех».



Рис. 2. Районы Средней Азии, по которым имеются литературные данные о реликтах астрономических знаний и получены сведения о них от информантов в 2019–2024 гг.

Легенда: 1 — Хорезмская область Узбекистана; 2 — Марыйский велаят Туркменистана; 3 — Сурхандарьинская область Узбекистана; 4 — долин реки Ягноб, Таджикистан; 5 — долина реки Зеравшан, Таджикистана; 6 — Бальджуван, Хатлонская область Таджикистана; 7 — Худжандская область Таджикистана; 8 — Дарваз, Таджикистан; 9 — долина реки Хингоу, Таджикистан; 10 — Афганистан (Афганский Шугнан); 11 — долина реки Ванч, Таджикистан; 12 — долина реки Язгулём, Ванчский район ГБАО, Таджикистан; 13 — долина реки Шахдара, ГБАО, Таджикистан; 14 — долина реки Вахан, ГБАО, Таджикистан; 15 — Юго-Западный Киргизстан (Баткенская, Ошская, Джалалабадская и Таласская области); 16 — Северо-Восточный Киргизстан (Нарынская, Иссык-Кульская и Чуйская области).

рои Бахор, Пахор); в Рошткалинском районе – 20 информантов из 16 кишлаков (Парзудж, Занинс, Занинс, Нижний Бидиз, Шош, Видоч, Бародж, Тирбар, Занудж, Жирпор, Лахик, Шош, Лангар, Девлох, Ризеф, Сумчев, Хидорджев), а в Ишкашимском – 8 информантов из 5 кишлаков (Багуш, Лангар, Ширгин, Зонг, Вранг).

Получены первые сведения о таких знаниях в Пенджикентском районе Согдийской области, Бальджуванском районе Хатлонской области, в нескольких кишлаках Аштского (райцентр Ашт, кишлак Пунук и его Дашт, т.е. поля, выпасы за несколько десятков км от самого кишлака) и Исфаринского районов (кишлаки Чорку, Ворух, Калачи мазар на окраине г. Исфара, г. Исфара, джамоат Чильгазы в 8 км от Исфары и джамоат Шохрат Сурх) Согдийской области Таджикистана. Всего опрошено 25 информантов (11 в Аштском районе и 14 – в Исфаринском). В Бальджуванском районе опрошено 10 информантов из 5 кишлаков: Бальджуван, Багизагон, Шаидон, Афарди, Даштору. Имеющиеся материалы обрабатываются, их планируется дополнить новыми полевыми исследованиями.

Зеравшан — одна из крупнейших рек Средней Азии. Он берет начало на стыке Зеравшанского и Туркестанского хребтов, где находится одноименный ледник, питающий верховья реки. Вместе с Гиссарским эти три горных массива являются важным рубежом, разделяющим две крупные историко-географические области – Северный и Южный Таджикистан. Северный регион характеризуется значительно большей территорией, занятой степями, чем южный. Верховья реки расположены в районе Горной Матчи с центром в Мехроне, после чего Зеравшан пересекает Айнинский и Пенджикентский районы Республики Таджикистан, а далее протекает по Узбекистану.

В наиболее удаленном высокогорном Горно-Матчинском районе опросы 33 жителей проводились в 19 кишлаках: от д. Худгиф Боло на востоке до д. Оббурдон на западе. В Айнинском районе обследованы всего пять кишлаков (от Шамтуча до Томина), которые подтвердили, что с определенного момента уже собранная информация начала повторяться. Были охвачены следующие кишлаки: Худгифи Боло, Самжон, Рог, Дехманора, Мадрушкат, Лангар, Хайробад, Муджиф, Эсизи Боло, Эсизи Поён, Худгифи Офтоб, Худгифи Соя, Кудишар, Пастигов, Падрог, Оббурдоф, Шаватки Поён, Похут, Рарз. Общая длина маршрута – 140 км.

Кроме того, было необходимо сравнить собранную здесь информацию с данными, полученными вниз по течению реки. Для этого проведена короткая поездка в Пенджикентский район (опрошено 4 информанта из 3 кишлаков: Саразм, Авзали-саразм, Шинг), что позволило охватить большую часть бассейна Зеравшана, находящуюся на территории Таджикистана.

Собранный материал показал достаточно высокий уровень традиционных астрономических знаний населения. В Пенджикентском районе, где имеются компактные поселения этнических узбеков, знания существенно хуже и в основном ограничиваются остаточными сведениями, полученными в советской средней школе.

На Зеравшане отмечают четыре народных праздника, связанных с сельским хозяйством: Навруз, Джуфт Баророн (праздник первой запашки), Сада (окончание зимнего сорокодневия, чилли; 50 дней и 50 ночей до Навруза) и Мехргон (праздник сбора урожая). Наиболее значимым из них для жителей является Навруз. Каждый уроженец кишлака может рассказать, как нужно к нему готовиться, какие блюда следует подать к столу, какие подготовить подарки, и как проходят народные гуляния (Шовалиева 1975; Мадамиджоновна, Шовалиева 2021).

Джуфт Баророн или «Праздник быков» был упомянут в процессе

наших опросов 11 раз из 33 информантов. В этот день быков запрягали в плуг, мазали им рога маслом и делали первую запашку земли. В кишлаках Муджиф, Пастигав, Оббурдон и Похурд Джуфт Баророн мог отмечаться задолго до Навруза, в феврале месяце. В Санджуне, Эсизи Боло, Ревомутке, Кудишаре, Шоватки Поён и Рарзе этот день праздновали в первой декаде марта, а в Худгифе Соя – 18 марта. Некоторые информанты утверждали, что есть горные кишлаки с более холодным климатом, где Джуфт Баророн отмечают еще позже.

Сада и Мехргон, хотя и получили в последнее время статус общегосударственных, особенным образом не отмечаются. В восприятии населения они являются обычными выходными днями.

Время празднования Навруза существенно отличается от даты весеннего равноденствия (21 марта), с которой обычно его связывают: в кишлаках Санджун, Палдорак, Дехманора, Сабаг, Табушн, Кудишар праздник отмечали с 5 по 10 марта; в кишлаках Хайробод, Муджиф и Падорг – с 11 по 17 марта; в Худгифе Боло, Рог, Мадрушкате, Лангаре, Эсизи Боло, Эсизи Поён, Пастигаве, Оббурдоне, Шамтуче, Шоватки Поён, Рарзе и Томине – с 18 по 22 марта, а в Худгифе Офтоб, Похурд еще позже – с 18 по 30 марта. Получается, что в одном сравнительно небольшом регионе можно выделить не менее трех интервалов дат празднования Навруза.

Ряд информантов подчеркивал, что дата наступления этого праздника зависит от погодных условий и локального микроклимата. Это хорошо видно при сопоставлении дат празднования Навруза и Джуфт Баророна, когда проводили первую запашку земли. Оказалось, что если Навруз отмечался рано, то одновременно с ним праздновали Джуфт Баророн (например, в дехах Санджун, Кудишар и Падорг). В кишлаках, где Навруз приходился на вторую половину марта, Джуфт Баророн все равно отмечали в начале марта (кишлаки Эсизи Боло, Шоватки Поён, Рарз) или даже в конце февраля (кишлаки Муджиф, Пастигав, Оббурдон, Похурд). Джуфт Баророн, проводили почти сразу, как только начинал сходить, таять снег, что связано с относительно прохладным климатом в условиях высокогорья. Если пшеницу посадить позже, то она или не успеет поспеть, или даст плохой урожай. Так, например, в д. Санджун часть земель расположена близко к реке, поэтому снег там сходит быстрее, чем в д. Рог и Худгиф Боло, а значит и первый посев делают раньше. Та же самая ситуация имеет место и в других поселениях. Возможно именно поэтому в самых верхних кишлаках, где высота над уровнем моря составляет почти 2500 м, важно посадить пшеницу как можно раньше. Как замечают некоторые ин-

форманты, климат в соседних кишлаках может систематически различаться на 2–3 недели, что легко прослеживается по времени созревания овощей и фруктов. Например, кишлак Худгиф Соя (Соя – тень) с юга перекрывается вершинами Зеравшанского хребта, поэтому там снег тает на 2 недели позже, чем в кишлаке Худгиф Офтоб (Офтоб – солнце), расположенным к северу от него.

Очевидно, что дата Навруза специально никуда не передвигалась, его наступление, как ранее определяли по движению Солнца, так и продолжают определять. А вот Праздник Быков устраивали в зависимости от готовности земли к запашке, в том числе от раннего или позднего таяния снега. Подчеркнем еще одно: про азимуты Навруза рассказывали информанты многих кишлаков, но ни в одном месте нет азимута, который бы соответствовал Джуфт Баророну, что безусловно свидетельствует, что Джуфт Баророн отмечался в разные дни.

Из звезд в долине Зеравшана лучше всего знают Сириус, который имеет в долине Зеравшана двойное название. От верховьев реки до кишлаков Кудишар и Пастигав звезду называют «Сармо» (морозная звезда), а западнее, начиная с кишлака Падрог, ее называют «Ситораи хунук» (Холодная звезда). Последний термин соответствует тем, которые были упомянуты информантами в других селениях Таджикистана, сведения о которых имеются. Кроме того, жителям известен астеризм «Семь братьев», который иногда отождествляют с Плеядами, а иногда с созвездием Большой Медведицы (Антонова и др., 2023).

Долина реки Ягноб располагается между южным склоном Зеравшанского и северным склоном Гиссарского хребтов. Сама река относится к бассейну р. Зерафшан и расположена на высоте от 2500 до 3000 м над уровнем моря. В этих труднодоступных местах проживают группы, сохранившие восточно-иранский язык, который, как считают исследователи, тесно связан с языком древнего Согда. Эта долина выделяется на фоне других территорий, где проводились опросы, тем, что в 1970-е годы жители отсюда (ввиду труднодоступности населенных пунктов) были переселены на равнину, в результате чего почти все поселения (кроме Маргеба, Анзоба и Мирзача) были заброшены. Позднее часть жителей возвратилась в места исторического проживания. В этих местах было опрошено 26 информантов из 10 кишлаков: Кирёнти, Каше, Нометкон, Думзой, Мархтимайн, Бидев, Хишортоб, Маргеб, Анзоб и Мирзач. Общая длина маршрута составила 55 км. Интервьюирование проводилось в основном в сёлах переселенцев, хотя были охвачены и такие кишлаки, откуда жители не переселялись. Оказалось, что вернувшееся население знает в среднем меньше, чем жители не переселенных кишлаков.

В настоящее время ягнобцы отмечают четыре традиционных календарных праздника, самым известным из которых является Навруз. Раньше здесь не было единой даты празднования Навруза: она определялась в каждом кишлаке индивидуально по наблюдению за движением Солнца. С этой целью на профиле гор выбирали камень, который более-менее соответствовал нужному времени. В ряде кишлаков удалось зафиксировать названия камней: «Ганза» (д. Нометкон), «Калан сангин» (д. Мартхтумайн), «Сандунмони» (д. Маргеб), «Одамаком» (д. Анзоб). Поскольку конфигурация гор индивидуальна, то в каждом кишлаке был свой человек, следивший за годовым движением Солнца и определявший время наступления этого праздника. Из показанных нам информантами восьми азимутов, связанных с Наврузом, только один относится к восходу Солнца, шесть азимутов показывают момент захода, а один – транзит (т.е. не восход и не заход светила). Обычно Навруз праздновали в интервале между 17 и 21 марта. Менее известны в Ягнобе праздники Джуфт баророн (первая запашка), Сада (начало подготовки к полевым работам) и Мехргон (завершение сбора урожая).

Из звезд в Ягнобе знают Ситораи хунук (Сириус, холодная звезда), Парми (Плеяды), Тарозу (три звезды пояса Ориона), а также Полярную звезду, созвездия Малой (Дубби Асгар) и Большой Медведицы (Дубби Акбар). Некоторые жители знают и умеют находить также зодиакальные созвездия, совпадающие с названием арабских месяцев, например Асад (Лев), Сумбула (Дева). Поскольку знание этих созвездий было впервые зафиксировано в Памирском регионе А.А. Бобринским еще в XIX в., а М.С. Андреевым в начале XX в., сложно определить, откуда они известны современному населению. Это могут быть как реликты народных знаний, так и приобретенные знания в процессе обучения в советской школе. Нередко и в наши дни явления видимости звезд связывают с событиями повседневной жизни. Например, появление Сириуса соответствует началу осени, когда начинают готовиться к зиме, убирают урожай, перегоняют стада на ближние пастбища, перестают поливать растения и т.д. Появление звезды «Муллосангин» (Вега) отмечает начало зимней чилли (Гуломошоев и др., 2023).

Дарвазский и Ванчский районы – административные части в составе ГБАО. Река Ванч – правый приток Пянджа, протекает между Ванчским и Дарвазским хребтами. Дарваз – историческая область, которая в настоящее время разделена на две части: ее правый берег находится в Таджикистане, а левый – в Афганистане. Расстояние от самого западного кишлака Дарваза Хостав (где собирали материал)

до Поймазора (самый верхний кишлак долины Ванча) по автомобильной дороге составляет около 220 км. С севера от Дарвазского хребта располагается долина реки Хингоу, а с востока от длины Ванча лежит долина Язгулема. В совокупности, изучение этой территории дает непрерывную картину знаний из четырех соседних регионов.

В долине Ванча было опрошено 32 информанта из 16 кишлаков (Поймазор, Ванван Боло, Ванван Поён, Гармчашма, Гумаст, Вишхарвак, Равгада, Удоб, Техарв, Джовид, Потов, Ардобак, Рав, Бунай, Чингали Зуго, Рохарв), что позволило равномерно собрать материал по всему Ванчу. На Дарвазе работы проводились в 16 населенных пунктах (Пошхарв, Курговад, Джорф, Кеврон, Рузвай, Даштак, Зинг, Дробак, Паткноб, Ёгед, Шкев, Пунишор, Ушхарв, Нувланд, Жак, Хостав), где в общей сложности было опрошен 41 информант. В долине реки Хингоу (Сангворский район, Республика Таджикистан) опрошено 56 информантов в 21 кишлаке, которые охватывают всю населенную в настоящее время часть долины (Кафтаргузар, Яфуч, Чильдара, Хур, Сайёд, Сабзихарв, Пунарвог, Хипшон, Арганкул, Лайрон, Алисурхон, Лангар, Лоджирк, Сангвор, Кулубаи Боло, Сайдон, Сагырдашт, Чухкок, Камчак, Лухч, Сафедорон). В долине реки Язгулем было опрошено 19 информантов из 5 кишлаков: Мотравн, Будун, Вишхарв, Андарбаг и Жамаг. В кишлаках Шавуд, Зайч и Жафаг сбор материала не проводился, поскольку осталось столь мало населения, что для проведения опроса нет информантов, обладающих достаточными знаниями. Например, в Жафаге живет одна семья, в Зайче – 7, и среди них самому «пожилому» человеку всего 41 год.

Опросы в долинах рек Язгулем и Хингоу показали, что, как в изученных ранее районах, наиболее известной звездой является Сириус (Ситораи Хунук – Холодная звезда), который является маркером начала осени и времени сбора урожая. Хотя какую-то информацию по этой звезде могут сообщить почти 90% опрошенных. Второе место по популярности занимают Плеяды, которые в бассейне Хингоу и на Дарвазе называются Парвин, а в Язгулеме – Хваг. На Дарвазе и в Язгулеме появление Парвин является маркером начала сенокоса, а в нижнем течении Хингоу нам рассказали обряд гадания по Парвин. Плеяды знают примерно две трети опрошенных.

Чуть менее половины знают астеризм Тарозу, который, как и везде в Таджикистане, уверенно отождествляется с тремя яркими звездами пояса Ориона. Существенно новой информацией является то, что именно по заходу этих звезд раньше определяли наступление Навруза. Сведения о том, что время Навруза находили по каким-то трем звездам, при-

сутствует у М.С. Андреева, однако он не приводит их отождествления. Этим знанием обладают всего лишь два информатора из кишлаков Лоджург (Хингоу) и Андарбаг (Язгулем), а, следовательно, оно относится к очень редкой информации. Проведенное моделирование показывает, что измеренные значения азимута и высоты действительно соответствуют заходу трех звезд пояса Ориона.

От шести информантов из долины реки Хингоу мы узнали об астеризме «Курица и Цыплята» (Мург ва чўчаҳо). Согласно нашей реконструкции, основанной на различных методах, эти объекты уверенно отождествляются со звездой Альдебаран (α Тельца) и рассеянным звездным скоплением Гиады (Цыплята) среди, которых виден Альдебаран.

Два информанта из кишлаков Андарбаг (Язгулем) и Зинг (Дарваз) рассказали нам о звезде «Ангур», которая отождествляется с Арктуром (α Волопаса). Интересно заметить, что оба информанта дали практически одинаковое описание этой звезды, хотя они не знакомы и находятся в более чем 100 км друг от друга.

Несколько человек из кишлака Ёгед рассказали о созвездии, которое называется «Дастархан Фатимы» (Суфраи биби олам). Оно состоит из пяти ярких звезд – «лепешек», расположенных в виде буквы «W», которые окаймлены прямоугольником из тусклых звезд. Это созвездие первоначально было нами отождествлено с Кассиопеей. Но сбор дополнительных материалов показал что этот объект скорее всего должен быть отождествлен с созвездием Возничего и частью Тельца.

Кроме перечисленного выше, есть звезды и созвездия, о которых нам рассказали информанты, однако, либо мы пока не смогли их надежно идентифицировать на небе, либо эта информация была получена только от одного человека и не может быть надежной. Это созвездия: «Кузнец и Подмастерье», «Орел и Куропатка», «ковчег Ноя», «Сито», «Плут», «Голова Коня» и звезда Торикситора.

На основании всей собранной информации можно уверенно отождествить созвездие «Мастер и Ученик» с четырьмя яркими звездами современного созвездия Лебедь (α , β , γ , δ). По звезде «Ситораи Говджуш» люди определяли время начала утренней дойки коров, поскольку звезда в конце лета выходила в это время. «Ситораи Говджуш» по азимуту, времени восхода, цвету и яркости отождествляется с яркой звездой Ригелем (β Ориона). «Малая Махтобча» известна на Дарвазе, причем некоторые ее называют «Малая Махтобча Зинга», а другие «Малая Махтобча Ёгеда». Этот объект отождествляется с Вене-

рой, что также интересно, поскольку на севере Таджикистана Венеру называют Зухрой, однако это узбекское название.

Весьма интересно, что при опросе о малоизвестных звездах и астеризмах, таких как «Дастархан Фатимы», «Ситораи Говджуш», «Ангур» очень редко можно получить существенную информацию, которая позволит уточнить время и обстоятельства видимости созвездия, относительное расположение звезд, или что-то еще. Однако можно узнать, что информант слышал об этом созвездии, что ему показывали его в детстве, но сейчас он все позабыл и смог вспомнить только при напоминании. Подобные ответы позволяют подтвердить не только сам факт существования созвездия, но сделать оценку распространенности знания о нем в прошлом.

При получении новой информации, есть надежда отождествить и другие объекты. Также заметим, что среди опрошенных информаторов никто не знает звезды «Амуд» и «Дукак», названия которых были зафиксированы М.Р. Рахимовым в долине реки Хингоу в начале 1950-х годов.

Исследование долины Ванча подтвердило еще одно высказанное ранее предположение: население верховьев долины знает о звездах больше, чем в нижнем течении. Было бы очень полезно подтвердить этот тезис на примере долин Бартанга, Гунта и Шахдары, а также получить оценки знаний вдоль реки Пяндж, которая относится к территории Вахана.

В описанных регионах люди делают разделение праздников на «исторические», про которые им известно, что они отмечались раньше, и те, которые для них важны сейчас. Среди значимых дней года всем известны периоды и дни начала большой и малой чилли. Первая соответствует зимнему солнцестоянию, вторая – началу счета по телу человека (*хисоби мард*), который используют везде – в долинах Хингоу, Язгулема и на Дарвазе. Начало счета хисоби мард в Язгулеме и на Дарвазе соответствует празднику Граваш, который, возможно, аналогичен таджикскому празднику Сада. При этом язгулемцы утверждают, что им Сада не известен, а в долине Хингоу этих праздников не знают вообще.

Следующим праздником является Навруз, который на всех упомянутых территориях отмечался около 18 марта. Навруз определяли по движению Солнца на профиле гор, по заходу трех ярких звезд из пояса Ориона, и с помощью счета по телу человека. Первые два метода позволяли синхронизировать счет по телу человека с движением Солнца, а поскольку все методы наблюдений дают ошибку, то

дата празднования Навруза варьировала год от года как минимум в несколько дней.

Первую запашку земли в Язгулеме проводили одновременно с Наврузом и этот праздник назывался Гевханук (Тренировка быков). В долине реки Хингоу этот же праздник имеет, как и на севере Таджикистана, название Джуфт Баророн и отмечается на 1–2 недели позже Навруза.

Опросы показывают, что праздник жатвы пшеницы Тиргон, который сейчас приобрел в Таджикистане официальный статус, никому на исследованных территориях не известен. То есть, его не отмечали раньше, и не отмечают сейчас. Аналогично обстоят дела и с другим современным государственным праздником Мехргон, который посвящен сбору урожая. Он отмечается по инициативе сверху на уровне сельсоветов. Его изучают в школах в рамках общеобразовательной программы. Его народным аналогом является Дос овезон, который раньше в Язгулеме и на Дарвазе отмечался чаще в семейном кругу.

Если же поставить вопрос о современных праздниках, то примерно половина населения Хингоу признает только два мусульманских праздника Курбан и Рамазан, а другая половина добавляет к нему Навруз. Жители Дарваза и Язгулема имеют более светские взгляды: там отмечают Курбан, Рамазан и Навруз. Кроме того, примерно половина населения празднует «советский» (григорианский) Новый год (часть этих материалов опубликована: Гуломшоев и др., 2024; Дубова, Наврузбеков, Никифоров, 2025).

Впервые за последние десятилетия на обширной территории Припамирья и Дарваза проведено масштабное изучение счета по телу человека *хисоби мард*, который представляет собой уникальный солнечный календарь, известный только в этом регионе и не имеющий аналогов в других культурах. Собран обширный материал, позволяющий сравнить знания современных информантов с данными, полученными советскими этнографами 70–90 лет назад. Оказалось, что знание о счете по телу человека не изменились за последние десятилетия, несмотря на естественные трансформации в обществе, обусловленные политическими, социальными и экономическими процессами.

На основании материалов, полученных авторами в кишлаке Миденшарв Рошткалинского района ГБАО (Таджикистан), исследована эволюция памирского дома за последние 100 лет, прошедшие со времени изучения его М.С. Андреевым (1929 г.). Собранные к настоящему времени материалы показывают, что памирский дом претерпел небольшие изменения, связанные с естественным развитием.

Появление новых строительных технологий и материалов, распро-

странение проектов, завезенных из других регионов, позволили сделать его более удобным для жизни, но это привело к тому, что часть традиционных знаний была потеряна. Связанные со счетом по телу человека отметки определенных дней года, имевшиеся в традиционном памирском доме и еще существовавшие на момент работы М.С. Андреева на Памире, ныне не ставятся. Но жители Памира сохранили немало знаний и традиций. Все новые строящиеся дома, делаются согласно памирскому канону, а не по проектам современных дизайнеров. Даже в домах молодых семей современная бытовая техника и мебель, которых раньше не было, размещаются в тех местах, где ранее стояли их традиционные аналоги, а световое отверстие в потолке заменяется стилизованным под него электрическим светильником (Антонова и др., 2023).

Современные информанты знают счет хисоби мард не хуже информантов, живших в 1930-х–1950-х годах. При наличии точного современного календаря и информатизации общества, народный календарь уже давно стал неактуальным в повседневной жизни, но, тем не менее, он передается от поколения к поколению.

Можно утверждать, что календарь хисоби мард имел территориальную изменчивость, когда варианты реализации счета могли отличаться в соседних регионах, но оставались едиными в рамках одного региона. Предложена гипотеза об эволюции календаря хисоби мард, согласно которой он претерпел упрощение в процессе культурного обмена и миграции населения (Дубова, Наврузбеков, Никифоров, 2025).

Сведения о народных астрономических знаниях, т.е. о наборе практических знаний, позволяющих человеку ориентироваться в пространстве и времени, были обобщены. Важным моментом является возможность суммарной оценки этих знаний на уровне не только индивида, но также отдельного поселения или региона. На основании полевых материалов, собранных в Республике Таджикистан в 2019–2023 гг., М.Г. Никифоровым разработан метод для определения показателя, характеризующего уровень народных астрономических знаний. В ее основе лежит определение коэффициента уровня астрономических знаний, основанная на результатах собеседования. Знания каждого информанта по каждой звезде оцениваются по 4-х балльной шкале: отсутствие знаний – 0 баллов; фольклорный уровень знаний, когда человек пересказывает сведения о звезде, но сам ее находить не умеет – 1 балл; средний уровень знаний, когда информант умеет находить на небе звезду сам, но его ответы являются частично неточными или неполными – 2 балла; высокий уровень знаний, когда нет сомне-

ний в том, что человек умеет звезду находить на небе и сведения о ней являются точными – 3 балла.

Сложив баллы, которые информант набрал по каждой известной ему звезде, можно вычислить значение коэффициента астрономических знаний. В результате, для каждого кластера мы получим числовой ряд отдельных коэффициентов k_j . Проранжируем полученные ряды в порядке убывания значений k_j и для каждого кластера вычислим средний коэффициент знаний, по лучшим 50% значений, определив коэффициент k_j . Он характеризует знания наиболее компетентных информантов и описывает усредненные знания в первых двух квартилях распределения.

Метод апробирован на большой выборке (учтена информация от 177 человек). Усредненные значения «коэффициента знаний» (k) позволили оценить процесс потери знаний среди информантов четырех возрастных групп, а также составить карту, отражающую сохранность народных астрономических знаний на изученных территориях (рис. 3) (Дубова, Никифоров, 2024).

Кыргызстан

Масштабное обследование по обсуждаемым вопросам было осуществлено в Кыргызстане. Оно охватило всю территорию Киргизии, в результате чего были собраны сведения от 121 информанта, проживающих в 45 населенных пунктах, что обеспечивает пространственную непрерывность информации от северных областей Киргизии до северных областей Таджикистана. В результате работ в Нарынской, Иссык-Кульской и Чуйской областей было опрошено 64 жителя из 16 населенных пунктов: Баш-Кууганды, Кара-Булун, Эки-Нарын, Таш-Башат, Каинды, Алыш, Нарын, Эчки-Баши (Нарынская область), Чолпон-ата, Бостери, Орто-Ортоктю, Каракол, Ырдык, Саруу (Иссык-Кульская область), Токмок, Байтик (Чуйская область). В это же число входит несколько жителей Джалалабадской и Баткенской областей, которых были встречены в г. Токмак. В южных областях Кыргызстана было опрошено 54 жителя из 29 населенных пунктов (Интернациональное, Кулунду, Чигмен, Исфана, Тогуз-Булак, Коргон, Катран, Уч-Добо, Ак-Татыр, Самаркандек, Баткен (Баткенская область), Жекенды, Жар-Баши, Дарот-Коргон, Кашка-суу, Кара-Кабак, Ак-Босого, Кызыл-Алай, Гулче, Токбай-Талаа, Кундук (Ошская область), Ак-Сай, Ак-Жол, Райкомол, Кек-Курмай (Джалал-Абадская область), Чемгент, Атая Огонбаева, Калба, Чат-Базар (Таласская область).



Рис. 3. Оценка коэффициента астрономических знаний по регионам. Легенда.
 Голубой: $2 \leq k < 3$, зеленый: $3 \leq k < 4$, желтый: $4 \leq k < 5$,
 оранжевый: $4 \leq k < 5$, красный: $5 \leq k < 6$

На территории этой страны выявлено знакомство населения с лунно-звездным календарем, длительность месяца в которых определяется посредством соединения Луны с какой-нибудь звездой, расположенной вблизи плоскости эклиптики. Лунные и Лунно-солнечные календари широко распространены на Востоке. В 2016 г. Б.А. Куфтин описал один из лунно-звездных календарей, основанный на соединениях Луны и Плеяд. В Нарынском районе Кыргызстана (с. Эки-Нарын) местным звездочетом (эсепчи) Шаршеналли Черекчиевым нам были подарены четыре календаря, составленных им за 2017, 2019–2021 гг. для своего селения, в основе которых лежат *тоогоолы* – соединения Луны и Плеяд. Со слов эсепчи, этому счету его научили в 1980-х годах на Иссык-Куле люди из племени Бугу (олени), являющиеся наследниками знаний легендарного эсепчи Манаке, который в свое время был признанным специалистом в области астрономии и предсказания погоды. В южной части Кыргызстана встречено еще три человека, которые в настоящее время или в недавнем прошлом занимались составлением календарей. Это Азимов Сейдали (с. Коргон, район Чон

Алай), Анарбай Темиркулов (с. Ак-Джол, район Аксы) и Маматкадыр Шайбылдаев (с. Кундук, район Кара-Кулджа). Наличие календарей позволяет сделать сравнение табличных дат тогоолов с расчетными значениями, определить их точность и проанализировать принцип работы. Проведенный анализ подтверждает предложенную нами ранее теоретическую модель лунно-звездного календаря, в котором точкой отсчета является гелиакальный восход Плеяд, а счет месяцев ведется по соединениям Луны и Плеяд.

Народный календарь на основе тогоолов известен на всей территории Киргизии, но на северо-востоке страны, он известен лучше. Здесь многие могут назвать нумерацию и порядок следования тогоолов, точку, от которой ведется их отсчет, а некоторые информанты помнят, наиболее значимые тогоолы. Например, 13-й тогоол соответствует началу зимы, а 5-й тогоол – началу весны. На юго-западе Киргизии нумерация тогоолов известна хуже, а самые слабые знания показали информанты из Баткенской области, где люди помнят, что раньше по тогоолам что-то считали (Дубова, Кыдырбекова, Никифоров, 2024).

По мнению наиболее осведомленных в этом вопросе информантов, киргизы знали всего семь звезд – Алтын Газык (Полярная), Чон Жетиген (Б. Медведица), Кичи Жетиген (Малая Медведица), Уркур (Плеяды), Уч-Архар (пояс Ориона) и Сумбула (Сириус). Отметим, что ответившие так люди специально собирали информацию 10–30 лет назад из всех доступных им источников. Почти все остальные опрошенные нами информанты не выходят из этого набора небесных объектов, добавляя к ним лишь Млечный Путь и комету. Есть основания считать, что в прошлом киргизы знали большее число звезд, только эти знания в большей степени теперь потеряны.

Если собрать воедино сведения от разных информаторов, то можно реконструировать среднеазиатский счет времен года по Плеядам, который описан у М.С. Андреева. Наиболее узнаваемым астеризмом среди киргизов являются Уркур. Гелиакальный восход Уркур (первая утренняя видимость) приходится примерно на 17–20 июня, что совпадает с началом летней чилли (чильде) и началом лета. В начале декабря Уркур ночью стоит в середине неба, а утром заходит на востоке (космический заход), что является началом зимы и холодов. В начале весны Уркур виден вечером на западе. Кроме того, все информанты отмечают, что с появлением на небе Уркур поспевают травы и кумыс теряет свои лечебные свойства. С исчезновением Уркур в лучах Солнца (т.е. при гелиакальном заходе звезды; с этого момента начинается 40-дневный период невидимости Уркура-Плеяд) тоже связаны зем-

ледельческие представления, которые встречаются реже скотоводческих. Считается, что все посевные работы нужно закончить до гелиакального захода Уркур, иначе урожай не поспеет до наступления осени. Существуют и другие свидетельства, согласно которым, сельскохозяйственный сезон только начинается с заходом Уркур.

На втором месте по известности в северных и восточный регионах Кыргызстана стоит астеризм Уч-Архар, который соответствует трем звездам пояса Ориона. Он появляется в лучах утренней зари в конце июля – в начале августа. В общей сложности, нам смогли его назвать 33 информанта. Уч-Архар почти неизвестен в юго-западных регионах Кыргызстана под этим названием. Там преобладает персидский вариант Тарозу. При этом, информанты чаще знают о двойном названии астеризма и сообщают оба названия, но Тарозу приводят первым. Можно предположить, что исконно киргизским вариантом является Уч-Архар, а название Тарозу был заимствован у таджиков. Нам не удалось найти свидетельства, что эти звезды служат маркером какого-либо события в жизни людей.

К югу от Уч-Архар многие выделяют астреизм Тотой-Мерген, состоящий из «собаки» (звезды 42, 45 Ориона), «оружия» ($\theta 1$ и $\theta 2$ Ориона) и «охотника» (ι Ориона). По легенде, охотник погнался за тремя архарами и сам не заметил, как попал не небо. С тех пор он все время преследует архаров, но не может их догнать. Эту легенду знает всего лишь семь опрошенных в Нарынской области, а во всех остальных регионах она неизвестна.

Самая яркая звезда земного неба Сириус имеет на севере и востоке Киргизии два названия: Жарык жылдыз (Яркая звезда) и Сумбуло (Сумбула). На западе и юге страны информанты знают только Сумбулу. Однако по частоте упоминания эта звезда уступает Уркуру и Уч-Архару и она известна примерно 15% опрошенных, хотя в соседнем Таджикистане Сириус знают почти 90% респондентов. Среди тех, кому Сириус известен, связывают его появление с похолоданием и началом сбора урожая.

Также киргизы знают Алтын Казык, Жетиген/Чон Жетиген и Кичи Жетиген. Чон и Кичи Жетиген – два созвездия, которые соответствуют современным созвездиям Большой и Малой Медведицы. Одни информанты объединяли их в один объект под названием Жетиген, а при уточняющем вопросе делают уточнение, что медведиц две, и они находятся рядом. В общей сложности эти созвездия были упомянуты 94 раза, причем, чаще всего его называли жители Чуйской, Баткенской, Таласской областях и в с. Токбай-Талаа Ошской области, где ча-

стотность превышает 75%, а реже всего в Иссык-Кульской области и в Аксайском районе Джалал-Абадской области, где она составляет 35%. Однако у нас нет уверенности в том, что эти знания являются народными, а не приобретенными в школе.

Называемая информантами звезда Алтын Казык / Темир Казык / Кутб (Золотой / Железный Кол / Полярная) соответствует Полярной звезде. Наиболее часто используемым названием является Алтын казык, упомянутое в общей сложности 26 раз, в то время как другие названия Темир Казык и Кутб встретились только по одному разу. Все информанты знают, что Полярная звезда показывает направление на север, а кроме того, с ее помощью можно определить направление на Мекку в случае необходимости. Для этого нужно встать так, чтобы Полярная звезда находилась со стороны правого плеча. Хотя последний метод является приблизительным, он необходим для совершения намаза и актуален, когда человек оказался в незнакомом месте. Это знание, скорее всего, было получено по линии религии.

Упомянутая информантами Чолпон соответствует планете Венера. В общей сложности, она упоминается 64 раза и притом, ее всегда сначала называли по имени Чолпон, и только при уточняющем вопросе информанты отождествляли ее с Венерой. Поскольку яркость планеты очень большая и она видна в лучах зари, ее называют также Тан-Чолпон. В некоторых местах на юго-западе страны Чолпон называется Койчуман, что по смыслу переводится как «Пастушья звезда». Наибольшая частота ее упоминаний наблюдается в Чуйской области, в то время как другие звезды здесь знают мало.

Дополнительная информация о звездах, которые знают в разных регионах Кыргызстана, будет в ближайшее время опубликована (Дубова, Кадырбекова, Никифоров, 2025).

Обращает на себя внимание фрагментация культурных традиций у киргизов, когда даже в одном и том же районе люди дают противоположные ответы на вопросы по народным праздникам, которые в настоящее время отмечают в Киргизии. Так, более половины информантов утверждает, что до 1991 г. они ничего не знали о Наврузе³. Среди женщин часто встречается ответ, что они узнали о таком празднике, когда вышли замуж и сменили место жительства. Среди пожилых людей, которые знают о Наврузе, тоже существует два мнения: одни говорят, что его отмечали всегда, другие утверждают, что его отмеча-

³ Местное название его – Нооруз. Учитывая различия в произношении этого праздника на разных территориях, здесь мы приводим везде унифицированное – Навруз.

ли раньше, затем постепенно перестали отмечать в позднее советское время и снова начали праздновать после 1991 г. При этом никто не смог объяснить, каким образом до Октябрьской Революции определяли дату Навруза, и почему киргизский национальный праздник имеет персидское, а не киргизское название.

Аналогичная ситуация наблюдается с первой запашкой, которая в соседнем Таджикистане называется «Джуфт Баророн» (Вывод быков) или «Гевхонук» (Тренировка быков). Хотя для киргизов традиционным видом занятия является скотоводство, большая часть опрошенных считает себя и скотоводами, и земледельцами, объясняя это тем, что они делают посевы под корм скоту. Большинство информантов утверждает, что первую запашку земли они никак не отмечают. Другая часть информаторов делает *бата* (просьба, или молитва к богу с целью повышения) или устраивает *тулоо* (обряд приношения в жертву животного с целью повышения урожая). Некоторые из респондентов вспоминают, что в первой половине XX в. был обряд, который назывался *кош айдоо* (две лошади или два яка), что по смыслу близко к «Джуфт Баророн». По случаю первой запашки дома накрывали стол и устраивали праздник. В южных областях Кыргызстана дают описание первой запашки, совпадающее с тем, как ее отмечают в Северном Таджикистане.

В Кыргызстане получены также важные материалы, готовящиеся к изданию, о возможностях предсказания погоды, о территориальном распределении знаний о разных звездах и другие.

Исследование показало, что народные астрономические знания киргизов представляют собой сложную систему, тесно связанную с традиционными формами хозяйствования и местными географическими условиями. Наблюдаются четкие различия в объеме и характере астрономических представлений между разными регионами страны, что позволяет выделить области с разной степенью сохранности и использования этих знаний. На основе предложенной методики определения уровня астрономических знаний (Дубова, Никифоров, 2024) были получены соответствующие оценки для каждого региона Киргизии. Наиболее «наиболее высокие показатели» народных знаний были обнаружены в Джалал-Абадской (Аксы́йский район) и в Нарынской областях (Жумгалы́йский район). В целом, можно утверждать, что традиционные астрономические знания лучше всего сохранились в изолированных регионах, где меньше влияние современной культуры. Соответственно выделены наборы звезд, характеризующие «скотоводческий», «земледельческий» и «урбанистический» кластеры, кото-

рые увязываются с типами ведения хозяйства современной Киргизии.

Узбекистан

Э.М. Сеитов провел разведочные исследования в Нуратинском районе Навоийской области Узбекистана (кишлаки Нурата (узб. Нурота), Газган (Газгон), Дехи Баланд (Дебаланд), Эски и Темиркавук). Опрошено 12 информантов-мужчин в возрасте 65-80 лет. Предварительно можно говорить о том, что представления о звездах, как и определение времен года по ним во многом исходят из школьного курса. В настоящее время в быту и в занятии сельским хозяйством активно используются цифровые технологии (использование прогноза погоды с помощью смартфона, например, и др.). Надо добавить, что в определенных случаях со стороны государственных структур приходят распоряжения о времени сева и сбора того или иного вида сельскохозяйственных культур (в первую очередь хлопка). Для определения различных религиозных праздников и событий верующие пользуются лунными календарями, выпущенными духовным управлением мусульман Республики Узбекистан.

Был реализован сбор этнографического материала и на юго-западе Узбекистана в селах Коксон и Лангар Кашкадарьинской области, а также, в селах Тортули, Худжадод, и местечке Худжамайхона Сурхандарьинской области. Информанты среди звезд и астеризмов чаще всего знают Хулкар (Плеяды), о которых хоть что-то мог сказать почти каждый опрошенный. Очень распространенным знанием является счет на *дугалы* (тогоолы – киргиз.) – соединения Луны и Плеяд. В ряде случаев информанты даже назвали нумерацию дугалов, согласно которой их номер выражается нечетными числами, а номер каждого следующего дугала на 2 меньше предыдущего. Таким образом, эта информация повторяет счет по Плеядам, который нам удалось зафиксировать в Киргизии. Появление Хулкар в вечернее время связывают с холодом, а когда «он опускается», что происходит в декабре, это время спаривания горных козлов.

Кроме того, здесь мы зафиксировали легенду о семи сестрах и семи ворах. Семь воров (звезды ковша Большой Медведицы) похитили одну из звезд Хулкар, и с тех пор их стало шесть. Эта же самая легенда, но с большими подробностями была обнаружена в Киргизии.

Из объектов, которые связаны со звездами, второе место по популярности занимает Тарози (Тарозу – тадж.), которое в Таджикистане отождествляется с поясом Ориона. Судя по описаниям, Тарози явля-

ется звездным объектом, хотя часть информантов утверждает, что просто слышали про такой объект, а поэтому возможна путаница с месяцем мизон, которому соответствует знак зодиака Весы.

Ситораи хунук (Холодную звезду) назвал и правильно описал только один информант, из чего опять можно провести параллель с Киргизией, где все знают Уркур-Плеяды, а Сириус известен мало.

Многие информанты знают созвездия Большой и Малой Медведиц и умеют находить Полярную звезду (Темир козык), однако непонятно являются ли эти знания народными, или приобретенными в школе. Полярную звезду используют для определения приблизительного направления на Мекку. Если встать лицом к Полярной звезде, то по диагонали слева и сзади будет Мекка. Такой нехитрый алгоритм позволяет находить направление на юго-запад, которое в этих местах примерно совпадает с азимутом Мекки.

Кроме того, информанты часто называют вечернюю звезду (Шом юлдуз) и утреннюю звезду (Тонг юлдуз), по которым определяется время вечернего и утреннего намаза, хотя для каждого календарного дня года можно определить, какая звезда будет светить первой вечером или последней утром. Очевидно, что каждый раз это будут разные звезды.

В Хорезмской области Узбекистана было опрошено 12 информантов из 8 населенных пунктов: Чоклы, Шават, Пахтакор, Ургенч, Чоклы, Богот, Бустан, Хазарасп, Карвак, Янгибазар и Питнак. Были собраны знания о звездах и созвездиях, календарные представления, а также сельскохозяйственные приметы и обряды, связанные с огнем.

Собранные материалы в принципе не отличаются от выше изложенных по другим районам этой страны и отражают современное состояние традиционных астрономических знаний и представлений в данном регионе. В настоящее время в гражданской жизни в Узбекистане используется григорианский календарь, а для религиозных целей применяется мусульманский. В то же время в Хорезме зафиксированы остатки знаний о традиционном календаре, связанном со счетом месяцев по Плеядам. Также некоторые информанты знают 12-летний цикл по животным (мучел) и даже отмечают по нему свои дни рождения. Несколько информантов упомянули о периоде *чилля*, отсчитывая от нее различные временные интервалы с целью описания момента наступления каких-то событий. Понятие *чилли* является рудиментом народной календарной системы, перенесенным в современный григорианский календарь.

Туркменистан

Материалы, собранные в Туркменистане, в настоящее время можно рассматривать лишь как предварительные (опрошено всего 8 человек в двух регионах – село Нохур Бахарденского района Ахалского веляята, аул Ягтыйол Байрамалийского этрапа и аул Мунандепе Каракумского этрапа Марыйского веляята, а также г. Мары). Население Нохура восходит своими корнями к древнейшим земледельческим группам региона, оно относилось ранее к племенной группе нохурли. Населения Марыйского веляята и г. Мары – в большинстве своем текинцы. Там до настоящего времени сильны скотоводческие традиции.

Пока можно привести только одиночные интересные высказывания. Например, информатор А.А. (65 лет) знает звезду Улькер (Плеяды). Он считает, что она рождается в конце весны чуть-чуть раньше уборочной кампании зерновых, а в начале зимы заходит. Улькер заходит примерно 12 апреля, то есть утопает в лучах солнца. Когда Улькер заходит, то по туркменскому календарю исполняется ровно 100 дней (1 января–12 апреля). А исчисление дней Улькера продолжается до 22 июля (продолжительность тоже 100 дней). Поэтому дайхане связывали с этими днями свои важные сельскохозяйственные работы на полях. Например: через 20 дней после захода Улькера (2 мая) высевалась джугара (*жовен*), и кунжут (*кунджи*), а через 40 дней после ее захода (22 мая) высевался рис. И в это же время убирались зерновые культуры. А по прошествии 60-70 дней (2–10 июня) заканчивался посев гороха (*нохут*), проса (*дары*) и др. В некоторые годы в этот период выпадает осадков больше нормы. В этом случае в народе говорят: *Улькер сува батды* (Звезда Улькера потонула в воде).

Этот же информатор знает и Уч йылдыз (Три звезды). Этот период начинается с появления на восточном горизонте созвездия Орион трёх звёзд. Это время с 22 июля до 12 августа. Он называется *кичи чилле* (малая чилля). Туркмены этот период называют еще *сарыжа томус* (рыжее лето). Исходя из наблюдений и исследований ученых, в это время не только в Туркменистане, но и в Таджикистане, Иране, Афганистане бывает сухая и жаркая погода. Температура воздуха достигает днем +40—46°C, а по ночам, в результате безоблачной дневной погоды, а затем интенсивного падения температуры, пески быстро охлаждаются, иногда образуя даже влагу. Поэтому в народе говорят: *Уч йылдызда – тун совар, ялдыракда – гун совар* (В период «три звезды» ночь станет прохладней, а в период *ялдырак* день станет прохладней). В этот период года дайхане посевных работ не проводят, а собирают

выращенный урожай, заготавливают корма на зиму. Среди дайхан есть такая пословица: *Эсет – бес эт* (Посмотри вокруг и перестань сеять). Эта пословица означает, что в месяц Эсет (по летоисчислению *шемси* – это июль и август месяцы) надо перестать сеять. У сельскохозяйственных культур, посаженных в месяце Эсет и позже, урожай не успевает созревать. Повторим, что эти (есть и другие) сведения получены лишь от одного информанта. Поэтому, безусловно, необходим сбор значительного большего материала.

Таким образом, если ранее сведения о знании звезд населением Средней Азии имелись фактически только по нескольким ущельям Западного Памира и Дарваза, то в 2022–2024 гг. этот ареал был существенно увеличен. Звезды до сих пор используются для определения времени начала полевых работ и ряда традиционных праздников. Но сохранность этих знаний на изученных территориях очень неравномерна. Чаще всего старшее и среднее поколение знает и может идентифицировать больше звезд, которые являются маркерами в сельскохозяйственной и культурной жизни населения.

Благодарности

Авторы сердечно благодарят коллег из ИИАЭ НАНТ (г. Душанбе), профессоров Ходжентского государственного университета им. Б. Гафурова и местных музеев Аштского и Исфаринского районов Таджикистана, семью Фармоновых из к. Пунук Аштского района Таджикистана, семью Кадырбековых в Кыргызстане, энтузиастов в Марыйском, Ахалском велаятах и в г. Ашхабаде Туркменистана, сделавших проведение этих исследований возможным, а также всех местных жителей, выделивших время для участия в опросах и поделившихся своими знаниями.

Библиография

- Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. Алма-Ата: Изд-во АН Казахской ССР, 1949. 31 с.
- Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. Фрунзе: Илим, 1967. 309 с.
- Алимбай Н., Муканов М.С., Аргынбаев Х. Традиционная культура обеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы: Гылым, 1998. 234 с.
- Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи) / Подготовка, примечания и дополнения А.К. Писарчик. Вып. II. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1958. 527 с.
- Антонова Н.А., Дубова Н.А., Наврузбеков М.Н., Никифоров М.Г. Звезды в жизни на-

- селения долины реки Зеравшан // Вестник антропологии. 2023. Вып. 3. С. 26–41.
- Байбосунов А.А. Донаучные представления киргизов о природе. Фрунзе: Мектеп, 1990. 164 с.
- Белокрылов Р.О., Белокрылов С.В., Никифоров М.Г. Модель сумеречной видимости звезд // Историко-астрономические исследования. М.: Институт естествознания и техники им. С.И. Вавилова, 2011. Т. 37. С. 168–196.
- Болелов С.Б., Колганова Г.Ю., Никифоров М.Г. Элементы гармонизации в архитектуре памятника Кой-Крылган-кала // КСИА. 2015. Вып. 237. С. 177–187.
- Болелов С.Б., Колганова Г.Ю., Никифоров М.Г. Анализ архитектурных памятников Хорезма на основе особенности фортификации // КСИА. 2016. Вып. 242. С. 129–145.
- Бируни А.Р. Памятники минувших поколений / Пер. и прим. М.А. Салье // Избранные произведения. Т. I. Ташкент: Фан, 1957. 516 с.
- Бобринской А.А. Горцы верховьев Пянджа (Ваханцы и Ишкашимцы). М.: Товарищество скоропечатников А.А. Левенсон, 1908. 150 с.
- Ботоканова Г.Т. Традиционные знания кыргызов. Бишкек: Кут-Бер, 2015. 200 с.
- Гуломшоев С.А., Дубова Н.А., Никифоров М.Г. Астрономические знания язгулемцев // Восток (Oriens). 2024. № 2. С. 18–30.
- Гуломшоев С.А., Дубова Н.А., Никифоров М.Г., Полякова М.К. Календарно-астрономические представления жителей долины реки Ягноб // Восток (Oriens). 2023. № 3. С. 60–73.
- Джаонов У. Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX — начале XX в. Душанбе: Ин-т истории им. А. Дониша АН ТаджССР, 1989. 216 с.
- Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездный календарь киргизов // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 246–262.
- Дубова Н. А., Наврузбеков М. Н., Никифоров М. Г. Традиционный календарь и астрономические знания жителей долины Хингоу (Таджикистан) // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 281–300.
- Дубова Н.А., Никифоров М.Г. Пространственное моделирование сохранности народных астрономических знаний жителей Таджикистана // ЭО. 2024. № 4. С. 123–139.
- Казахи / ред. Ажигали С.Е., Наумова О.Б., Октябрьская И.В. М.: Наука, 2021. 846 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Колганова Г. Ю., Никифоров М. Г. Звезды в земледельческом календаре таджиков // ЭО. 2016. № 6. С. 123–135.
- Колганова Г.Ю., Никифоров М.Г., Петрова А.А., Майский паводок Амударьи и его место в культуре древних земледельцев Хорезма // Восток (Oriens). 2015. № 3. С. 15–25.
- Колганова Г.Ю., Никифоров М.Г., Рейджс В. Археoaстрономические исследования древнехорезмийского комплекса Кой-Крылган-кала // Восток (Oriens). 2014. № 4. С. 21–36.
- Куфтин Б.А. Календарь и первобытная история киргизь-казацкого народа // ЭО. 1916. №3–4. С. 123–150.
- Кыргызы / отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров. М.: Наука, 2016. 623 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Мадамиджонова З.М., Шовалиева М. Календарные обряды и праздники // Таджики // отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мадамиджонова. М.: Наука, 2021. (Серия «Народы и культуры»). С. 576–590.
- Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX–начале XX в. (Историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1975. 127 с.
- Мухиддинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии / Отв. ред. В.Н. Башилов. М.: Наука, 1986. С. 70–93.
- Никифоров М.Г. Проблемы современной археоастрономии // Историко-астрономические исследования. 2015. Вып. 38. С. 100–139.
- Никифоров М. Г. Астрономические представления // Таджики / отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мадамиджонова. М.: Наука, 2021. (Серия «Народы и куль-

- туры»). С. 728–749.
- Осмонова Н.И. Символическая вселенная кочевника: истоки традиционного мировосприятия кыргызов. Бишкек: Киргизско-Российский Славянский университет, 2014. 331 с.
- Рахимов М.Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). [Труды Института истории, археологии и этнографии. Т. XLIII]. Сталинабад: Изд-во АН ТаджССР, 1957. 221 с.
- Таджики / отв. ред. Н.А. Дубова, Н.К. Убайдулло, З.М. Мадамиджонова. М.: Наука, 2021. 1005 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1 / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1966. 380 с.
- Туркмены / отв. ред. Н.А. Дубова. М.: Наука, 2016. 635 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Узбеки / отв. ред. З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимова. М.: Наука 2011. 688 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Холов М.Ш., Каюмова Х.А, Метрология и хронология Восточной Бухары и Западного Памира / отв. ред. Х. Пирумшоев. Душанбе: Дониш, 2013. 212 с.
- Шовалиева М. Обрядовая культура Навруза у таджиков (Этнографический аспект) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М., 1975. С. 328–335.
- Эралиев С.Н. Астрономия // Кыргызы / отв. ред. А.А Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров. Москва, Наука. 2016. С. 436–439. (Серия Народы и культуры).
- Belokrylov R.O., Belokrylov S.V., Nickiforov M.G. Model of the stellar visibility during twilight // Bulgarian Astronomical Journal. Vol. 16. 2011. P. 50–70.
- Nickiforov M.G. Analysis of the calendar C. Ptolemy “Phases of the fixed stars” // Bulgarian Astronomical Journal. 2014. 20. P. 68–85.
- Al-Shahrastani Muhammad ibn Abd al-Karim. Livre des religions et des sectes / Traduction avec introduction et notes par D. Gimaret, G. Monnot, J. Jolivet. Louvain: Peeters; UNESCO, 1993. Vol. 1–2. 727 с.

Г.Ю. Ситнянский

ОБЫЧАЙ БААД В АФГАНИСТАНЕ: ГРОЗИТ ЛИ ОН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И РОССИИ?

Автор затрагивает актуальную тематику – возможность наплыва мигрантов из Средней Азии (Центральную Азию) в Россию и опасность исламизации страны. Этот тезис обосновывается тем, что в Центральноазиатском регионе (в основном в Таджикистане) происходит процесс замещения выбывающего в Россию местного населения мигрантами из Афганистана. Ставится проблема возможности введения в Таджикистане порядков, характерных для Афганистана, в частности, такого реликтового обычая далёкого прошлого, как «баад». Согласно этому обычаю в случае кровной мести совет старейшин рода может принять решение о «компенсации», т.е. отдать одну из девушек семьи убийцы в семью жертвы. Или в случае, если невеста не была девственницей до свадьбы, то муж получает девственную сестру своей невесты в жёны в качестве «компенсации». В статье отмечается беспокойство автора приведёнными фактами на фоне нарастания в мире проблем, связанных с радикальным исламом.

В настоящее время только ленивый не говорит об опасности наплыва мигрантов из Средней Азии (здесь и далее Средней Азией я буду называть Центральную Азию без Казахстана – Г.С.) в Россию и – с учётом наличия в их рядах приверженцев радикального ислама – об опасности исламизации страны. И эти опасения не беспочвенны.

Однако на их фоне пока не замечается ещё один тренд. Дело в том, что и в самом Центральноазиатском регионе (пока, правда, в основном в Таджикистане) происходит процесс (пока не очень активный) замещения выбывающего в нашу страну местного населения мигрантами из Афганистана. О миграции афганцев в Таджикистан, как и о масштабном процессе «перетока с юга на север», частью которого он является, мне уже приходилось писать (Ситнянский, Бушков, 2016. С. 228–240; Ситнянский, 2011. С. 34–43; 2020. С. 226–242).

Между тем, в Афганистане имеет место весьма варварский обычай «баад». Суть его следующая. Допустим, мужчина из какого-то рода убивает мужчину из другого рода. И вот вместо того, чтобы применить какие-то меры к виновному или хотя бы, в соответствии с обычаем кровной мести, мстить всему роду, семья убитого (точнее, совет старейшин – *джирга* – его рода) принимает решение отдать одну из девушек семьи убийцы в семью жертвы (Rodriguez, Ribas, 2020). Это

должна быть незамужняя девушка (поскольку на защиту замужней с высокой долей вероятности встанет муж), и при этом родственники убитого имеют право делать с ней всё, что угодно.

Добавлю, что *баад* может проводиться не только в компенсацию за убийство, но и за изнасилование или за то, что мужчина соблазнил девушку или женщину из чужого рода. Кроме того, имеет место и «правовой беспредел». Так, однажды в дом, где жила некая Шакила (девочке было восемь лет), ворвались мужчины, вооружённые автоматами, и похитили девочку и ее родственницу (это было сделано безо всякого решения джирги или, по крайней мере, до него; то есть это было незаконно даже по этим диким, с позволения сказать, законам). Оказалось, что девочек забрали в рабство (и удерживали в неволе около года) за то, что один из ее дядьёв сбежал с женой местного влиятельного человека. Именно этот человек, возмущенный тем, как пострадала его честь, приказал своим людям похитить девочку (Рубин, 2012).

Девушку (или даже девочку; могут «в компенсацию» отдать и восьми – десяти – тринадцатилетнюю...) красиво одевают и передают, словно вещь, какому-нибудь мужчине из пострадавшего семейства. Если повезёт, то она станет этому мужчине женой. Но везёт далеко не всем, и есть все шансы стать просто рабыней, и муж будет иметь полное право взять себе ещё одну, «настоящую» супругу. Мало того, в этом случае над несчастной будут издеваться все, кто захочет: муж (тут, скорее, это слово нуждается в кавычках...), его родители, братья...

Например, её могут заставить спать в хлеву (Human Rights, 2010). Упомянутая выше Шакила рассказала, что её и родственницу выпустили из темной комнаты только через три месяца. Им велели таскать дрова и воду. За весь год им ни разу не дали чистой одежды, а первые полгода даже не разрешали стирать ту одежду, в которой их привезли. Кормили их через день, хлебом и водой. Когда ей удалось сбежать и добраться до дома сестры, та её едва узнала (Рубин, 2012).

И никто такую девочку (девушку, женщину) не защитит: таков закон (точнее, обычай). Ей просто не повезло. И семья убитого будет отыгрываться на ней, вспоминая погибшего родственника. Между тем виновник преступления – убийца, насильник, соблазнитель – при том, что он всем известен, продолжит свободно жить и радоваться. Добавлю, впрочем, что если ей и повезёт и она станет настоящей женой, то и жизнь законной жены в Афганистане при талибах не очень легка.

Официальное право Афганистана, даже талибского, правда, запрещает *баад* (Паукап, 2009). Однако, во-первых, правовые нормы

применимы только к совершеннолетним (18 лет и старше), тогда как фактический возраст замужества в Афганистане значительно ниже (выше говорилось о тринадцатилетних и даже восьмилетних – Г.С.); во-вторых, далеко не все такие несчастные знают, что законом подобное варварство запрещено; а в-третьих, даже зная, девушка-рабыня не может попытаться разорвать такой брак и обратиться в суд: никто её не пустит в город, чтобы она могла написать заявление в полицию или как-то иначе уведомить органы власти. Да и ответственность за *баад* для принявших решение о нём старейшин и мужа – два года заключения (правда, за передачу или приём женщины в *баад* – до десяти лет). Девушку же, скорее всего, у мужа не отберут, оставят во враждебной семье. Так, в 2009 г. после передачи дела о *бааде* в суд потерпевшую насильно забрали из здания суда (из контекста, правда, непонятно, кто, но, очевидно, те кому положено охранять закон и порядок, этому не препятствовали – Г.С.) и вернули в дом, где её до того удерживали (Human Rights, 2010). Так или иначе, случаев наказания за *баад* старейшинам из джирги, разрешившим *баад*, или участвовавшей в *бааде* семье пока не зафиксировано (Baad Tradition, 2019; European Asylum Support Office, 2020).

Это, не говоря уже о коррупции, кумовстве и бюрократизме. Так, после бегства упомянутой Шакилы местный правитель организовал её поиски и пригрозил убить всех мужчин из её семьи. Семейство было вынуждено бежать, побросав свое скудное имущество. В начале 2012 г. семья девочки жила в столице провинции Кунар в глинобитном доме без отопления и электричества. Попытка родителей обратиться в суд провалилась: им велели обратиться в полицию в их селении Нарай, но тамошний шеф полиции – родственник правителя... (Рубин, 2012).

Участь же такой девушки, которую вернули во враждебную семью, может быть страшной. Стал широко известным случай с Айшой Мохаммадзай, которая в 12 лет была выдана замуж (если это можно так назвать) в порядке *баада*. В новой семье девочка терпела многочисленные насилия и сбежала в 18 лет, попытавшись вернуться обратно в родную семью. Однако недовольный отец отдал дочь командиру талибов, чтобы тот показал наглядный пример, «что будет с девушками, если они попытаются сбежать», чтобы «другим неповадно было». Ей отрезали уши и нос, после чего девушку оставили умирать в горах, но она выжила (Anthony, 2010).

Подчеркну: всё это происходило в период оккупации Афганистана войсками США и их союзников (описанные случаи датированы 2009–2012 годами), когда распространённость обычая *баад* удалось изрядно

снизить, но защитники прав женщин – местные и международные – опасались, что достигнутое будет сведено на нет после вывода войск НАТО (Рубин, 2012).

Подчеркну также: это не результат влияния ислама, даже радикального, который сейчас многие винят во всех реальных и выдуманных грехах. Шариат (даже в интерпретации «Талибана») ничего подобного не допускает, и по крайней мере большинство афганских исламских авторитетов этот обычай осуждает. Обычай *баад* был распространён на территории нынешнего Афганистана (и в ряде районов нынешнего Пакистана, не только населённых пуштунами, но и, например, в Белуджистане) задолго до появления здесь ислама и является отголоском древних диких обычаев. Корни этой древней афганской традиции относятся к временам, когда в стране отсутствовала централизованная система юридической власти, а разрешение конфликтов регулировалось как посредничество племенной системы (Руководство, 2018). При этом господствовал принцип «скот дороже девушек, ведь скот можно продать» (Рубин, 2012), что тоже напоминает некоторые сохранившиеся местами до наших дней первобытные обычаи: например, у ряда папуасских племён Новой Гвинеи свиньи ценятся дороже женщин (Фальк-Рёнке, 1985. С. 127–128, 142).

Таким образом, это – дремучий обычай из каких-то первобытных варварских времён, который можно было бы назвать относящимся к «доисламскому фундаментализму». Подчеркну: «доисламский фундаментализм» не всегда плох. Например, в Киргизстане сторонники «культа Манаса», то есть «группы сторонников традиционалистского возрождения», «чи ценности основаны на «чистом» киргизском образе жизни» (мне ещё в 1997 г. приходилось слышать, например, о секте последователей «культа Манаса» в Таласской области Киргизстана – Г.С.), по мнению Г. Баялиевой (Тюбингенский университет), способствуют конфликту «внутри консервативных групп» (Центральноазиатский..., 2021), то есть между сторонниками «культа Манаса» и исламскими радикалами, что, надо полагать, сдерживает распространение последних. Но радикальный ислам в Киргизстане – отдельная тема, статья об этом мною сейчас подготавливается.

Возвращаясь же к Афганистану, нужно отметить, что распространение (при нарастании афганской миграции) в Центральной Азии (а если продолжится процесс «перетока» с юга на север, о котором мне, как я уже говорил, тоже неоднократно приходилось писать, то может быть, в более дальней перспективе, и в России?) обычая *баад* едва ли будет способствовать стабильности и развитию.

Потенциальная опасность *баада* для Центральной Азии, по крайней мере, для тех государств, представители титульных этносов которых живут и в Афганистане, – Узбекистана, Таджикистана (а с учётом того, что именно эти страны поставляют наиболее многочисленные контингенты трудовых мигрантов в Россию – и для нашей страны), усугубляется ещё и тем, что он имеет хождение и в северных, не пуштунских районах страны, например, среди таджиков Панджшера. В северной части Афганистана *баад* происходит и в случае, если мужчина заявляет, что его невеста не была девственницей до свадьбы. Тогда он получает девственную сестру своей невесты в жёны в качестве «компенсации» (Human Rights, 2010).

Повторю то, что писал в 2006 г. применительно к туркменскому «доисламскому фундаментализму» (Ситнянский, 2006): да, сейчас, при наличии множества проблем в мире, связанных с радикальным исламом и отнюдь не только с ним, можно не обращать внимания на такие сравнительно малораспространённые реликты далёкого прошлого. Но ведь и радикальный ислам полвека назад мало кто всерьёз принимал. И над нацистами в Германии век назад многие посмеивались. Примеры можно продолжать.

Библиография

- Рубин А.Дж. Афганская девочка расплачивается за проступки взрослых // InoPressa. 17 февраля 2012. <https://www.inopressa.ru/article/17Feb2012/nytimes/afghan.html>
- Руководство УВКБ ООН по оценке потребностей в международной защите лиц, ищущих убежище, из Афганистана. Управление Верховного комиссара ООН по делам беженцев. 30 августа 2018. <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?docid=5bdc2d444>
- Ситнянский Г.Ю. Доисламский фундаментализм. Станет ли Туркменбаши Богом живым на Земле? // Пайхас. 2006. 10 апреля. <http://www.turkmeny.blogspot.com>.
- Ситнянский Г.Ю. Россия и Центральная Азия: вместе или врозь? // Межэтнические отношения в Средней Азии и Казахстане и Россия. М., 2011. С. 34–43.
- Ситнянский Г.Ю. Трудовые миграции из Афганистана в Центральную Азию // Вопросы гуманитарных наук. Душанбе, 2020. № 1. С. 226–242.
- Ситнянский Г.Ю., Бушков В.И. Миграции населения в Центральной Азии: прошлое, настоящее, будущее М.: ИАЭ РАН, 2016. 340 с.
- Фальк-Рённе А. Путешествие в каменный век /пер. с датского В.Л. Якуба. М.: Наука, 1985. 192 с.
- Anthony A. Afghanistan's propaganda war takes a new twist // The Guardian. Dec 5, 2010.
- Baad Tradition: Virgins Given Away to End Disputes In Afghanistan // InsideOver. Aug 29, 2019). [https://it.insideover.com/;](https://it.insideover.com/)
- European Asylum Support Office. Afghanistan criminal law, customary justice and informal dispute resolution: country of origin information report // LU: Publications Office, 2020. <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/0d635e82-02c9-11eb-8919-01aa75ed71a1/language-en>
- Human Rights, United Nations Assistance Mission in Afghanistan Kabul. Harmful

Traditional Practices and Implementation of the Law on Elimination of Violence against Women in Afghanistan. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights Geneva (Dec 9, 2010). https://unama.unmissions.org/sites/default/files/harmful_traditional_practices_english.pdf

Paykan Wahida. Afghan Girls Suffer for Sins of Male Relatives. Mazar-e-Sharif. Institute for War and Peace Reporting (Mar 26, 2009). <https://www.refworld.org/docid/49dc4b201c.html>

Rodriguez Ribas C. Child marriage and other harmful practices // UNICEF. 2020. <https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/>

Д. Керанс

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ АГРОТЕХНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ЧЕРНОЗЕМНОЙ РОССИИ

Статья рассматривает экономические, географические, и культурные особенности, которые сковывали развитие сельскохозяйственных знаний среды крестьянских хозяйств русского Черноземья с XIX века до сплошной коллективизации сельского хозяйства в 1929 году, и обрисовывает вытекающую из этого сравнительную неуспеваемость крестьянского хозяйства центральных областей.

В 1930 г. французский медиевист Марк Блок писал: «При мысли о том, сколько терпеливых наблюдений, технического воображения и чувства общности при отсутствии всякого подлинно научного знания нужно было, чтобы реализовать эту сложную программу освоения природы человеческим трудом (то есть обработки почвы отдельными группами земледельцев с самого зарождения нашей аграрной цивилизации), нельзя не проникнуться восхищением перед поколениями людей, с древнейших времен действовавших в этой сфере. <...> Но наша благодарность упорным праотцам, которые создали хлеб, изобрели пахоту и установили плодотворный союз между пашней, лесом и пастбищем, никоим образом не обязывает нас закрывать глаза на несовершенство их труда, на скудость полей, на то, что они жили под постоянной угрозой голода» (Блок, 1957. С. 68).

Возможно ли, что эти размышления основателя исследований аграрной истории открывают дверь к более критическому взгляду на народную культуру, чем тот, который преобладает среди учёных с давних пор? Может ли быть, что крестьянское население далеко не всегда разрабатывало новые технологии исключительно в свою пользу? И не стоит ли допустить, что народная мудрость временами тормозила развитие сельского хозяйства? Если двигаться в этом направлении, возможно ли раскрыть интеллектуальную историю народных технологических знаний, наряду с материальной историей этих технологий? Попытка ответить на эти вопросы действительно была бы ответом на вызов, брошенный недавно авторитетным историком экономики, который назвал исследование природы и эволюции технологической и экономической культуры важнейшей задачей в рамках своей обла-

сти науки (Temin, 1997). Данный материал, предоставляя аргументы предшествующих публикаций на английском языке, анализирует траекторию эволюции крестьянского агротехнического знания в определенном месте и времени, когда экономические условия и демографические реалии предъявляли этой технологии серьезные испытания (Kerans, 2000b; 2001).

С середины XIX в. до проведения сплошной коллективизации сельского хозяйства в 1929 г., крестьянское население центрально-черноземных и приволжских губерний оказалось под нарастающим гнѐтом. Плотность сельского населения почти удвоилось в данных краях с момента отмены крепостного права до революции 1917 г. Так, в Тамбовской губернии оно увеличилась с 30,5 человек на квадратную версту в 1858 г. и до 55,1 человек в 1914 г. В силу недостаточного развития городов и промышленности в этих регионах, возможности для заработка вне сельского сектора оставались ограниченными на протяжении всего этого периода. Это вынудило крестьян извлекать больше выгоды из своих сельскохозяйственных угодий. Благоприятные природные условия, такие как мощная черноземная почва, предоставили огромные возможности для земледельцев. В ответ на увеличение плотности населения крестьяне активно приступили к интенсификации своего хозяйства.

Как разыгралась интенсификация? Во-первых, пашенная земля расширялась за счёт других сельскохозяйственных угодий – пастбищ, лугов, и лесов. Доля этих менее трудоѐмких угодий быстро снизилась до минимума. По черноземным уездам Тамбовской губернии, например, доля лугов снизилась с 27% в начале XIX в. до 5% накануне Первой мировой войны. Крестьяне прилагали усилия, арендуя и покупая землю, чтобы увеличить свои земельные площади примерно на 50%. Тем не менее, общее количество доступной земли на душу населения – наделенной, купленной и арендованной – уменьшилось с 1,74 десятины в начале 1880-х до 1,35 в 1912 г. (Kerans, 2001. Р. 29–30).

В основном из-за нарастающего экономического стресса до двухсот тысяч тамбовских крестьян решили переселиться в Сибирь или на Северный Кавказ в течение последних трех десятилетий до Первой мировой войны. По грубым подсчетам, они составили всего лишь 10% общего прироста сельского населения за этот период. Слишком часто переселение становилось роковым шагом – высокий процент переселенцев погибал по пути или вскоре после прибытия на новое место (Kerans, 2001. Р. 32). Каким же образом поступили они? Они постепенно начали унавоживать свою пашню, и стали пахать более интенсивно

но. Например, к концу XIX в. 30% общин перешли к двоению парового поля (вторая вспашка парового поля, приблизительно через 2–5 недель после первой вспашки), и к началу войны в 1914 г. уже около 80% следовали этой практике. Кроме того, они частично заменили выгодные посевы овса потребительскими культурами, такими как просо и картофель. Это было значительным отступлением от выгодного направления, поскольку, в сравнении с овсом, выращивание проса требовало вдвое больше трудозатрат, а картофеля – в четыре раза (Kerans, 2001. Р. 259). Добавим, что сбыта для картофеля в губернии практически не было. Но крестьяне недооценивали картофель, в многих случаях они должны были расширить картофель за счёт проса.

Они действительно успели повысить урожайность – собирали приблизительно на 50% больше ржи с десятины накануне Первой мировой войны, чем в период отмены крепостного права в 1861 г. Но это не спасало от нарастающего экономического стресса. Статистика красноречиво свидетельствует – намного меньше стало мяса и тягловой силы (табл. 1).

Таблица 1¹
Количество скота на 100 крестьянского населения
Тамбовской губернии

	1880/84	1898	1912
свиней	23,2	16,1	10,8
овец	137,5	94,6	84,1
крупнорогатого скота	28	25,8	26,9
лошадей	30	24,1	19,5

Данные о недопущенных к воинской службе поддерживают это наблюдение. В период с 1874 по 1883 год 12,3% призывников были признаны негодными по различным причинам, таким как низкий рост, слабое физическое развитие, наличие заболеваний или инвалидность. Однако с 1894 по 1901 г. этот показатель увеличился до 15,5%. Между тем, с 1893 года российская армия существенно снизила стандарты пригодности для призывников (Kerans, 2001. Р. 448). При таких обстоятельствах неудивительно, что уровень смертности вырос с 35 случаев на 1000 человек в год в период с 1867 по 1885 г., до 37,5 – в период с 1888 по 1897 г. Перед Первой мировой войной этот показатель снизился до 32, частично благодаря влиянию земской медицинской помощи.

¹ Данных о птице нет. Добавлю, что количество овощей тоже уменьшилось (Kerans, 2001. Р. 34, 447).

Накануне войны чуть больше одной трети крестьянских дворов Тамбовской губернии оказались без основного капитала – рабочей лошади. У 15% не было никакого скота. Ещё у 4% не было ни рабочей лошади, ни взрослой коровы. У 23% не было или взрослой лошади или взрослой коровы. У 26% не было больше одной пары – лошади и коровы. В общей сложности, два из трех дворов находились на грани кризиса, были лишены резервов основного скота (Kerans, 2001. Р. 36). Ситуация вызывала беспокойство, особенно если учитывать тот факт, что в центрально-черноземных и приграничных областях темпы роста урожайности замедлились к концу рассматриваемого периода (Kerans, 2000b. Р. 672). Видно, что крестьянское население в целом отставало в своих попытках улучшить свои хозяйства на темп, диктуемый условиями того времени.

Возникает вопрос: почему крестьянские хозяйства в черноземной полосе не смогли достичь более высоких и стабильных урожаев? Можем ли мы рассмотреть приёмы ведения хозяйства, исследуя возможные недостатки, как полагал проф. Марк Блок? Существуют веские аргументы в пользу такого подхода. Прежде всего, сельскохозяйственные знания русского народа формировались веками практической деятельности в северной части Европейской России. Особенности этих знаний в значительной мере не соответствовали климатическим и почвенным условиям южной части. С момента переселения в черноземную зону произошло своего рода «разоружение» хозяев, поскольку они сталкивались с новыми вызовами и требованиями.

Затем в течение длительного времени преобладающие экономические условия в черноземных регионах не стимулировали крестьян к разработке методов повышения урожайности. Просторные земли позволяли общинам значительно расширять свои посевы в поиске увеличения общего урожая зерновых. Как мы видели в случае Тамбовской губернии, доля пахотной земли значительно увеличивалась за счет других сельскохозяйственных угодий на протяжении всего XIX в. Другими словами, акцент населением был сделан на экстенсификацию сельского хозяйства. Более сложная задача – интенсификация, оставалась на заднем плане до тех пор, пока плотность населения не заставила приступить к её решению.

Главным образом, мастерство в ключевом аспекте сельского хозяйства в засушливой зоне – уход за пашней – оставалось недоступным крестьянам без должного понимания скрытых процессов, происходящих под поверхностью почвы. Капиллярная структура почвы, которая позволяет влаге подниматься и испаряться, требует регуляр-

ного и своевременного рыхления поверхности. Без такого ухода поверхность уплотняется, капилляры суживаются, влажность затихает, бактериальная активность в почве уменьшается, что, в свою очередь, приводит к снижению плодородия.

Понимание плодородия почвы со стороны крестьян в течение рассматриваемого периода претерпело значительные изменения. Так, при освоении степей хозяева могли приписывать плодородие к плотности корневой системы предыдущих степных травяных растений. Следовательно, при применении залежной системы земледелия долго держался минимальный режим обработки. Например, сеяли озимую рожь прямо на жнивье предыдущей яровой пшеницы без предварительной вспашки, ограничиваясь лишь одним этапом боронования для укрытия семян (Kerans, 2001. Р. 134, 191–192). Подробные материалы подтверждают, что даже понимание полезности унавоживания пашни внедрялось туго и неуверенно среди хозяев, находящихся на этом этапе осмысления восстановления почвы.

В дальнейшем, с увеличением плотности населения и переходом к трёхпольной системе земледелия, крестьяне осознали необходимость ежегодной обработки поверхности пашни. Однако они долго воздерживались от повторных обработок, таких как двоение парового клина, боронование после интенсивных дождей или весеннего оттепели – когда речь идёт о весеннем бороновании взошедших озимых культур, а не обработке ярового клина – или даже боронование после первой вспашки парового поля². В общем, без профессионального понимания капиллярной структуры почвы, качество ухода за землей оставалось далеко от экономической целесообразности. При сложившемся уровне ухода существовал повышенный риск серьезного неурожая в случае засухи. Показательно, что годовой сбор зерновых в Тамбовской губернии мог колебаться пятикратно в зависимости от погодных условий.

В результате обеднения сельского населения черноземного центра России в последние два десятилетия до революции 1917 г. у землевладельцев укоренилось убеждение в необходимости более частой и глубокой вспашки. Так, в отношении парового клина источники подтверждают быстрый переход к практике двоения. Однако хозяева все еще были далеки от профессионального понимания свойств грунта.

² О недостатках боронования см. Kerans 2001. Р. 43–46. Само по себе, кстати, боронование после весенней оттепели прибавило бы в среднем 10–15% урожаям озимой ржи, согласно редко встречаемой оценке данного приёма, от агронома Воронежской губернии (Сборник статей..., 1915. С. 28).

Подавляющее большинство не осознавало чувствительность почвы к своевременному разрыхлению верхнего слоя. Так, например, весьма красноречивы комментарии одного земского участкового агронома Тамбовской губернии, в 1911 г. Он заключил, что все крестьяне на участке придерживались мнения о необходимости долго – неделями – не боронить землю после первой вспашки парового поля. Но ни у кого из них не было никакого разумного объяснения: «Если вы бы спросили у крестьян, почему нужно так долго ждать перед дальнейшей обработкой, то получили бы всего один ответ: так нас учили старики»³. Никакими скрытыми соображениями не оправдался этот приём (Kerans, 2001. Р. 17–66, 133–140). Источники подтверждают, что в конце концов, разными путями, в последние десятилетия царской России вырос слой передовых, любознательных крестьянских хозяев. Но общий уровень агротехники остался значительно ниже желаемого и достигаемого. Можно обнаружить недостатки в разных отраслях хозяйства, не только в уходе за пашней. Например, обращение к семенному материалу, и определению времени для жатвы полевых культур.

Наблюдатели сельскохозяйственной действительности в России обнаружили несколько весомых недостатков относительно ухода за семенным материалом. Могли, например, пользоваться одними и теми же семенами в течение нескольких десятилетий: «Нашим крестьянам никогда не приходит в голову, что урожаи страдают от ухудшения посевного зерна, и что следует их заменить лучшими» (Преображенский, 1854. С. 241). Не случайно систематические исследования качества и размеров семенного материала выявили значительные, иногда огромные различия между материалами, используемыми крестьянами и помещиками (Kerans 2001. Р. 75, 118). Более того, внимательность крестьянских фермеров в вопросах сохранения сортов семян различных культур часто оставляла желать лучшего. Например, при тщательном и длительном изучении семенного материала не было обнаружено ни одного случая, когда однородность семян проса достигала хотя бы 90%⁴. Наконец, очень много хозяев, может быть даже большинство, могли продавать свои самые крупные семена, и вместо них пользоваться мелкими для посева⁵. Мелкие семена давали на

³ Журналы совещания земских агрономов Тамбовской губернии при Тамбовской губернской земской управе, 30–31 августа и 1–2 сентября 1911 года, Тамбов, 1911. С. 85.

⁴ Изучение проводилось в Саратовской губернии. Равных ему в других местах не было (Сводка результатов..., 1927. С. 74, 79). Можно, конечно, найти источники другого характера (Kerans, 2000. Р. 664, 666–667).

⁵ Подбор многих представительных источников см.: (Kerans, 2000. Р. 664); и обсуждение: (Kerans, 2001. Р. 73–76, 116–119).

половину меньший урожай по сравнению с крупными, как показали многочисленные исследования (Ермоленко, 1915. С. 294).

Нельзя однозначно оценить долю сельхозпроизводителей, неправильно обращающихся с семенами. Источники по данному вопросу не высказывают единого мнения. В целом же, потери в крестьянском хозяйстве оказались огромными. Программы агрономической помощи населению всегда придавали большое значение этой проблеме, иногда даже выставляя ее на первое место, превыше забот об обработке пашни. Проблема определения подходящего времени для жатвы полевых культур в России тогда была менее изучена. Однако информация о проведенных исследованиях в Шотландии, Германии и других странах привлекла внимание наблюдателей в России.

Опыты установили, что поздняя жатва или кошение могло причинить колоссальный ущерб. Причина заключалась в том, что зерна в колосьях созревали и высыхали раньше, чем солома. Таким образом, пока солома еще не потемнела, зерна могли уже созреть и даже пересохнуть. Зрелые зерна становились жесткими и выпадали из колосьев при легком трясении растений. Некоторая часть урожая в любом случае терялась, редко менее чем на 10%. Однако, неточное определение момента для жатвы или кошения могло обойтись фермеру крайне дорого, порой до половины или даже больше его урожая. Доступные источники о текущей практике в России читаются с тревогой, особенно учитывая авторитет таких агрономов, как Александр Васильевич Советов (1826–1901) – один из самых знаменитых и информированных специалистов в истории России (Советов, 1894). Понятно, что по крайней мере значительная доля крестьян просто не полностью осознавала опасность отсроченной работы и в итоге понесла огромные убытки (Kerans, 2001. Р. 81–89, 120–125). Добавим, что недостатки агротехники только изредка объяснялись осложнениями трудового календаря.

Настоящий краткий обзор эволюции агротехнических знаний не охватывает всю гамму вопросов по данной теме. Можно также рассмотреть проблемы отраслевой организации единоличного хозяйства, недостатки практиковавшихся версий трёхпольной системы земледелия, проанализировать вопросы, касающиеся ухода за скотом, выявить недооцененные аспекты вредоносности сорняков и многое другое⁶. Из сказанного видно, что развитие агротехнических знаний

⁶ Относительно ухода за лошадьми см., например: (Kerans, 2000a. Р. 251–283). Об удивительной небрежности относительно сорняков на пашне, см. (Kerans, 2001. Р.137–138, 193).

в рассматриваемый период шло не слишком гладко. Важно отметить, что преодоление сложной задачи адаптации к новым почвам в условиях непривычного засушливого климата подвергалось влиянию особенностей взглядов крестьян, пронизанных магией и религиозным мировоззрением.

Известно, что суеверные представления крестьян тесно переплетались с хозяйственной деятельностью, и многочисленные источники подтверждают, что хозяева часто обращались к этим верованиям (см. Kerans, 2000b. Р. 668). Преобладающее значение своевременных дождей при недостаточном уровне обработки почвы неизбежно укрепило этот обычай, ослабляя внимание хозяев к рациональным объяснениям результатов сельского хозяйства. Как отметил один наблюдатель: «Степные крестьяне приписывают колебания урожайности исключительно погодным условиям» (Бельский, 1910. С. 94). Подобное выражение означало: «Хлеб растет от неба», то есть, зависит от дождей и бога. При таких условиях, не удивительно, что крестьянская агротехника развивалась проблематично, сбивчиво, и что материальный уровень жизни оказался под большим стрессом. Аграрная проблема в России обострилась, усугубляя общий политический кризис в стране.

Также заметно, что издавна царящее представление о врожденной находчивости и эффективности народной технологической культуры выглядит слишком оптимистичным и доверчивым. Согласно концепции о «хозяйственном мужичке», крестьянское население везде успешно ориентируется в природе и добывает необходимое благодаря своему опыту, наблюдениям и экспериментам. Однако такое упрощенное и универсальное видение почти не учитывает, что исторический и социологический контекст может существенно осложнить эволюцию народных сельскохозяйственных знаний. Кроме того, оно мало обращает внимание на влияние суеверно-магического мировоззрения, которое может ограничивать развитие сельскохозяйственных знаний. Благодаря несравненному богатству и разнообразию источников о реалиях сельскохозяйственных знаний в среде русского крестьянства, можно увидеть, насколько проблематично протекала их эволюция.

И при царской, и при советской власти, соответствующие органы управления осознали важность вопросов агротехнических знаний для общества и оценили перспективность программ агрономической помощи населению. Недаром они обучили и отправили армию агрономов в деревню (их количество достигло 16 000 к концу 1920-х годов), а также открыли десятки опытных станций с задачей разработки

улучшений текущей сельскохозяйственной практики. Проводились агрономические совещания, выпускались сотни периодических изданий, посвященных теме агротехники, и многие другие мероприятия. Так, в 1914 г. в России насчитывалось 237 периодических изданий, посвященных сугубо сельскохозяйственным темам, и ещё 115 – частично (Агрономическая помощь, 1914, С. 344–345).

Мы не утверждаем, что все эти инициативы были идеальными или безупречными. Однако, в общем и в целом эти усилия, подкрепленные расширением образования, нашли отклик и оправдали себя. К концу 1920-х годов агротехнический ландшафт заметно изменился практически во всей России. На горизонте появились новые ключевые вопросы для сельского хозяйства: каким образом общины могли бы перейти к многопольным системам земледелия, и каким образом страна могла бы обеспечить сельское хозяйство местами сбыта, в виде перерабатывающих предприятий. Увы, решение этих насущных проблем отменила политика сплошной коллективизации с конца 1929 г., которая прервала эволюцию единоличного хозяйства на всей территории СССР, включая Среднюю Азию.

Библиография

- Агрономическая помощь в России / под ред. В.В. Морачевского. Петроград: Департамент земледелия, 1914. 653 с.
- Бельский С. Новая земледельческая Россия, СПб., 1912.
- Блок М. Характерные черты французской аграрной истории / Пер. с фр. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. 352 с.
- Ермоленко Г. О семенах и подготовке их к посеву // Шацкое хозяйство, 1915, вып.16.
- Преображенский В. Описание тверской губернии в сельскохозяйственном отношении. СПб.: Учен. ком. М.Г.Иб 1854. 582 с.
- Сборник статей по сельскому хозяйству. Для крестьян / Сост. Н.М. Чебалак. Воронеж: Воронеж. уезд. земство, 1915. 160 с.
- Сводка результатов исследований 1924 г. сортового состава яровой пшеницы, проса и подсолнечника в саратовской губернии / ред Мейстер Г.К. 1927.
- Советов А.В. Жатва // Энциклопедический словарь. Т. 11А (22). СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1894. С. 727–729.
- Kerans D. The Workhorse in Russian Peasant Agriculture: An Exploration, Russian History // Histoire Russe, Vol. 27. No. 3 (Fall 2000 / Automne 2000). P. 251–283.
- Kerans D. Towards a Wider View of the Agrarian Problem in Russia, 1861–1930 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 1. No 4. Fall 2000 (New Series). P. 657–678.
- Kerans D. Mind and Labor on the Farm in Black-Earth Russia, 1861–1914. Budapest: CEU Press, 2001. 490 p.
- Temin P. Is it Kosher to Talk about Culture? (Presidential Address) // Journal of Economic History. 1997. Vol. 57. No. 2. P. 267–287.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЁРТЫЙ

**Обряды народов Средней
Азии, Казахстана и Кавказа**

С.М. Демидов

КАК СУФИЙСКИЙ ЗИКР СТАЛ НАРОДНЫМ ТАНЦЕМ

В статье рассматривается история трансформации одного из видов средневекового суфийского зикра в популярный туркменский народный танец *кюшт депмек*. Автор рассматривает зарождение суфийских культов в регионе Западного Туркменистана, когда зикр, который проводился в доме или святылище, вошел в быт этого скотоводческого населения. Автор анализирует причины и отслеживает хронологию, когда чисто развлекательный вариант зикра стал отделяться от религиозного.

В ноябре 1959 г. в начале своей первой большой поездки к туркменам восточного побережья Каспия, Астраханской области и восточного Ставрополя, я попал на одно из семейных торжеств на полуострове Челекен, что южнее Красноводска. Семья отмечала возвращение из армии одного из сыновей. Через какое-то время народ вышел на крытую площадку, где посвободней, и начался танец. Правда, такого рода танца я до того нигде и никогда не видел, хотя довелось жить или бывать в нескольких союзных республиках. Невольно вспомнились виденные в кино шаманские танцы наших северных народов и радения суфиев Ближнего и Среднего Востока. Но участниками их были в основном обычные туркменские парни и девушки, сменявшие друг друга, так как исполнение его, помимо навыков, очевидно требовало и немалых затрат энергии, да и желающих поучаствовать в нем тоже было немало.

Участники образовали довольно большой круг, насколько позволяли размеры площадки, в котором винтообразно против часовой стрелки (сейчас точно не помню) кружили, не касаясь друг друга, то ли одна, то ли две пары. Причем танцевальные движения сопровождались ритмическим пением каких-то старинных стихов, исполнявшихся определенными женщинами – певуньями. После каждого куплета весь круг участников как бы подавался вперед, издавая звук «ху–уху...». И все это действо называлось *кюшт депмек* или *кюшт депди*.

К сожалению, тогда у меня не оставалось времени, чтобы глубже вникнуть в это местное необычное новое явление в туркменской культуре, которое до этого не встречалось в других регионах республики.



Рис. 1. Балканский велят Туркменистана. Берег Каспийского моря.
Йомуды исполняют *кюшт депмек*. Фото С. Овезбердыева, 1979 г.

Через день я был уже в Астрахани, у астраханских туркмен. Но дал себе слово выяснить его происхождение (Демидов, 1965; 1969; 1975).

Всё оказалось и проще, и сложнее. Увлёкшись с первых же месяцев работы в Институте истории АН Туркменистана большой, но совершенно неразработанной темой происхождения шести так называемых «святых» групп у туркмен, объединяемых общим термином *овлят* (дословно, с арабского, «потомки») – это *ходжа*, *ших*, *магтым*, *сейит*, *ата* и *мюджевюр*, я отдал ей почти двенадцать лет, и в 1972 г. ждал выхода монографии, которая должна была так и называться –

«Туркменские овляды». Правда, и эта книга, и ряд других, попавших с ней в одну компанию, вышла, к сожалению, лишь четырьмя годами позже, в 1976 г., так как какие-то чёрные силы ночью устроили в типографии издательства нашей академии пожар, и всё подготовленное было уничтожено (Демидов, 1976). Правда, тираж для такого рода специфического издания сделали большой, почти 3000 экземпляров, но и он менее чем через месяц был сметён с книжных полок. Поднимался вопрос о переиздании, ведь прошло уже почти полвека, но для этого, как мы знаем, нужна и определённая воля, а главное первоначальный капитал.

Так вот, изучая историю происхождения каждой из вышеперечисленных овлятских групп, удалось выяснить, что начало им положила, конечно, не фантастическая родственная связь с так называемыми *дёртчарыярами* — первыми четырьмя преемниками самого создателя ислама пророка Мухаммеда, жившими, кстати, на добрые полтысячи лет раньше появления на исторической арене самой старой овлятской группы, магтымов, а с реальными, жившими в разное время средневековыми представителями суфийского духовенства. Особое впечатление на окружающее население производило проведение членами суфийских общин *зикров* — регулярных коллективных молитв-радений в честь бога (Аллаха) и создателя того или иного суфийского учения.

Среди среднеазиатских центров суфизма периода средних веков, появившихся в Мерве, Хорезме, Бухаре и некоторых других местах, выделялся чисто тюркоязычный центр *ясавийя*, созданный в середине XII в. местным уроженцем, выходцем из тюркского племени яса Ходжа Ахмедом Ясави (ум. в 1166). Именно он включил в ритуал проведения *зикров* целый ряд элементов из шаманской практики окружающего населения, ставшими их наиболее яркими моментами. И именно в Туркестан, в Южный Казахстан, чтобы стать мюридом-послушником и последователем учения Ходжи Ахмеда Ясави во второй четверти XIV в. направился уроженец Хорезма по имени Хасан, или Хесен, человек по натуре, очевидно, довольно экзальтированный, так как всем другим суфийским течениям предпочел именно ясавизм с его громким (*джехр* или *джехрия*) зикром, сопровождаемым ритуальными танцами, весьма похожими на пляски шаманов во время своих камланий. По окончании учебы в Туркестане, Хасан, получивший почетное тюркоязычное прозвище *ата* (отец), да еще с добавкой *гёзли* (прозорливый), связанное якобы с его способностью предвидеть некоторые события, вошел в историю под именем Гёзли-ата.



Рис.2. Балканский велят Туркменистана. Берег Каспийского моря. Аваза. Кюшт депмек исполняют артисты фольклорного ансамбля Дома культуры г. Баланабата. Фото Х. Магадова, 2018 г.

Руководители туркестанского религиозного центра определили главным объектом миссионерской суфийской деятельности Гёзли-ата широкие степи Забалханья, населенные кочевыми туркменами, у которых атинский зикр и стал коронным номером в религиозной характеристике этой группы и мощным средством идеологического воздействия на сердца и умы окружающего скотоводческого населения. Правда, судя по легендарным данным, Гёзли-ата со своими приверженцами попал в Забалханье не сразу, а пробыв какое-то время в столице Золотой Орды Сарае и в казахских степях, где даже состоялась его женитьба на дочери одного из казахских ханов. Во всяком случае, штабс-капитан Российского штаба Николай Муравьев отмечал повсеместное присутствие агинцев среди других туркмен в Забалханье в конце первой четверти XIX в. (Муравьев, 1822).

Суфийские громкие радения у атинцев назывались *зикр пилы* и связывались с неким пророком Закария (Зэкерия пыхаммер), который, спасаясь от врагов, залез в дупло одного дерева, которое тут же сросло. Лишь кончик шнурка от его рубашки остался снаружи, о чем приблизившимся врагам сообщила сорока-предательница. Враги

тут же принялись пилить дерево, а Закария, пока был жив, продолжал произносить восклицания и петь стихи, прославлявшие бога. Эти стихотворения и восклицания якобы и стали позднее использоваться во время зикра, устраиваемого в память о мученической смерти Закарии, а характерный припев основной массы участников зикра *хув-хув...* имитирует будто бы звук пилы, которой распиливали пророка (Демидов, 1978. С. 40).

Зикр атинцами устраивался по разным причинам. Чаще всего для лечения больных с нервно-психическими расстройствами, реже – как своего рода профилактический, как защита от происков злых сил, и, наконец, как тренировочно-развлекательный во время какого-либо семейного торжества (рождение или женитьба сына-наследника крупного бая, иногда *суннет той*¹, постройка нового дома и т.п.).

В проведении зикра принимали организующее участие три фигуры: *пата бериджи*, т.е. дающий разрешение, благословение на проведение действия – обычно уважаемый ишан, представитель суфийского духовенства; *хапыз* или *газалчи* – обладатель хороших голосовых данных и знания суфийских текстов (обычно их было двое или даже трое); и *ших* (или даже двое *шихов*), хотя сами они были атинцами, которые создавали действо (*херекет этмели*), практически подражая проделкам известных шаманов (*порханов*).

Зикр устраивали в доме приглашающего или на одном из окрестных святыищ. Теоретически на зикр допускались все желающие мужского пола, начиная с двенадцатилетнего возраста. Однако принять участие в нём, даже в качестве рядового участника *зыкырчы*, решался далеко не каждый. Для этого требовалась немалая физическая выносливость и чувство ритма, так как зикр мог длиться от нескольких часов до нескольких дней (с перерывами).

Трудно сказать, когда постепенно от религиозного стал отделяться чисто развлекательный вариант зикра. По некоторым этнографическим данным еще на рубеже XIX–XX веков в некоторых местах мужская молодёжь полутайно стала устраивать его в стороне от аулов. А за ней потянулись и представительницы женского пола. По свидетельству одного из туркменских этнографов старшего поколения Н.Н. Иомудского, уже в 1927 г. этот танец пользовался большой популярностью у женщин-туркменок прибрежного райцентра Эсенгулы (Иомудский, 1928). Что же касается зикра как религиозного действия, то мнения информаторов в основном совпадают – он исчез как постоянное явление

¹ Суннет той - праздник по случаю совершения обряда обрезания.

во второй половине 1920-х годов. Отдельные попытки его устройства были отмечены в послевоенный период. В Южной Каракалпакии же, куда во второй четверти XIX в. переселилась из Забалханья основная масса атинцев, зикр практиковался еще в 1950–1960-е годы.

С другой стороны, прерванная очевидно войной традиция нового нерелигиозного развития танцевального действа *кюшт депмек* с середины 1950-х годов снова получила дальнейшее развитие. Пионерами в этом деле выступили прикаспийские Эсенгулы, Челекен и Красноводск (ныне Туркменбаши). В Челекене зикр впервые был показан на сцене местным коллективом художественной самодеятельности. Нередко его танцевали на улицах городов и селений Западной Туркмении во время общенародных праздников. Без него там не обходилась ни одна свадьба, проводы и возвращение из армии, окончание учебы в вузе и т.д. Сначала медленно, а потом все стремительней он начинает распространяться на восток. В середине 1960-х годов доходит до столицы Ашхабада и идет дальше по кругу — Мары, Чарджоу, Ташауз. И надо было видеть, с каким молодым задором отплясывают его иногда по вечерам на тротуаре перед окнами своего общежития студенты Ашхабадского университета. Причем в сопровождении аккордеона. Вот уж действительно чудеса истории: дервишский зикр – и студенты с аккордеоном! В конце мая 1967 г. во время Дня небитдагского телевидения молодые небитдагцы подготовили показательную демонстрацию всех основных форм *кюшт депмек*. Ей предшествовало выступление молодого тогда литературоведа А. Оразтаганова, готовившего сборник стихов, исполняемых во время танца *кюшт депмек*, который вышел через 4 года, в 1971 г. (Оразтаганов, Гараев, 1971). Стихи и по форме и по содержанию коренным образом отличались от прежних мистических строф суфийских поэтов. *Газал* – короткие стихи типа русских частушек, которыми сопровождается *кюшт депмек*, наполненные безрелигиозным содержанием, отражают новую жизнь, новые обычаи, прославляя человеческие достоинства или, наоборот, высмеивая разные пороки.

Руководитель ансамбля народного танца Туркмении Леонид Селянский поставил в ансамбле танец «Праздничное шествие», хореография которого разработана из элементов *кюшт депмека*. И, наконец, в 1974–1975 годах *кюшт депмек* в соответствующей обработке был подготовлен как бальный танец, который, будучи показан на Всесоюзном конкурсе бальных танцев в Москве, завоевал признание.

Такова необычная история одного из видов средневекового суфийского зикра, ставшего популярным туркменским народным танцем.

Библиография

- Демидов С.М. О зикре у туркмен // Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований в СССР в 1964 г. Тезисы докладов. Баку: Отделение истории Академии наук СССР, Отделение общественных наук АН Азербайджанской ССР, 1965. С. 24–25.
- Демидов С.М. Если парни станут в круг // Комсомолец Туркменистана [газета, Ашхабад], 3 апреля 1969.
- Демидов С.М. Удивительная история танца // Знамя Октября [газета, Ашхабад], 27 сентября 1975.
- Демидов С.М. Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976. 158 с.
- Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад: Ылым, 1978. 174 с.
- Иомудский Карашхан оглы. Очерки туркменского быта // Туркменоведение. 1928. №9. С. 53–61.
- Муравьев Н.Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1818 и 1819 гг. Т. 4. № 1–2. М.: В типографии Августа Семена, 1822. 179 с.
- Оразтаганов А., Гараев Р., Куштдепмелер. Ашгабат: Туркменистан, 1971.

Р. Г. Мурадов

ГИПЕРТРОФИРОВАННЫЙ КЕНОТАФ В НАРОДНОМ ИСЛАМЕ

В статье рассматривается неизученный компонент религиозной мозаики народного ислама – крупногабаритные «саркофаги» современных мавзолеев Центральной Азии и легендарные образы их эпонимов. Морфологически они соответствуют стереотипу погребальных сооружений мусульманских некрополей, но отличаются сильно преувеличенными размерами, особенно в длину. В их числе мазар св. Даниила в Самарканде, Шамун-Наби в Хорезме, Увайс-и Карани в Таджикистане, Зульп-баба в древнем Мерве, Мялик-Аждар и Мухаммед ибн аль-Ханафийа в Ахалском велаяте Туркменистана и др. Отмечены вероятные мотивы конструирования сакрального пространства святынь с помощью гипертрофированных кенотафов, особенности их генезиса, связь с суфизмом и их современное состояние.

Одной из наиболее ярко выраженных граней религиозности мусульманского населения Центральной Азии по-прежнему остается многовековой культ святых. Эта форма так называемого народного ислама достаточно хорошо изучена на материалах многих национальных сообществ мусульман от Северного Кавказа до Сибири. Ряд авторов, начиная с Игнаца Гольдциера, посвятили свои труды феномену паломничества в исламе, объясняя генезис этого явления, которое теологами салафитского толка расценивается как *ширк* – многобожие. В минувшем столетии многие из этих мест пережили процесс упадка по сравнению с предыдущими временами из-за делегитимации, вызванной либо «ортодоксальными» видениями ислама, либо модернистскими и рационалистическими критиками, которые рассматривают подобные практики как ложные, шарлатанские, откровенно мошеннические и даже опасные для здоровья.

С другой стороны, советская власть на протяжении многих лет вела довольно жесткую борьбу со святынями и, прежде всего, с их потомственными зрителями-мюджевюрами, большинство которых было арестовано и в лучшем случае сослано подальше от родных мест. И если атеистическое государство не преуспело в преследовании самих паломников, оно добилось гораздо большего успеха в преследовании и устранении лиц, игравших важную роль в физическом поддержании святынь, а также в сохранении и передаче любой формальной

интеллектуальной традиции, которая могла существовать при каждой святыне. Когда этот прессинг ослаб, а потом и вовсе исчез, обнаружился полный разрыв преемственности знаний, так что нынешнее поколение смотрителей святых мест знает о своей святыне и ее эпони-му лишь смутные легенды.

Тем не менее, все еще остаются многочисленные оплоты, которые сопротивляются натиску напряжений в религиозной сфере, и в Центральной Азии, как и в других частях исламского мира, многие свя-тыни сегодня чрезвычайно популярны как места поклонения, палом-ничества и терапевтического ритуала. Они считаются местами, где заступничество святого может быть получено в целях обеспечения здоровья, фертильности, а также достижения благоприятных резуль-татов в важных жизненных вопросах.

За последние десятилетия этнографами исследованы и описаны наиболее известные центральноазиатские *мазары*, или, как их еще называют на местных наречиях, *овлия*, *аулие* (от араб. أولياء – святыне). Выяснена их специализация, агиография эпонимов, особенности культовых практик. Гораздо меньше внимания уделялось внешнему облику святынь и, в частности, эпицентру культа – погребальным со-оружениям внутри мавзолеев или оградок. Их морфология, характе-ристика материальной структуры в работах этнографов-религиоведов представлена весьма лапидарно. Бывает, что публикация содержит подробный анализ специфики культа того или иного персонажа мест-ного пантеона святых, но лишена не только иллюстративного ряда, дающего представление о внешнем облике и физических параметрах мазара, но не дает даже его описания в тексте. Однако, есть такие свя-тыни, для которых именно необычные габариты являются едва ли не главной их отличительной чертой. Морфологически они соответ-ствуют стереотипу центральноазиатских некрополей, но отличаются сильно преувеличенными размерами, особенно в длину. О них и пой-дет речь ниже.

Памятники, для которых я предлагаю термин «гипертрофирован-ный кенотаф»¹, представляют собой наименее изученный компонент

¹ Кроме трех известных святынь – Ходжа Данийар и Шамун-наби, расположенных в Узбекистане, и Увайс-и Карани в Таджикистане, объектами моих полевых исследова-ний были чрезмерно удлиненные кенотафы на территории современного Туркмени-стана. Я выявил 12 таких сооружений во всех пяти велааях страны, имеющих, к тому же, интересные эпонимы. В стандартном туркменском языке и в многочисленных туркменских диалектах нет слова для обозначения таких огромных надмогильных сооружений, они называются общими для всех святынь терминами: *овлия*, *арамгах*, *мазар*, *макбара* и т.п.

религиозной мозаики народного ислама. Это очень крупные *сагана*², которые встречаются достаточно редко и окружены многочисленными неизвестными – теми, что в алгебре обозначаются знаком «х». Какие мотивы побуждали верующих создавать такие длинные «надгробия», и с какой целью? Так как все они являются местами активного паломничества – *зиярата*, то в чем особенности мифологии этих святых? Наконец, почему в начале XXI в. происходит их регенерация? Моя работа основана исключительно на прямом наблюдении, и я не встраиваю ее в какие-либо теоретические рамки.

За редкими исключениями³ коммеморативные сооружения данного типа не содержат захоронений реальных людей. Конечно, без раскопок нельзя утверждать, что все крупногабаритные надгробия являются на самом деле кенотафами, но как минимум два фактора говорят о том, что никаких погребений там нет. Во-первых, иногда в качестве эпонимов выступают известные деятели раннего ислама, чьи настоящие могилы находятся далеко в Западной Азии. Во-вторых, это анонимность большинства объектов, носящих имена не конкретных исторических лиц, а мифических персонажей, языческих божеств, у которых просто не может быть никаких могил. «В ряде случаев, – отмечал в свое время Ю.Н. Кнорозов, – в качестве крупнейших святых фигур ирируют отнюдь не древние, великолепные по архитектуре мавзолеи, а, наоборот, заведомо поздние. При этом святым, якобы погребенным в них, приписывается чрезвычайная древность. Некоторые носят библейские имена» (Кнорозов, 1949. С. 86). Наглядный пример такого рода находится в Турции, в районе Бейкоз (30 км от центра Стамбула). Это Хазрети Йуша (тур. Hz.Yûşâ), т.е. Святой Иешуа – в ветхозаветной традиции Иисус Навин – помощник и преемник пророка Моисея, руководивший завоеванием Ханаана Израилем, проживший 110 лет и похороненный на горе Ефремовой. В исламе он именуется Йуша ибн Нун. Появление его длинного кенотафа в гроте, расположенном в горной местности на Босфоре, вполне согласуется с библейской Книгой Иисуса Навина.

В Центральной Азии самым известным среди гигантских кенотафов является, безусловно, **мазар святого Даниила** в Самарканде дли-

² Сагана (тюрк.) – прямоугольное в плане надмогильное сооружение в виде сводчатого или ступенчатого объема.

³ К таковым относится, например, семиметровая могила на территории Геокдепинской крепости в Ахалском велае Туркменистана, принадлежащая Хаджи-ишану – одному из сыновей духовного предводителя Керимберды-ишана, павшего в 1879 г. во время первой Ахалтекинской экспедиции русской армии под командованием генерала Н.П. Ломакина.



Рис. 1. Макбара Ходжа Данияра в Самарканде, Узбекистан. 2014 г.
Фото из архива автора

ной 18 м (рис. 1). Этого персонажа здесь именуют Данийар, или Дониёл – в зависимости от местного диалекта, а сама святыня по-узбекски называется *Ho'ja Doniyor maqbarasi* и одинаково почитается как мусульманами, так и христианами. Она расположена на северо-западном склоне городища Афрасиаб возле источника, чья вода считается целебной. Этому памятнику посвящены многочисленные упоминания в популярных путеводителях по Самарканду, имеется и отдельное исследование (Терлецкий, 2014). Один из пионеров археологии Туркестанского края, «смотритель древностей» Самарканда В.Л. Вяткин писал о нем так:

«Мазар Ходжа Данияр расположен в живописной местности, на склоне лёссового обрыва, в полугоре, у многоводного арыка Сиаба. По одному преданию, здесь пребывал пророк Даниил, в воспоминание чего и почитается это место. По-другому – это могила некоего святого Ходжа Данияра, который чудесно рос в ней. Могильное возвышение, помещенное в длинной и узкой сводчатой постройке, действительно солидной длины – около 40 аршин, причем рост покойника по време-

нам был интенсивен. Так как на этом чуде происходило обирательство суеверного народа, то со стороны еще старой власти последовал приказ, чтобы святой не смел расти. С того времени он не растет» (Вяткин, 1933. С. 28).

Библейский Даниил, один из так называемых великих пророков, является персонажем ветхозаветной Книги Даниила. В Коране его имя не упоминается, но в Сунне и других арабских источниках пророк известен как Данияль, существует мусульманская история о его захоронении. По легенде он дожил до своего столетия и был похоронен в гробнице в Сузах – одном из древнейших городов мира, отождествляемом с современным городком Шуш на юго-западе Ирана в провинции Хузестан. Известно сообщение, что, когда праведный халиф Омар взял город Тустар (современный Шуштер в 60 км к востоку от Шуша), он обнаружил там усыпальницу Даниила. По приказу халифа останки пророка перезахоронили ночью, вдали от людских глаз, чтобы уберечь их от дальнейшего поклонения ему⁴. Тем не менее, в XII в. на месте гробницы был построен мавзолей, который во второй половине XIX в. разрушился в результате наводнения. В иранском мавзолее пророка Даниила кенотаф невелик, хотя и богато декорирован, а вот необычен у этого сооружения ячеистый конический шатер над кенотафом высотой 20 м – это реконструкция 1871 г.

Еще одна могила пророка Даниила находилась на севере современного Ирака: либо в Ниневии – столице Ассирийской державы у реки Тигр около города Мосула, либо немного южнее, близ Киркука – там, где располагалась Аррапха – столица древнего Хурритского царства. Согласно легенде, Амир Тимур, возвращаясь из похода в Малую Азию, принес с собой горсть земли из могилы св. Дониёла, а по другой версии – останки самого пророка, и перезахоронил их в своей столице. Бытовало также предание, что прах пророка был привезен из Мосула в Самарканд еще в V–VI вв. переселенцами-иудеями. Мощи могли привезти туда и христиане. При византийском императоре Зеноне (V в.) какая-то часть праха Даниила была перемещена из Мосула в Константинополь, вследствие чего в современном Стамбуле существует еще один мавзолей Даниила.

В сочинении жителя Самарканда Абу-Тахира Ходжи «Самарийа», написанном в первой половине XIX в., сказано, что «простонародье считает этот мазар за могилу пророка Данияля (Даниила), однако его

⁴ (Хамд ибн Насир ибн Усман Аль Муаммар. Опровержение могилопоклонникам = النبتة الشريفة النفيسة في الرد على القبورين: [пер. с араб.] / Абдуссалам ибн Барджис Аль Абд аль-Карим. — Эр-Рияд: Дар аль-Асима, 1988.

могила находится в Мосуле. Некоторые же утверждают, что этот мазар принадлежит ходже Даниялу, бывшему сподвижником Кусам бин Аббаса⁵ и похороненному в Самарканде на том месте, где теперь мазар. На мазар в форме длинного возвышения насыпана речная галька, что может служить приметой этого мазара» (Абу Тахир Ходжа, 1899. С. 196). Известны и другие самаркандские предания, также связанные с длиной этого надгробия. Служители мазара неоднократно перестраивали его, утверждая, что в особо благополучные года кости святого растут. Говорили, что его правая рука будет расти до тех пор, пока ею не будет опоясана вся планета, и тогда на Земле наступит рай. Согласно другой легенде, Тамерлан решил построить гробницу такой длины, чтобы враги и люди алчные не смогли отыскать мощи (Кудряшов, 2019). Нынешнее здание пятикупольного мавзолея построено в самом начале XX в., а в последующие годы, как и весь прилегающий комплекс, несколько раз реконструировалось. Последняя реконструкция осуществлена в 2012–2013 гг.

По мнению Н.С. Терлецкого, внушительные размеры саганы Ходжи Данийара объясняются несколькими причинами. Среди множества факторов, обуславливающих подобную традицию, он выделил, в частности, «распространенные народные представления о праведниках как о людях богатырского телосложения. Этот укоренившийся в сознании образ *бахадур* (*батыра*), по всей видимости, имеет свои истоки еще в доисламских традициях, перекликается с народными эпическими преданиями (ср. характерное для авраамической традиции, и ислама в частности, несколько “пренебрежительное” отношение к телу, по крайней мере, признание вторичности физического развития личности по сравнению с духовным) (подчеркнуто мной. – Р.М.). Не менее древним (и также расходящимся с мусульманской традицией) является и представление о том, что в могиле человек продолжает расти, что также объясняет большие размеры погребальных сооружений, поскольку голова и ноги покойного не должны касаться стенок гроба. Подобные легенды распространены и в отношении Ходжа Данийара» (Терleckий, 2014. С. 269–270). Такие доводы достаточно убедительны и находят подтверждение в преданиях, связанных с другими святынями данного типа.

Прежде всего, это еще более длинная (27 м) сагана мавзолея **Шамун-наби** в Хорезме, на некрополе Мазлумхан близ города Ходжейли,

⁵ Кусам ибн Аббас (ок.624–677), чье погребение – мнимое или подлинное – является главной святыней Самарканда, известный по прозвищу Шахи-Зинда (перс. Живой царь), был двоюродным братом и сподвижником пророка Мухаммеда.



Рис. 2. Мазар Шамун-Наби в Ходжейлийском районе Каракалпакстана, Узбекистан. 2024 г. Фото из архива автора

по дороге в Куня-Ургенч, получившая известность в науке благодаря знаменитой статье Ю.Н. Кнорозова, которую С.П. Толстов опубликовал в «Советской этнографии». Основу статьи составила дипломная работа Кнорозова «Среднеазиатская версия легенды о Самсоне», успешно защищенная им в МГУ в 1948 г. на основе полевых материалов, собранных благодаря его участию в работе II Этнографического отряда Хорезмской экспедиции. Этот гигантский кенотаф (рис. 2) также заключен в узкий и длинный мавзолей, перекрытый семью куполами и построенный, судя по его конструкциям, строительными материалами и стилистике, в конце XVII – начале XVIII века.

Самое раннее упоминание мазара Шамун-наби содержится в сочинении хивинского историка Шермухаммада Муниса в начале XIX в. В 1867 г., по свидетельству его племянника Мухаммада Ризы Агахи – продолжателя его хроники истории Хорезма, этот мазар посетил хивинский правитель Мухаммад Рахим-хан II. Через несколько лет русский востоковед А. Л. Кун в своих путевых заметках упоминает «два холма, на которых построена мазарка святого Шамун-Наби (другие называли ее Шаамун-Захид) и развалины крепостцы Гяур-кала» (Кун, 1876. С. 216–217). Опираясь на письменные источники, В.В. Бартольд в своем труде «К истории орошения Туркестана», касаясь города Миздахкана,



**Рис. 3. Мазар Увайс-и Карани в Ховалинском районе
Хатлонской области, Таджикистан. 2020 г. Фото из архива автора**

отметил, что он «находился приблизительно на расстоянии фарсаха к западу от Ходжейли (собств. Ходжа-или); здесь был похоронен отшельник (‘абид) Самсон или, по другому преданию, апостол Симон – Пётр» (Бартольд, 1965. С. 168–169). По мнению Ю.Н. Кнорозова, «легенда о Шамун-наби, некоторые варианты в особенности, несомненно связана с библейским рассказом о Самсоне – об этом свидетельствует само имя святого, тема неверности жены, мотив связывания и роль волос, гигантский рост, наконец, общий облик борца с неверными и отнесение ко временам до Мухаммеда» (Кнорозов, 1949. С. 90). Образ Самсона типологически сопоставляется с такими эпическими героями как Гильгамеш, Геракл, Орион и др. «Подобно им, Самсон обладает сверхъестественной силой, совершает богатырские подвиги, в том числе вступает в единоборство со львом» (Щедровицкий, 1990. С. 470). Шамун – местная транспозиция имени Самсон, *наби* (араб. *نبي*) дословно – «приносящий известие», в исламе означает «пророк». Стало быть, в данном случае устройство огромной саганы вполне объяснимо: такой, в представлении хорезмийцев, и должна быть могила великана и пророка.

Еще одна сагана длиной 15 м находится в Таджикистане, в селе Хазрати Султон Ховалинского района Хатлонской области (рис. 3). Это **Увайс-и Карани** – культовый комплекс, который именуется по-разно-

му: *арамгах, кадамгах, мазар* или *макбара*. Здесь «хозяином» святыни является исламизированный персонаж языческого происхождения, связанный с культом плодородия, ставший важной фигурой в суфизме. Согласно «Энциклопедии ислама», Увайс аль-Карани – легендарный или полуполулегендарный младший современник пророка Мухаммеда, погибший, согласно преданию, в битве при Сиффине в 37/657 году, сражаясь на стороне халифа Али. Нисба аль-Карани связывает его с подгруппой Каран йеменского племени Мурад. Увайс впервые появляется в произведениях писателей IX в. Ибн Саада и Ахмада ибн Ханбала как отшельник, которому Мухаммед якобы предсказал увидеть своего второго преемника, праведного халифа Омара, назвал его верным другом (*халилом*) и лучшим человеком в поколении после него. Такие высказывания дали начало последующей легенде, подробно изложенной в «Тазкират ал-аулийа», приписываемом Фарид ад-дину 'Аттару (ум. 618/1221), что Мухаммед и Увайс общались посредством телепатии. Эта легенда стала основой суфийской традиции *Увайсийа* (Baldick, 2000. P. 958).

Увайс является весьма почитаемой фигурой в суфизме и в народном исламе, с гробницами в разных местах, в частности в Аль-Ракке в Сирии, где она была взорвана в 2014 г. бойцами ИГИЛ. В других странах Среднего Востока также имеются одноименные святыни, и каждая из них считается его могилой, но, скорее всего, реальный Увайс вряд ли покидал пределы Аравии. Как отмечается в энциклопедическом словаре «Ислам на территории бывшей Российской империи», его почитание в Центральной Азии связано с какими-то отголосками переселения южноаравийских племён во время военных походов (*газават*) и распространения ислама. Мазары, посвящённые Увайсу ал-Карани (местные мусульмане называют его также Султан Ваис, Вайс-бобо, Султан-бобо), расположены в нескольких историко-культурных субрегионах, находящихся на стыке кочевой и оседлой культуры (например, в Хорезме). Всех их объединяет культ почитания воды (по одной из легенд, из слез Вайс-бобо вытекла река Амударья), к которому присоединяются и доисламские верования (как местные зороастрийские, так и аравийские), восходящие к религиозным представлениям древних земледельцев и скотоводов (Алексеев, 2018. С. 369).

Таджикский мазар Увайс-и Карани служит основным объектом паломничества не только для местного населения, но и для жителей других районов Таджикистана. О том, когда он возник, ничего не известно. Однако Г.П. Снесарев, произведший подробный анализ всей

информации об объектах паломничества, связанных с Увайсом ал-Карани в других районах Средней Азии⁶, считал, что культ Увайса начал формироваться одновременно с культом Кусамы ибн ‘Аббаса и мазаром Шах-и Зинда в Самарканде, т.е. около VIII века, и был вызван миграцией йеменцев в Мавераннахр (Снесарев, 1983. С. 80–100). «Если данное предположение верно, то культы Кусамы б. ‘Аббаса и Увайса ал-Карани объединяют не только общее время формирования, но и общая семантика поклонения – почитание воды» (Алексеев, 2018. С. 367).

Наибольшее количество длинных мазаров выявлено в Туркменистане, и это можно объяснить, прежде всего, тем обстоятельством, что не мечети, как на территории бывшего Бухарского эмирата, а именно святыни долгое время были важнейшими религиозными центрами среди туркмен. Народный ислам органично впитал языческие верования и культовые практики, которые с точки зрения нормативного, ортодоксального ислама носят откровенно «нешариатский» характер. Тем не менее, они оказались неискоренимыми на протяжении всей мусульманской истории и живы по сей день. По довольно точному замечанию нидерландского исламоведа Кииса Шильдера, «народный ислам свободен от догм и формальных правил, и не опирается на письменную традицию» (Schilder, 1990. P. 45). Вот почему никакие канонические требования по оформлению мазаров не сложились, и можно только очень условно выделить их типологию.

Приоритетную позицию занимает, несомненно, святыня **Зульп-баба** (туркм. Zülþ baba), в туркменской среде именуемая также Зул-Кефил, или Харкаил. Объект расположен близ города Байрамали, на территории Древнего Мерва, в 4 км восточнее городища Гяур-кала, и представляет собой огороженный ажурным кирпичным забором прямоугольный участок (32×50 м), с недавних пор перекрытый металлическим навесом, под которым находится «мазар» циклопических размеров (10×35 м). Облицованная современным кафелем подпорная стенка опоясывает полностью задрапированный бязью продолговатый холм высотой около одного метра. Очевидно, это сильно оплывшие руины неизвестного древнего сооружения: археологи никогда не посещали этот объект, поэтому нельзя сказать о нем что-либо опре-

⁶ Хорезмский Султан Ваис расположен на правом берегу Амударьи в 35 км севернее города Беруни, на южном склоне хребта Султануиздаг (дословно – «гора Султана Вайса»), относящемуся к системе гор Каратау в Каракалпакстане. Культовый комплекс вокруг кенотафа, не столь длинного, как у таджикского двойника, – одно из самых почитаемых мест в низовьях Амударьи.



Рис. 4. Зульп-баба в Байрамалийской этрапе Марыйского веляята, Туркменистан. 2007 г. Фото автора

деленное. Но он находится в пределах городской округи парфянского Мерва, некогда плотно застроенной. Весь «священный участок» вымощен современными фаянсовыми плитками промышленного производства и тщательно прибран, поэтому паломники заходят сюда, разувшись, как в помещение. Слева от узкого входа – глинобитная трёхамперная постройка с купольными сводами, тщательно обмазанная саманом: образец органической народной архитектуры XIX в. Несомненно, в прошлом это было жилище мюджевюра, а сейчас помещения используются для ритуальных целей. О происхождении этого овлия и его названии паломники ничего не знают, однако оно стремительно «набирает вес» и входит в число наиболее посещаемых в районе (рис. 4).

Зу-л-Кифл – один из таинственных персонажей Корана, дважды упоминаемый в мекканских сурах «Пророки» и «Сад» (21:85, 38:48) как один «из терпеливых» вместе с пророками Исмаилом и Идрисом. В буквальном переводе с арабского его имя означает «обладатель доли», т.е. «тот, кто имеет поручительство, покровительство Аллаха». С Зу-л-Кифлом сопоставляются также библейские пророки Илий, Осия и Захария), но вероятнее, это Иезекииль (Крачковский, 1990. С. 577).

«Видимо, в истоках этого образа действительно лежит ветхозаветный герой. Однако он пришел в Коран из устных преданий, где имя его было арабизировано или заменено арабской кличкой» (Пиотровский, 1991. С. 126). Байрамалийский Зул-Кефил – далеко не единственный культовый объект с таким названием. В Ираке около ал-Хиллы есть место поклонения, считающееся могилой Зу-л-Кифла. В Центральной Азии известен одноименный комплекс XI–XII вв. на Амударье, на острове Арал-Пайгамбар близ Термеза (Ртвеладзе, Аршавская, 1978).

Но туркменский эпоним может иметь и другое происхождение – от названия легендарного меча пророка Мухаммеда, который называется Зу-л-Факар (араб. ذو الفقار – «обладающий позвонками»), то есть бороздчатый, с волнистыми разводами. После смерти пророка он перешел к его двоюродному брату и зятю – четвертому праведному халифу Али, в легендах о котором он частично фигурирует как обладающий магической силой и волшебными свойствами. Например, он якобы мог укорачиваться и удлиняться. Мусульманская иконография представляла его с двумя концами⁷, вероятно для того, чтобы обозначить его магический характер. Два конца использовались, чтобы выколоть глаза врагу (Mittwoch, 1991. Р. 233). Со временем Зульфикар стал именем собственным, которое встречается чаще всего среди шиитов, которые составляли основное население Мерва до его завоевания туркменами-суннитами племени теке. Обживая новые земли, они адаптировали прежние святыни к своим верованиям, сохранив их эпонимы, узнаваемые даже несмотря на фонетическую транспозицию. Стоит добавить, что мавзолей Зулпукар есть в Таласской долине Кыргызстана. Считается, что там зарыт обломок клинка Зульфикара, который якобы нашли местные жители после битвы арабов с Танским Китаем.

Конструирование образа гиганта хорошо иллюстрирует фольклор, связанный с почитаемыми мазарами. Таков **Ахмед Замчи**, чей символический мавзолей находится в былом западном предместье Мерва сельджукской эпохи, близ ворот Фирузи в крепостной стене городища Султан-кала. Этот мавзолей – современный, построенный вместо сырцовых руин средневековой святыни, которая была в прошлом и остаётся до сих пор почитаемым местом паломничества. В легендах Ахмед Замчи предстаёт героем-силачом и великаном: протянул ноги – разрушил дом; послан к эмиру – съел там весь плов, послан к другому эмиру – забирает у того деньги; последовательно встречается, по-

⁷ Слово *зюль* (араб. ظلم) – синоним персидского *ду* («двойной»).



Рис. 5. Овлия Гарры-алов-пир в г. Куняургенче, Туркменистан. 2025 г.
Фото М. Аманова

беждает, берет в спутники человека, пьющего реку, чтобы насытиться рыбой; убивает дива, чтобы освободить женщину и т.п. Как писал еще в XIX веке Эдвард Тайлор, «мифы о великанах могут возникнуть при виде просто рослых людей». По его мнению, «существует достаточно доказательств в пользу того, что легенды о великанах бывают иногда философскими мифами, объясняющими нахождение больших ископаемых костей» (Тайлор, 1989. С. 188). Кирпичная сагана в маза-ре Ахмеда Замчи имеет внушительные габариты (6×3 м). Она могла служить источником таких легенд, либо сама была сооружена для их подкрепления (Мурадов, 2014. С. 48–49). Имя Ахмеда Замчи без каких-либо сопутствующих легенд встречалось и в Хорезме (Снесарев, 1983. С. 105–106).

Среди хорезмских святынь с макрокенотафами особо примечательны два объекта. Первый находится в Куня-Ургенче – столице некогда могущественного государства Хорезмшахов, уничтоженного монгольским нашествием. Среди настоящих шедевров исламской архитектуры, которые сохранились в этом городе, есть неприметный мавзолей, именуемый **Гарры Алов-пир**. Он ничего не представляет собой с точки зрения его архитектуры: скромная современная постройка, прямоугольная в плане, увенчанная круглым куполом, возве-

денная в постсоветский период. Но в ней примечательна длинная сагана (рис. 5) и ее эпоним. Одним из первых на него обратил внимание советский специалист по исламу Люциан Климович, отметивший, что возле Куня-Ургенча «до нашего времени сохранился мазар, известный под названием “Кары-алоу”, т.е. место старого огня» (Климович, 1962. С. 267). Находясь всего в 60 м от знаменитого мавзолея хорезмшаха Текеша, в сравнении с ним Гарры Алов-пир выглядит жалким карликом, но именно этот непритязательный объект обладает куда большим авторитетом и популярностью среди паломников, чем его монументальный сосед. Что касается современной ритуальной практики, то мавзолей Текеша, если и посещается паломниками, то лишь как остановка на пути к главной святыне – Гарры Алов-пиру.

Еще Г.П. Снесарев заметил, что в Хорезме места захоронения правителей, членов их семей, местной аристократии «пользовались почитанием в немалой степени благодаря тому, что предусмотрительно располагались рядом с мазарами популярных святых» (Снесарев, 1969. С. 279). Это объясняет, почему мавзолей Текеша, умершего в 1200 г., был возведен в столь близком соседстве с Гарры Алов-пиром. Едва ли на рубеже XII–XIII вв. там могло стоять сколько-нибудь значительное сооружение: как уже отмечалось, в столь раннее время культовые места обходились без капитальных построек.

Разумеется, культ Гарры Алов-пира существовал и прежде. О нем упоминают хивинский поэт XIX в. Мухаммед-Юсуф Раджи и английский путешественник Генри Ланселл (1841–1919). В народном дестане «Йусуф и Ахмет» герои в трудный час обращаются к памяти знаменитых соотечественников: «Господа мои, Алау ходжа, Шереф ходжа! Поинтересуйтесь состоянием бедняков!» (Халимов, 1990. С. 113). Не прошел мимо него и Снесарев: «...около развалин средневековой столицы Хорезма расположен мазар святого, носящего достойное внимания имя – “Кари Олов Худжа”, что буквально означает “Старый Огонь ходжа”. Уже само название мазара наводит на мысль, что перед нами – реликт какого-то древнего святилища огнепоклонников. Кстати, к огороженному надгробию примыкает прямоугольная невысокая выкладка из кирпича, заполненная землей и служившая, по словам шейхов, для ритуального зажигания огней – многочисленных свечей-лучинок, обмотанных ватой. Подобной конфигурации алтари на других мазарах не встречаются. Название мазара Кари Алов могло бы быть случайным, иметь иносказательный смысл, если бы сама легенда о святом не подтверждала связь объекта культа со стихией огня. В легенде фигурирует некий обладающий сверхъестественными свойства-

ми святой, который в споре со своим соперником (по другой версии – чтобы доказать свое алиби) был подвергнут испытанию: на сорока арбах в одно место был свезен саксаул и зажжен огромный костер, в центре которого находился святой. Когда пламя утасло, святой предстал живым и невредимым, доказавшим свое духовное могущество» (Снесарев, 1969. С. 288-289).

Н.Б. Халимов отмечает, что «могила Карры Алау широко известна, и некогда она была огорожена стенами из пахсы, образующими небольшой дворик (*хаули*) со сторонами 8×12 м. В 80-е гг. XX в. эти стены окончательно оплыли, оставались только их контуры. Посередине хаули – могила длиной 5 м, у изголовья которой установлен продолговатый камень без каких-либо надписей. Могила и хаули находились в весьма запущенном состоянии, хотя до недавнего времени их посещали» (Халимов, 1990. С. 113). На этом месте и был возведен современный купольный мавзолей с выделенным порталом. Своими габаритами он воспроизводит контуры той ограды, о которой писал Снесарев.

Гарры Алов фигурирует и в преданиях былых насельников этого района – туркмен племени алили (али-или), чьи потомки живут ныне на юге Туркменистана, в Каахкинском этрапе (прежний Атек). Известно, что в XV в. их группы населяли Средний Узбой, а в середине XVI в. вместе с другими туркменскими племенами переселились в Хорезмский оазис. И хотя позже им удалось вернуться в родной Атек, за годы жизни в Хивинском ханстве алилинцы явно успели приобщиться к местной агиологии: в свои *шеджере* (родословные) они включили такие широко известные в Хорезме имена как Ваис ал-Карани (Султан-бобо), Зенги-баба, а также Гарры Алов.

В 1894 г. представитель русской колониальной администрации, начальник Атекского приставства капитан М.В. Дандевиль, будучи в гостях у жителя селения Каахка Пирназара-юзбаши, услышал рассказ собравшихся в доме старейшин (яшули) из племени алили о том, что «Карры-Алоу был туркмен рода Ходжа, жил в Хорезме и умер в 612 г. геджры (1215 г. от Р.Х.); в то время и Мерв и вся область были подчинены Хиве, а мы, али-илинцы, жили в Ургендже. Ханом был тогда Магомет-Харуншахи (хорезмшах Мухаммед II. – Р.М.) Карры-Алоу был его родственник» (Дандевиль, 1899. С. 543). Алилинская версия делает этого святого едва ли не ровесником хорезмшаха Текеша, но это не согласуется с куняургенчским поверьем, что Гарры Алов-пир был мюридом Ходжа Юсуфа – так в Туркменистане именуется Юсуф Хамадани (1048/49–1140) – один из столпов суфизма. В числе его существенных функций – распространение ислама среди язычников

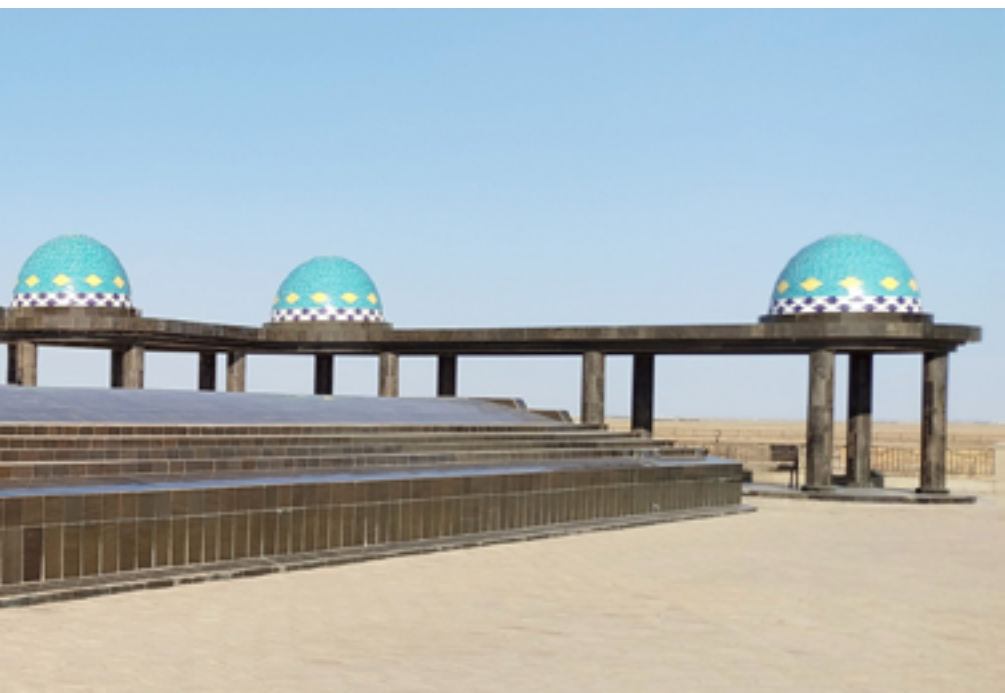


Рис. 6. Комплекс Мялик Аждар в Каахкинском этрапе Ахалского веляята, Туркменистан. 2025 г. Фото автора

среднеазиатских степей и шейх из Хамадана, судя по его агиографии, был исключительно активным и успешным миссионером.

Если само имя Гарры Алов-пира выдает в нем бывшего огнепоклонника, ставшего верным адептом Ходжа Юсупа, то здесь налицо соединение местной формы шаманизма с суфизмом. Стало быть, здесь эта куняургенчская святыня не что иное, как исламизированное языческое капище, которое трансформировалось в символический мазар с массивной саганой, достойный величия духа его «хозяина».

Имплицитное язычество составляет основу нескольких макронотафов в Ахалском веляйте Туркменистана. Самый крупный – длиной 23 м – называется **Мялик Аждар Пяльван** и находится близ посёлка Душак на Хаверанской равнине в предгорье Копетдага, примерно на полпути между Ашхабадом и Мары. Эта святыня примыкает с юга к известному археологическому памятнику эпохи бронзы Улуг-депе. Она возникла на руинах средневекового поселения, превращенного в более позднее время в обширное кладбище. За последние 30 лет там



выстроен большой комплекс сопутствующих сооружений: мечеть с минаретом, гостиница для паломников, зал для поминальных трапез, колодец – очень важный элемент местного ритуала, подземная чилляхана и, собственно, сам кенотаф (11×23 м) в виде ступенчатой сагана, облицованной керамогранитом черного цвета (рис. 6).

Мялик-Аждар дословно переводится с туркменского как Владыка-дракон, а прибавленное к этому имени слово *пяльван* (*pälwan*) означает «борец, силач». Меч, щит и стрелы, изображенные на торцевой стороне кенотафа, идентифицируют «хозяина» этой святыни как воина, чье величие отражено в том факте, что гробница достаточно велика, чтобы вместить гиганта. За гробницей сделана аркада изразцовых колонн, увенчанных пятью бирюзовыми куполами. Рядом построен квадратный в плане павильон с куполообразной крышей.

Все это сделано на пожертвования паломников и приносит немалый доход, благодаря чему, здесь, как и на других популярных святынях, время от времени происходит расширение, новое строительство и благоустройство прилегающей территории. Но о самом эпониме у зрителей и паломников сведения исключительно легендарные.

Между тем, здесь со всей очевидностью произошла контаминация народных представлений о мифологическом драконе-*аждарха* и реальной исторической личности по имени Малик ибн аль-Харис аль-Аштар (араб. مالك بن الحارث الأشتر; 619–658). Это очень известная фигура ранней истории ислама, родом из Йемена, полководец времён правления халифов Османа и Али ибн Абу Талиба. В битве при Ярмуке (636 г.) он получил ранение глаза из-за которого получил прозвище аль-Аштар («человек с перевёрнутыми веками»). Погиб и похоронен в Египте. Согласно преданию, он имел гигантский рост, а его меч назывался аль-Луджж («блеск проточной воды»). Согласно народным легендам, бытовавшим на Кавказе и в Иране, Малик аль-Аштар потерял глаз в схватке с драконом на границе Йемена, после чего был щедро награжден пророком Мухаммедом, а после смерти пророка отправился проповедовать ислам на Восток. Не удивительно, что его кенотафы имеются также в Анатолии, Крыму, Карабахе, Шахрисабзе и других местах.

Как отмечала в свое время филолог-иранист Анна Розенфельд, согласно канонизированным рассказам о мусульманских святых («Кисас ал-анбия»), во времена пророка Нуха (библейский Ной) жил великан по имени Адж, сын Анук. По казахскому преданию, записанному в конце XIX в. фольклористом и этнографом Абубакиром Диваевым, «Адж – существо неизмеримо больших размеров, нежели греческие циклопы; его можно скорее приравнять к титанам греческой мифологии» (Розенфельд, 1977. С. 95). Он, в частности, писал: «По преданию, у праотца нашего Адама была дочь Анук, от которой родился Адж. Он был невероятно высок ростом» (Диваев, 1909. С. 22). По легенде, Адж умер от удара дубинкой Моисея. «В Коране слово ад встречается в сочетании *аду самуд* и имеет то же значение, что и *ад* (тадж. од): “арабское племя (племена?), побитые богом за неверие”. [...] Несомненно, что персонажи таджикских легенд и сказок Од, Ад, Ат, Адж, Одж являются модификациями одного и того же слова – мифологического великана» (Розенфельд, 1977. С. 95).

Древнейшая основа этого образа имеет множество параллелей в индоевропейской мифологии и происходит от ведического Ахи Будхнья (санскр. «Змей глубин») – дэва из Ригведы. В авестийской традиции Ажи Дахака – трехглавый змей, самый сильный из всех творений Ахримана. В пехлевийских источниках его образ подвергается историзации. Дракону приписывается человеческий облик, он наделяется чертами чужеземного царя, противника зороастрийской веры (Чунакова, 2004. С.18). Ну а в фольклоре тюркских народов *аждарха* – про-



Рис. 7. Мавзолей имама Мухаммеда бир Ханефийе в Геокдепинском этрапе
Ахалского вelayа, Туркменистан. 2025 г. Фото автора

сто сказочный дракон, причем довольно амбивалентный: он и злой демон, и хтоническое существо – хранитель несметных сокровищ, помогающий людям. Наконец, его едва ли не самая важная сущность связана с принадлежностью водной стихии и, соответственно, с культом плодородия. В этом качестве дракон присутствует в мифологии многих народов от Месопотамии до Китая на протяжении длительного исторического периода от эпохи бронзы до постмонгольского периода (Mamedov, 2008).

В Туркменистане есть еще один мавзолей Мялика Аждара. Он расположен на правом берегу Амударьи, в Ходжамбасском этрапе Лебапского велаята, в 8 км восточнее античного городища Бешир-кала с кроющим слоем X-XII вв. (Пилипко, 1985. С. 171). Представляет собой прямоугольное в плане современное двухкупольное сооружение очень грубой работы, внутри которого находится сагана длиной 12 м. Информационный щит перед входом в мавзолей утверждает, что это памятник XVII-XVIII вв., однако нет никаких документальных оснований для такой датировки.

Другой популярный в ряде стран ислама герой известен под именем **Мухаммад ибн аль-Ханафийа** (араб. *محمد بن الحنفية*; 637–701). Он похоронен в Медине, но связанные с ним символические мазары есть в Самаркандской области Узбекистана, в Ираке и некоторых других странах. В Туркменистане это святыни в Мерве, Серахсе и в восточном пригороде Геокдепе, на кладбище рядом со средневековым городищем Эрк-кала (Шехри-Джурджан). Именно там находится развитый культовый комплекс, в котором имеется сагана длиной 12 м в недавно построенном купольном мавзолее (рис. 7). Это место хорошо благоустроенное и очень ухоженное, постоянно посещаемое паломниками благодаря своему удобному расположению на окраине современного поселка и магистральной трассы. Там есть все атрибуты культа святых: *гадамджай* – камень, где ступала нога Алида, рядом – каменные шары разных размеров (конкреции и боевые ядра) – отголосок культа камней, мечеть с минаретом, дом для ночлега паломников, обширная крытая площадь с топчанами для ритуальных трапез.

Мухаммед ибн аль-Ханафийа – двоюродный племянник пророка Мухаммеда, третий сын его двоюродного брата и одновременно зятя Али ибн Абу Талиба, но не от его жены Фатимы – дочери пророка, а от рабыни-пленницы из арабского племени ханифа, отсюда и прозвище Ибн аль-Ханафийа – «сын ханифитки». По преданию, этот сводный брат третьего шиитского имама ал-Хусейна отличался выдающимися способностями и после гибели ал-Хусейна в 680 г. часть шиитов при-



Рис. 8. Мавзолей Налач-баба в Бахерденском этрапе Ахалского веляята, Туркменистан. 2018 г. Фото автора

знала его имамом, так как не видела среди Алидов более достойного кандидата. Но большинство все же отказало ему в праве на верховную власть в шиитском исламе, так как он не был прямым потомком Пророка. Впоследствии его сторонники составили особую группу оппозиционных шиитских общин ал-кайсанийя, приписывавших ему знание неких сокровенных тайн, якобы хранившихся в роду Али. Сам же Мухаммед ал-Ханафийа до конца жизни держался пассивно, поэтому и не подвергся преследованиям со стороны Омейядов (Петрушевский, 2007. С. 54–55). Тем не менее, среди кайсанидов была популярна легенда, что он не умер, а скрылся в некой горе Радва и в урочный час выйдет и займет место имама. Популярность этого персонажа в суннитской среде туркмен свидетельствует об их индифферентности к различиям между двумя ветвями ислама, что хорошо видно и на других туркменских святынях, имеющих шиитский генезис.

Но нельзя забывать, что кенотафы арабских «исламизаторов» Средней Азии создавались как центры их почитания и сопровождались своего рода «мусульманским шаманизмом»: духи предков стали отождествляться с соратниками пророка Мухаммеда и четырех праведных халифов (чарыяров). Места их захоронения (реальные или воображаемые) приобрели свойства святынь, где можно было решать



Рис. 9. Чильгез-баба в Рухубелентском этрапе Дашогузского вelayа, Туркменистан. 2018 г. Фото автора

жизненно важные проблемы (как духовные, так и иные). Таким образом, эти мазары появились не только как места, где была локализована священная сила, но и как связующие точки, где ислам и традиции доисламских времен соединялись и развивались (Tyson, 1997. P. 2).

Как отметил еще Гольдциер, «мусульманский святой является зачастую лишь последним носителем культа, идущего от времен языческой древности. По сути дела, в форме мусульманского поклонения святым доживают свой век пережитки этого культа, видоизменившегося в течение тысячелетий, что, однако, благочестивым верующим неизвестно» (Гольдциер, 1930. С. 106).

В ряде случаев анонимные мазары получали весьма выразительные и красноречивые названия. Один из них находится на вершине горы близ села Сунче на трассе из Ашхабада в сторону Каспия. Это **Налач-баба** (буквально: «Дед безысходности») – современная постройка с луковичным куполом над удлинненным (10 м) кенотафом (рис. 8). Там нет такой развитой системы обслуживания паломников, как у Мялика Аждара, он мало посещаем во многом из-за неудобного расположения, но свежие следы зиярата там есть всегда.

Еще несколько таких намеренно преувеличенных «надгробий» имеют таких же совершенно отвлеченных эпонимов. В самом центре современного Ашхабада, внутри жилого квартала, построенного в 1980-е годы на месте старой туркменской части города, находится

едва заметная и малоизвестная святыня **Умурли-гоч**, зажатая между частными домовладениями. Буквально это имя означает «Туманный баран». Название более чем абстрактное, отсылающее к языческой зоолатрии. Никакой легенды, с ним связанной, нет. Более того, при застройке квартала и проведении земляных работ глинобитная ограда по периметру удлинённого холмика были снесены, а в ходе раскопок ничего не найдено (Демидов, 1988. С. 118). Позднее, уже в XXI в. эта святыня не только не была забыта, но и благоустроена, ежедневно посещается паломниками, некоторые из которых остаются там на ночь.

Два других сильно увеличенных кенотафа называются одинаково **Чильгез-баба**. Слово *чильгез* на фарси означает «Сорок локтей», что не соответствует реальному размеру обеих «гробниц» – их длина 11 м каждая, поэтому число «40» здесь, конечно, гипербола. Одна находится на севере Туркменистана, на южном мысе островной возвышенности Бутентау (Бентендаг), расположенной между двумя протоками Сарыкамышской дельты Дарьялыка, параллельно чинкам Устюрта (рис. 9). Этот Чильгез-баба расположен на территории средневекового некрополя и входит в состав большого религиозного комплекса Солтан Ибрахим (Имам Ибрагим-Мельгам, Ибрагим-ата, Ыбрайым-Эдхем), обнаруженного в 1952 г. Хорезмской экспедицией под руководством С.П. Толстова. По словам местного мюджевюра, Ыбрайым-Эдхем был святым человеком из Аравии, который проповедовал в этих землях единобожие. Нетрудно догадаться, что за ним скрывается коранический персонаж – пророк Ибрахим / библейский Авраам (Мурадов, 2018. С. 751).

Второй Чильгез-баба – на юге страны, близ хребта Копетдаг, на вершине невысокого холма в 4 км от знаменитого подземного озера в карстовой пещере Ков-ата близ города Бахерден. Эта святыня имеет также второе название Кырк-гулач-баба («Дед в сорок саженей») – туркменский перевод персидского эпонима и представляет собой, как и в первом случае, земляную насыпь, покрытую белой бязью и огороженную глухим кирпичным парапетом. Как пишет С.М. Демидов, «столь длинная “могила”, по мнению создавших ее мюджевюров, должна была соответствовать принципу: чем длиннее, тем “святей”» (Демидов, 1988. С. 86).

В этих же горах, в 5 км западнее пещеры Ков-ата, в живописном ущелье протекает ручей **Пантыш-ата**, возле которого находится одноименное овлия. Это ничем не примечательная, простая современная постройка с имитацией купола на двускатной кровле, возведенная над

«могилой» длиной 12 м. Зеленая ткань, которой она задрапирована, скрывает не сагану или аккуратно обмазанный кенотаф, а бесформенную россыпь камней (рис. 10). Примечательно имя эпонима, о котором даже туркменские лингвисты не смогли ничего сказать, так как слова «пантыш» в современном языке нет. Не зафиксировано оно и в словаре туркменской классической литературы (Атаниязов, 1980. С. 235). Но в суфийском дискурсе есть слово *фана́* (араб. فناء — умирание, небытие) – термин, возводимый к кораническому стиху 55:26, означающий [само]уничтожение, «стирание» личностных качеств и атрибутов, замену их божественными. Фана́ неизбежно ведет к *бака́* – созерцанию Бога, ощущению своей сопричастности и близости к нему, видению себя частью всеобщего единства (Кныш, 2004. С. 359–361). В туркменском языке нет звука «ф», который всегда заменяется на «п», поэтому этимологически «пантыш» вполне может быть производным от понятия, столь важного в суфизме. Смысл слова давно забыт, но суть его осталась в названии святыни, которая подобно многим другим мазарам генетически связана с исламским мистицизмом.

Гипертрофированное овлия, связанное уже с вполне определенным языческим пантеоном, находится в Ботаническом саду Ашхабада. Оно носит имя Буркут-ата – пира-покровителя дождя, некогда очень популярного у туркмен, известного и соседних народов. Буркут (Бюркют или Меркут) — бог-орёл в древнетюркской мифологии. Об этом персонаже немало написано (Басилов, 1963; 1970. С. 25-40; Демидов, 1977. С. 148-1494; Gökcimen, 2010). Его символическая могила зафиксирована также в Дашогузском велаяте. Присвоение этого имени почитаемой могиле в Ботаническом саду не находит никакого объяснения. Как и в случае Чильгез-баба, здесь обычная земляная насыпь покрыта зеленой тканью и огорожена по периметру (10,5×2,5 м) парпетом в облицовке из мрамора.

Закключение. Какие же мотивы в действительности побуждали конструировать сакральное пространство святыни с помощью гипертрофированного кенотафа? Во-первых, это могло делаться для того, чтобы подчеркнуть любовь и уважение к эпониму. Во-вторых, так как место будущего мазара определялось спиритически (чаще всего, святой являлся во сне благочестивому лицу и сам указывал ему место, которое он избрал для своего почитания), при устройстве макбары старались захватить бо́льшую территорию, чтобы в нее точно попало предполагаемое захоронение. В-третьих, длинный размер «саркофага» был нужен для того, чтобы было невозможно украсть гипотетические мощи святого, так как обладать ими хотели и в других местах,



Рис. 10. Пантыш-ата в Бахерденском этрапе Ахалского велаята, Туркменистан. 2022 г. Фото автора

лишенных «благодати». В-четвертых, где-то могла быть и вполне утилитарная причина: время от времени производился ремонт обветшавшего сооружения, и оно «росло» за счет новых обмазок, облицовок поверх старых по принципу русской матрешки.

Наконец, местоположение и обилие каменного материала вокруг подобных сооружений (к сожалению, без раскопок ничего нельзя

сказать об их внутреннем устройстве) заставляют вспомнить так называемые *обо* – груды камней, нагромождаемых на вершинах гор, на перевалах, у степных дорог, у рек и источников, которые были объектами культа у монгольских и тюркских народов, местом проведения религиозных обрядов в анимистической древности, когда появились эти примитивные святилища в честь духов-хозяев местности. Не исключено, что в некоторых случаях *обо* – это инверсии курумов. Как отмечает Н. Л. Жуковская, обычай почитания *обо* был широко распространен у многих народов: «Самый ранний пласт в культе *обо* – это культ хозяина местности, ландшафтного божества. [...] В честь таких хозяев воздвигались самые древние и примитивные святилища – каменные насыпи, считавшиеся обиталищем этих духов. [...] Именно в таких местах совершались ежегодные коллективные ритуальные жертвоприношения. Мелкие частные приношения мог делать любой человек, оказавшийся вблизи *обо*, даже если он не был жителем этой местности». Далее она отмечает одно важное обстоятельство: «Обо у монголов и бурят было строго персонифицировано и имело вполне определенного хозяина. При каждом *обо* молились только своему хозяину, угощали только его, с просьбами обращались только к нему» (Жуковская, 1977. С. 35–37). *Sensu lato* это соответствует характеру святых мест в центральноазиатском исламе и особенностях их ритуальной практики.

Что касается продолжающейся регенерации святынь в постсоветской Центральной Азии, то она обусловлена возвращением традиционного общества к относительно стабильному состоянию после крушения советского модернизационного проекта на основе внерелигиозных норм. Секуляризация в XX в. пошатнула, но не разрушила присущую людям веру в чудеса, основанную на «дологическом» мышлении, не способном видеть противоречивость явлений и процессов и управляемом мистическим переживанием сопричастия.

Между тем, изначальный смысл «монструозных» кенотафов давно утрачен. Остался лишь формальный культовый канон, в который превратились доисламские ритуально-обрядовые проявления языческого мировоззренческого комплекса. Наиболее хорошо они изучены по сибирским археолого-этнографическим материалам (Косарев, 2003). Но и богатейший среднеазиатский материал, зафиксированный в этнографии, чаще всего в отрыве об общей семантической основы коммеморативных практик, содержит немалый ресурс для исследовательских перспектив.

Библиография

- Абу Тахир Ходжа. «Самария», описание древностей и мусульманских святынь Самарканда / Пер. В. Л. Вяткина // Справочная книжка Самаркандской области. 1898. Вып. VI. Самарканд, 1899. С. 153–259.
- Алексеев А. А. Увайс-и Карани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. II / Под ред. С. М. Прозорова. М.: Наука; Восточная литература, 2018. С. 367–369.
- Атаниязов С. Толковый словарь географических названий Туркменистана. Ашхабад: Ылым, 1980. 364 с.
- Бартольд В. В. Сочинения. Т. III. Работы по исторической географии. М.: Наука, 1965. 712 с.
- Басилов В. Н. О туркменском пире дождя Буркут-баба // СЭ. 1963. № 3. С. 42–52.
- Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- Вяткин В. Памятники древностей Самарканда. Изд. 3-е. Самарканд: Б/и, 1932. 32 с.
- Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ОГИЗ, 1938. 180 с.
- Дандевиль М. Курбан-байрам. (Из записок маленького администратора) // Исторический вестник. Т. LXXVII. СПб., 1899. № 8. С. 527–545.
- Демидов С. М. Пережитки доисламских верований среди туркмен // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане / Отв. ред. Н. Байрамсахатов. Ашхабад: Ылым, 1977. С. 109–150.
- Демидов С. М. Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад: Ылым, 1988. 136 с.
- Диваев А. Легенда о великане Адж по прозвищу Алантсор-Алиф // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XIII. 1 января 1908 – 1 января 1909 г. Ташкент, 1909. С. 20–24.
- Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 200 с.
- Климович Л. Ислам: очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 288 с.
- Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // СЭ. 1949. № 2. С. 86–97.
- Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004. 454 с.
- Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. 352 с.
- Кудряшов А. Сакральные места Узбекистана. Как пророк Даниил и Ходжа Даниёл дедают мавзолей на двоих. М., 2019 // <https://fergana.news/photos/112647/>
- Кун А. От Хивы до Кунграда // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. Вып. IV / Под ред. Н. А. Маева. СПб., 1876. С. 203–222.
- Мурадов Р. Г. Культовые места в долине Мургаба // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т.5. / В.И. Сарианиди (гл. ред.), П.М. Кожин, М.Ф. Косараев, Н.А. Дубова. М.: Старый сад, 2014. С. 39–55.
- Мурадов Р. Г. Регенерация святынь (Современное состояние мест поклонения в Хорезме) // Оазисы Шелкового пути: современные проблемы этнографии, истории и источниковедения народов Центральной Азии. К 100-летию Б.Х. Камышевой / Отв. ред. Т. В. Котюкова. М.: Исламская книга, 2018. С. 744–755.
- Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII-XV веках. 2-е изд. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. 428 с.
- Пилипо В. Н. Поселения Северо-Западной Бактрии. Ашхабад: Ылым, 1985. 216 с.
- Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 220 с.
- Розенфельд А. З. Великаны в таджикском фольклоре и топонимке // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 92–96.
- Ртвеладзе Э., Аршавская З. Архитектурный комплекс Зу-л Кифл // Строительство и архитектура Узбекистана. 1978. №1. С. 36–39.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.

- Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983. 214 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
- Терлецкий Н. С. Сакральное пространство в зеркале времени (трансформация облика мазара Ходжа Данийара в Самарканде // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 265–280.
- Халимов Н. Б. Памятники Ургенча (сооружения, надписи и легенды). Ашхабад: Туркменистан, 1991. 136 с.
- Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература. 2004. 286 с.
- Щедровицкий Д. В. Самсон // Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 469–470.
- Baldick J. Uways al-Ḳarānī // The Encyclopaedia of Islam. New edition / eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000. P. 958.
- Gökçimen A. Türkmenistan'da Bir Yağmur İyesi "Burkut Ata" // Bilig, Kış. 2010, Sayı 52. P. 69–78.
- Mamedov M. The Genesis of the Dracontine Image in the Art of Central Asia (On the Interpretation of the Image on the Portal of the Anau Mosque) // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan/ Band 40. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2008. P. 277–290.
- Mittwoch E. Dhu'l-Fakār // The Encyclopaedia of Islam. New edition / Eds. B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1991. P. 233.
- Schilder K. Popular Islam in Tunisia: A Regional Cults Analysis // Afrika-Studiecentrum Leiden: Research reports (Vol. 44). African Studies Centre, 1990. 171 p.
- Tyson D. Shrine Pilgrimage in Turkmenistan as a means to understand Islam among the Turkmen // Central Asia Monitor. 1997. No.1. <https://islam.uga.edu/turkmen.html>

ОФОРМЛЕНИЕ СВАДЕБНОЙ ПРОЦЕССИИ У ТУРКМЕН

В статье описывается комплект изделий декоративно-прикладного искусства туркмен, предназначенный для оформления верблюда, участвующего в свадебной процессии. Это традиционный паланкин – *кеджебе*, тканная накидка на шею – *две баишлык*, парные украшения для боков – *две халык*, *асмалык*, украшение на круп – *ылзлык*, недоуздки – *овсар*. Была предпринята попытка классифицировать изделия, выявить семантику и выявить систему в народной орнаментике, прояснить локальное происхождение некоторых предметов, и технологию их изготовления. Рассмотрена туркменская традиция оформления свадебного каравана, и его трансформация с конца XIX до начала XXI вв.

Туркменская свадебная процессия (туркм. *gelin alyjy*), ее трансформация с конца XIX в. до наших дней еще никогда не была объектом специального этнографического интереса. Между тем, свадебные обряды туркмен – достаточно хорошо изученный вопрос, которым в разные времена занимались известные советские и российские этнографы (Аннаклычев, 1961, 1965, 1969, 1993; Бабаджанов, 1980; Байриева, 1993; Белова, 2014; Васильева, 1969; Джикиев, 1961, 1963, 1983, 1991; Курбанов, 1995; Кисляков, 1969; Овезбердыев, 1962, 1965; Оразов, 1989; Теджов, 1987). Но тема оформления свадебного верблюда оказалась вне их поля зрения. Лишь отдельные предметы этого комплекта рассматривались в контексте изучения декоративно-прикладного искусства туркмен.

В процессе своей работы я исследовал весь свадебный инвентарь, имеющийся в коллекциях ГМТ и Национального музея туркменского ковра в г. Ашхабад, Национального музея истории Азербайджана в г. Баку, Дашогузского областного музея истории и краеведения, а также в некоторых частных собраниях. Был изучен материал из старых книг описей и актов поступлений в ГМТ. Кроме того, была проведена полевая работа в Балканском и Дашогузском вelayах Туркменистана.

При наименовании некоторых изделий, предназначенных для оформления свадебного каравана, среди исследователей произошла некоторая путаница. Не вдаваясь в ее причины, попробуем разобраться в терминах. При обозначении тканевого или коврового украшения на бока верблюда специалисты используют разные термины. Одни

называют его *асмалык* (Tsareva, 1984; Мошкова, 1970), другие пишут на узбекский манер – *осмолдук* (Фёлькерзам, 1914; Пугаченкова, 1967), третьи – *дуге халык* (Меджитова, 1990). При работе с ковровыми изделиями я использовал «Словарь по ковроткачеству и рукоделию» лексикографа Соны Ховмаевны Мурадовой (1933-2018), где изделие под названием *дуге халык* или просто *халык* определяется как специальное украшение на верблюда, изготовленное из ткани, либо в технике коврового ткачества (Мырадова, 1967. С. 49, 88). Дополнительную путаницу вносит и войлочный потник под верблюжье седло, который также называется *халык*. Что касается термина *асмалык*, то он означает изделие в виде сетки, сшитой из кусочков ткани ромбовидной формы, которое устанавливается поверх халыка-потника (Мырадова, 1967. С. 20). Кандидат филологических наук С.Х. Мурадова была авторитетным специалистом в области туркменской терминологии по ковроткачеству и текстилю. Не умоляя достоинств вышеназванных учёных, я придерживался трактовок, указанных в её словаре. При описании предметов использовалось методическое пособие «Сбруя и упряжь» (Ткаченко, 2017).

В задачу статьи не входит полное описание всего свадебного обряда, поэтому остановимся только на той его части, которая касается оформления свадебного каравана, снаряжения и передвижения.

Особому декорированию подвергался ведущий верблюд каравана. На него устанавливалось специальное сооружение – паланкин *кед-жебе*, внутри которого находилась невеста на всём пути следования процессии. Кроме паланкина в оформлении дополнительно использовались различные тканые украшения. На шею и голову укладывалась специальная накидка *дуге баишлык*, сшитая из кусочков тканей разного цвета. С боков навешивались ковры *халык*, либо тканевые украшения *асмалык*. На круп укладывалось ковровое изделие *ызылык*. На шею повязывалась ковровое изделие *боюнлык*, а на колени передних ног завязывались специальные подвязки *дызлык*. Весь караван между собой соединяли специальными верёвками *бурунлык*, украшенными многочисленными цветными кистями. На голову верблюда надевали уздечку *овсар*, украшенную вертикальными султанами и свисающими вниз цветными кисточками. Своё приданное невеста укладывала в сумку *букча*. А для сладостей, которые раздавались детям во время шествия, использовались парные переметные сумы *хорджун*.

Безусловно, доминантой всей свадебной процессии являлась самая красивая и крупная верблюдица *ак-мая* со своими верблюжатами торым, на спину которой устанавливался празднично украшенный

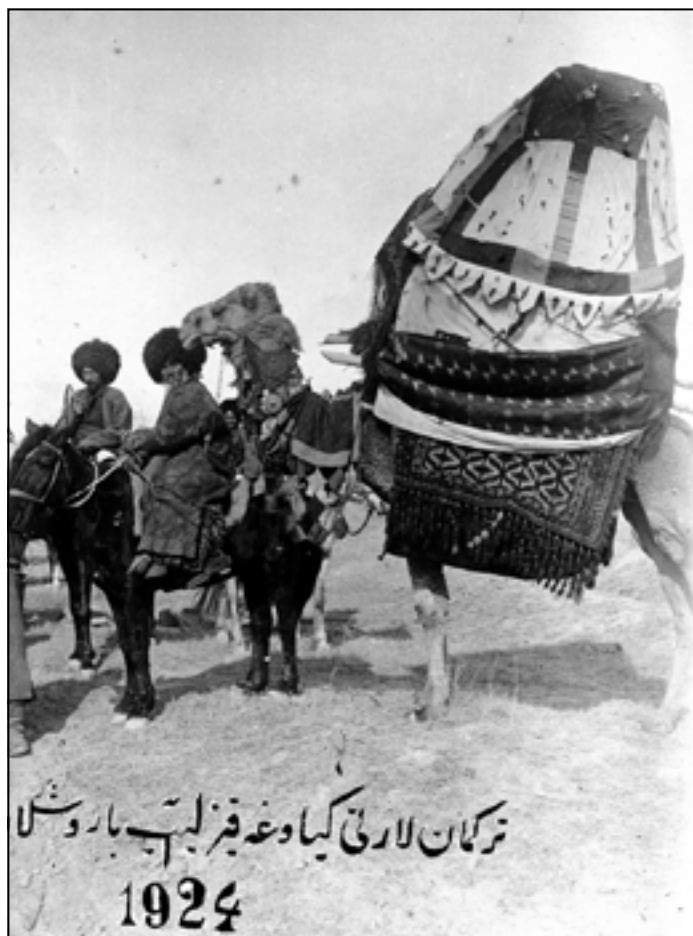


Рис. 1. Свадебный паланкин – кеджебе, Челекен, начало XX в.
Почтовая открытка

паланкин – *кеджебе*. Этот небольшой и лёгкий домик предназначался для невесты (рис. 1). Если устроитель свадьбы был богатым человеком, то кеджебе могли быть установлены сразу на нескольких верблюдах, в которых находились многочисленные родственники (рис. 23). Не оставались без внимания и верблюжата – их также оформляли аналогичными украшениями (кроме кеджебе), только меньшего размера.

Традиция составления свадебных поездов с паланкином существовала у предков туркмен огузов, под названием *ögyrmäk* (Агаджанов, 1980. С. 230-231). Наиболее раннее упоминание слова *кеджебе* в

туркменской литературе мы находим в рукописи XIV в. «Нехджюл ферадис», где оно объясняется как приспособление, установленное на верблюде при передвижении (VIII–XVII asyr 2021. Т. II. С. 257). Известный российский тюрколог Лазарь Захарович Будагов (1812–1878) писал, что персидское слово кеджебе состоит из двух слов. Первое *киз* означает кошма (VIII–XII asyr, 2021. Т. II. С. 276), второе слово – *оба* означает – кибитка, т.е. войлочная кибитка (Миллер, 1960. С. 46; Будагов, 1868. С. 115. т. II). В современном туркменском языке слово *кече* также означает кошму, войлок, а слово *оба* – село (Баскаков и др., 1965. С. 479), а в словаре XIX в. находим это слово в значении *палатка* (Старчевский, 1878. С. 139). Венгерский востоковед Арминий Вамбери также называл туркменскую юрту *ова* (Вамбери, 1868. С. 50). В словаре тюркских языков Махмуда ал-Кашгари (1028–1101) имеются два значения слова – *keçä*: на огузском языке это означало *войлок и корзина* (ДТС, 2016. С. 310).

А. Вамбери описывал кеджебе как парные ящики, установленные с двух сторон верблюда, в которых располагались пассажиры. Ящики должны быть равновесные по отношению друг к другу (Будагов, 1868. С. 115). А. Старчевский отмечал, что это корзины, висящие по бокам верблюда, которые он назвал *кеджэвэ* (Старчевский, 1878. С. 114). Подобное приспособление имело и в Афганистане у белуджей, но в отличие от туркменских это были изогнутые решётчатые конструкции (Дэмза, 1916. С. 465). В X–XI вв. при Газневидах специальные крытые парные сидения под названием *кажъве* использовались не только на верблюдах, а также на мулах и других вьючных животных (Абу-л-Фазл Байхаки, 1969. С. 959). В казахском языке слово *кебеже* (Бектаев, 1995. С. 230) означает деревянный сундук или ларец для хранения продуктов (Шайгозова, Наурзбаева, 2023. С. 109–111).

Самым древним изображением верблюда с паланкином является рельеф на архитраве¹ парфянского храма Баала в Пальмире (Radeth, Sienknecht, 2016. С. 628). Примечательно, что потник под паланкином там оформлен греческим орнаментом *кимы* (набегающая волна), и именно этот узор под названием *сары ич'ян*, только в более прямолинейной форме был наиболее популярным в орнаментальных композициях туркменских свадебных ковров, украшавших верблюда. Еще в XI–XII вв. паланкины использовались у Великих Сельджуков, о чём свидетельствует небольшая керамическая статуэтка из фондов Музея

¹ Архитрав (главная балка) – перекладина между колоннами, оконными или дверными проемами.

Метрополитен (Canby et al., 2016. Р. 226). Она представляет собой изображение верблюда с домиком на спине, в котором сидит женщина (?).

На хребте Горган в Западном Копетдаге палеонтолог Аман Нигаров обнаружил разнообразные наскальные петроглифы с богатой сюжетной тематикой. Каким-то твёрдым инструментом были прорезаны изображения охотничьих сцен, родовых знаков и орнаментов. Среди них можно увидеть свадебную процессию с конями и верблюдом с кеджебе. Палеонтолог предположил, что рисункам не более 200-300 лет (Нигаров, 2010. С. 22).

Интересную традицию описал исследователь туркмен Северного Кавказа Андрей Васильевич Курбанов: «До 40-х годов XX в., когда девочке исполнялось 5-6 лет, устраивали праздник *кеведжэ той* – сажание девочки на верблюда. Кеведже представляло собой специальное приспособление для сидения и езды на верблюдах в виде маленького домика, деревянного, окрашенного в жёлтый, белый, зелёный и красный цвета. Сажал в праздничную кеведжэ и водил по аулу нарядного верблюда дядя по матери *дайя*. Жители селения делали девочке подарки» (Курбанов, 1995. С. 173).

Свадебный паланкин устраивался не только на верблюдах. Например, у туркмен-емрели в составе свадебного поезда использовали двухколёсную арбу, запряжённую конём (Теджов, 1987. С. 62). У прикаспийских туркмен-йомудов в с. Гасан-Кули, кроме того, кеджебе ставили на арбу² (рис. 2). Туркмены-огурджали его устанавливали даже на лодке (Джикиев, 1961. С. 126; Васильева, 1968. С. 327). У емрелинцев паланкин в разобранном виде хранили определённые люди. Они же потом осуществляли сборку конструкции. Это были уважаемые односельчане, а их дело считалось богоугодным. Устроители свадьбы пользовались их услугами, так как установка кеджебе и оформление свадебного верблюда считалось обязательным (Теджов, 1987. С. 62).

Собирался паланкин следующим образом: сперва на спину укладывался войлочный потник (*халык*), сверху устанавливалось седло (*ховут*), закреплявшееся при помощи двух подпруг (*чекй*). Затем с боков привешивались тканые мешки (*гарчын чувал*). Это парные мешки, которые в обычное время висят в юрте и служат местом для хранения одежды. В мешки вставляли скрученные в рулоны старые кошмы, затем между ними вставлялись гнутые кровельные жерди (*ук*), которые на самом верху связывали между собой. Основание паланкина называлось *юрек*. Образовавшийся каркас из жердей покры-

² Поцелуевский А. П. Список-паспорт №50, С. 9. Архив ГМТ. 1928.



Рис. 2. Свадебный паланкин, установленный на арбе. Балканский вела́т, начало XX в. Фото из архива ГМТ

вали пологом из ткани белого цвета, украшали цветными ленточками. Полог назывался *гердек*, а верхнее покрытие называлось *кеджебе башилык*. Внутри паланкина пол выстилался в несколько слоёв кошками и коврами (Оразов, 1972. С. 100). Обычно в нём могли поместиться два-три человека. Примерно также готовили палатку туркмены-гёклены, только в мешки набивали солому, а сверху укладывали кошму. Нижняя часть паланкина на диалекте гёкленов называлась *урек*, каркас купольной части, плетённый из ивы или гребенщика, называли так же, как и полог (*гердек*). Белое покрывало кеджебе украшали цветными ленточками, бахромой и пуховыми перьями совы (Овезов, 1976. С. 206-207). На диалекте туркмен-салыров свадебный паланкин называли геджебе, это была имитация салырского жилища *моведекли кепбе*. Снаружи паланкин также покрывался тентом белого цвета, украшенным цветными кусочками ткани, а на вершине устанавливался пучок бахромы – *пурчуклы хупба*, что переводится как куполок с бахромой (Джикиев, 1963. С. 156). У текинцев паланкин невесты назывался *дик кеджебе*, а на других верблюдах для родственников обычно устанавливались два боковых сиденья, которые назывались *ян кеджебе* (Джикиев, 1983. С. 39).

Как было отмечено выше, каркас из жердей покрывался двумя



Рис. 3. Свадебный занавес – гердек. Начало XX в.
Хлопчатобумажная ткань, шёлк. (158 × 246 см). ГМТ. Öws. 2087

деталью: пологом из ткани *гердек*, и верхним покрытием *кеджебе башлык*. Гердек (рис. 3) представляет собой кусок ткани белого цвета размером 250×150 см. Верхняя кромка украшалась полосой из цветных квадратов, затем шёл ряд из цветных ромбов. После полос нашивался один ряд ламбрекенов пятиугольной формы, поверхность которых украшалась цветными треугольниками, к трём нижним углам подшивались ленточки. Вся поверхность полотна также украшалась цветными ленточками *пурчек*. Это наиболее распространённый тип свадебного полога. В коллекции ГМТ имеется гердек, на котором использовалась цветная ткань типа узбекского *шахы*: верхний край украшен полосой с цветными квадратами с крупной вышивкой.

Рассмотрим верхнюю накидку *кеджебе башлык* (рис. 4). При её изготовлении использовался кусок белой бязевой ткани круглой формы ($d=100-120$ см). По кромке круга пришивались ламбрекены пятиугольной формы в количестве 18–24 шт. Кроме ламбрекенов пришивали ещё кусок ткани П-образной формы, который обозначал вход в паланкин. По форме данная деталь напоминает ковровое изделие, которое использовалось в юрте для защиты от солнца – *гапыгундук* – возможно, это его имитация. Вертикальные полосы этого элемен-



Рис. 4. Верхняя часть паланкина – *кеджебе баишлык*. Начало XX в.
Хлопчатобумажная ткань, шёлк. ГМТ. Ŗws. 5639

та называли *еле* (Abdyŭew, 2023). При оформлении поверхности круга всё его поле занимал широкий крест, который состоял из ромбовидных лоскутов различных тканей. Оставшееся пространство заполнялось полосками и треугольниками. Композиция напоминает самую верхнюю часть каркаса юрты, которая называется *туйнук*. В данном случае вероятнее всего также имеет место его имитация. При оформлении ламбрекенов по белому фону пришивались простые геометрические узоры из однотонной ткани, края которых предварительно обрезались зигзагообразно. Отдельные ламбрекены оформлялись методом пэчворк³ и распусканием горизонтальных уточных ниток. К

³ Пэчворк (от англ. *patchwork* — изделие из лоскутов) – лоскутное полотно, собранное из деталей с закрѳуленными соединительными швами.

нижним трём углам пришивались цветные ленточки, к каждому углу по паре из разных цветов.

Семьи, которые были не в состоянии установить для молодых отдельную юрту, отгораживали угол внутри родительского дома или юрты, снятым с кеджебе пологом *гердек*. Слово *гердек* тюркского происхождения, в старину оно означало временный шатёр для проведения различных мероприятий. У древних тюрков была такая традиция: юноша, который женился, стрелял из лука, и на том месте, куда падала стрела, устанавливали шатёр для новобрачных (Книга моего деда Коркуда 1962. С. 65).

В помещении *гердек* свадебный занавес носил название *туты*, а отгороженная им часть дома становилась территорией невесты. Свадебный занавес встречался у многих тюркских народов. Например, у горных крымских татар он назывался *перде*, а у степных татар *көшеге*. Также, как и туркмены, крымские татары покрывали им арбу, на которой приехала невеста (Бонч-Осмоловский, 1926. С. 103). У казанских татар свадебный занавес назывался *чаршау*, у мордвы – *чарчав*, у кара-ногайцев *чемдык* (Бонч-Осмоловский, 1926. С. 103), а джагатайцы говорили *чимилдюрюк* (Фиельструп, 1926. С. 117). Красиво вышитые узбекские занавесы назывались *чимилдик*, а каракалпакские – *шымылдык* (Гюль, 2023. С. 236). У киргизов он называется *көшөгө*, у казахов – *шемалдык*, у таджиков свадебный занавес – *чодир*, *чодыр* (Емельяненко, 2017. С. 29). Многое говорит о том, что свадебный занавес является редуцированной формой переносного жилища (кибитки, юрты), и какой-то период для новой семьи становится символическим жильём.

В XIX и даже в XX в. в туркменских семьях родители сами мастерили игрушки для своих детей кустарным способом. Если для мальчиков изготавливали игрушечные луки, сабли, ружья и коней на палках, то для девочек кроме набора маленькой кухонной посуды, кукол-невест, кукол-женщин делали и миниатюрный свадебный паланкин, который состоял из деревянного каркаса и полога *гердек* (Поцелуевский, 1928. С. 8-9).

Основным украшением верблюда в свадебном караване является накидка на шею – *дубеашлык* (рис. 5). Его верхняя часть укладывается на лобную часть головы животного, далее на шею и заканчивается у седла. Шьётся *дубеашлык* из кусков различных тканей, изготовленных на домашнем ткацком станке. А в начале XX в. и в более позднее время стали использовать ткани, произведённые фабричным способом. Так как кустарный процесс изготовления ткани был очень трудоёмким и, соответственно, изделие ценилось высоко, швеи старались использо-



Рис. 5. Верблюд, украшенный для свадебного каравана с накидкой на шею *дубайлык* и недоуздом *овсар*. Начало XX в. ГМТ

вать каждый кусочек. Обычно это были обрезки, которые оставались после шитья халатов, платьев и рубашек. В изделиях использовали такие виды тканей как *гарма*, *малдайы*, *гырмызы*, *чеппетов*, *сары тагта* (Мырадова, 1967. С. 49). Кроме этого также использовались ткани узбекского и персидского производств.

При изготовлении накидки на верблюда использовался цельный кусок материи, на которую затем нашивались кусочки различных по размеру и цвету тканей в технике пэчворк. В туркменском языке данная технология шитья получила название *гурама*, *гурамыш*. У туркмен Хорезма эта технология шитья называется *гурог* (Abdyýew, 2023). Смысл этого слова – защита, оберег. Этот же термин (узб. *курак*) с таким же значением отмечен у хорезмских узбеков, а в чередовании ромбов различного цвета исследователь увидела имитацию кожи змеи (Сазонова, 1978. С. 85). Действительно, образ змеи у народов мира, в том числе и в Средней Азии, это «символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом, с другой» (Иванов, 1988. С. 468).

Оберег из чёрно-белой плетенки *аладжа* в форме извивающейся змеи нашивался на среднюю часть дубашлыка. Такой же элемент можно встретить на спинке детской одежды (Демидов, 2020. С. 226). Технику лоскутного шитья таджики Каратегина также называют *курама*, *қарама*, а киргизы Таджикистана говорят *қуроқ* (Писарчик, Хамиджанова, 1970. С. 203). В специальной статье, посвященной технологии лоскутного шитья и значению ромба как охранного знака у таджиков, авторы пишут: «Их шили для невесты и жениха, чтобы они были многодетными, многосемейными, богатыми и защищёнными от сглаза и от влияния злых духов» (Писарчик, Хамиджанова, 1970. С. 204-205).

Внешние размеры дубашлыка варьируют в пределах 2×2,5 м. Конструкция состоит из центрального полотна в форме вытянутого прямоугольника. Именно эта часть ложится на шею верблюда, из-за чего она называется *боюнлык*, т.е. *нашейник*. Также данная деталь называлась *улы букджа*. Если мысленно расположить его вертикально (рис. 6), справа и слева к верхним углам полотна нашивались полосы, в результате образуется фигура Т-образной формы. Концы полос завершаются стреловидной формой. Полосы при укладке обхватывают шею животного и завязываются. К нижним краям полос, к боковым сторонам полотна пришивалась сетка из квадратных ромбов, соединенных между собой за углы, которые украшались декоративными кисточками пюрчек из цветных лент. К верхнему краю центрального полотна пришивалась головная часть *манлайлык*, или *кичи букджа*.

Отдельно стоит рассмотреть такую очень важную деталь убора как квадратный ромб под названием *дёрт бурч*. Это основная геометрическая фигура, на которой построен весь дизайн оформления дубашлыка. По правилам, сетка должна состоять из сорока ромбов с каждой стороны полотна, однако встречаются изделия, где их количество иное. Цифра сорок имеет сакральное значение у многих народов Азии, в том числе и у туркмен. Квадратные ромбы изготавливались из тканей различных цветов и сшивались за углы. При этом ромбовидное отверстие чередовалось с куском ткани. Считалось что злые духи не задерживались в этих отверстиях и быстро вылетали оттуда (Салтанова, Караева 1997. С. 4). Расположение по цветовому признаку не имело никакой системы. Небольшое количество (2–4 шт.) ромбов шили из ткани белого цвета и украшались крупной вышивкой в виде геометрического орнамента. Несколько штук украшались аппликацией из цветных однотонных тканей. Их количество (3–5 шт.) среди обычных ромбов также было случайным и не симметричным по отношению к тем, которые находились с другой стороны полотна. Такая



**Рис. 6. Традиционная накидка на шею верблюда – дубашилык.
Ахалский велаят, начало XX в. Хлопчатобумажная ткань, шёлк.
(187×194 см). ГМТ. Őws. 2101/1**

композиция просматривается на всех изделиях. Вероятно, в этом был свой магический смысл и это делалось преднамеренно. Иногда места соединения ромбов украшались кусочками заячьей шкуры белого цвета. Это могло означать пожелание молодым иметь много детей. На горизонтальные полосы также пришивались ромбы из различных тканей, в технике пэчворк.

Вот что пишет этнограф Галина Петровна Васильева (1920–2005) о женском ювелирном украшении *гёнджик*, имеющем также форму квадратного ромба: «Сам по себе узор ромба символизирует женское начало в природе; форма гёнджика и место ношения его на животе как бы увеличивает его силу воздействия на женский организм» (Васильева, 1989. С. 175). Схожесть формы ювелирного изделия и ромба из

ткани на накидке не случайна. Изображение квадратного ромба также использовали узбеки на свадебных занавесах (Емельяненко, 2017. С. 32. Рис. 4; Фиельструп, 1926. С 118. Рис. 5). У таджиков форма квадратного ромба также наделялась охранной силой, считалось даже, что это образ человека (Писарчик, Хамиджанова, 1970. С. 204).

Дуебашлык специально шился к свадьбе, а после того, как торжества заканчивались, накидка вешалась в новой юрте молодожёнов в качестве настенного украшения (рис. 7). Рядом с другими ковровыми изделиями домашнего обихода накидка выглядела очень декоративно, и со временем становилась некой летописью семейной истории. Центральное прямоугольное полотно оформлялось следующим образом. По всему периметру пришивалась полоса другого цвета. Иногда верхнюю половину полотна украшали аппликацией из разных тканей в виде диагонального креста и вышивкой. В оставшееся свободное пространство пришивались детские косички. Косички плелись из волос ребёнка первой стрижки. Основание косички оборачивали тканью и затем пришивали к полотну в виде кольца. С годами полотно постепенно заполнялось косичками родившихся детей, а гость, посетивший дом впервые, взглянув на накидку, мог сразу понять, какой состав семьи у хозяев юрты. Детские волосы с первой стрижки у народов Средней Азии имели сакральную силу, которая заключалась в их быстром росте. И это сила должна была помогать их быстрому и благополучному росту самого ребёнка (Фирштейн, 1978. С. 202).

Там же прикреплялись различные обереги, которые были призваны защищать домочадцев от сглаза, злых духов, способствовать охране их здоровья и продолжению рода. Здесь можно было увидеть обёрнутые в ткань пучки перьев совы, которые кроме охранного значения имели магическое влияние на плодovitость (Кармышева, 1989. С. 29). В основном использовались второстепенные маховые перья, в некоторых случаях их даже красили в зелённый и розовый цвета. Применялись также перья и других видов птиц, таких как *качкалдак* (лысуха, водоплавающая птица) и утка-селезень (Gylyçtaganowa, 2023). Красивые изумрудно-зелёные перья селезня использовались даже для конских украшений (Книга моего деда Коркуда 1962. С. 48). Кроме этого нашивались птичьи косточки, красиво обшитые цветными нитками.

Полотно украшалось и всевозможными бусинками монджук, шарикками, скатанными из верблюжьей шерсти и пришитыми красными нитками. Кроме предметов, имевших охранное значение, для украшения использовались мелкие монеты, пуговицы, серебряный лом, и даже различные нагрудные знаки раннего советского периода, кото-



Рис. 7. Традиционная накидка на шею верблюда – дубашилык.
Балканский вেলাят, начало XX в. Хлопчатобумажная ткань, шёлк.
(181×132) ГМТ. Öws. 2093/1

рые смотрелись совершенно органично и очень живописно.

Головная часть накидки является декоративной доминантой в общей композиции, ей мастерицы всегда уделяли особое внимание. Эта деталь накладывается на лобную часть головы верблюда, отчего и получила своё название – *манлайлык*, что переводится как налобник. Она состоит из четырёх полос, неправильного пятиугольника, квадрата и двух треугольников. Встречаются варианты, где дополнительно к основной части подшиваются полосы и многочисленные квадратные ромбы. Практически вся поверхность головной части покрывалась плотной мелкой вышивкой и аппликацией. Этой детали, видимо, придавалось особенное значение, учитывая то, что её почти не видно снизу участникам встречи свадебного каравана. Она хорошо просматривается лишь сверху и видна только сидящим внутри паланкина.

В основе конструкции манлайлыка лежит квадрат, к которому с боков симметрично пришиты со стороны основания равнобедренные треугольники. К верхнему краю квадрата пришит кусок вытянутой пятиугольной формы. К нему с двух сторон перпендикулярно пришиты по две прямоугольные полосы. Оформление полос по цвету и орнаменту имеет два варианта. Положение, когда две разные по оформлению полосы располагаются по отношению к пятиугольнику конгруэнтно, наблюдается на многих изделиях, из чего напрашивается вывод, что, вероятнее всего, это делалось намеренно. Но какой смысл в это расположение закладывался, остаётся загадкой. При оформлении головной части применялись несколько десятков видов вышитых орнаментов, но один узор неизменно присутствовал на всех накидках. Это узор *гушгёти*. Он символизировал плодородие, считалось что этот узор обладал магической силой домашней птицы, которая была олицетворением плодовитости (Салтанова, Караева 1997. С. 4).

Есть ещё один наиболее часто встречающийся в различных графических вариантах орнамент под названием чигильдем, что означает тюльпан. Многочисленные изображения тюльпанов можно увидеть на археологических находках из Маргианы эпохи бронзы (II тыс. до н.э.), а также на вазе из Мерва (IV–V в н.э.), на туркменских коврах и вышивке. Судя по этнографическим данным, тюльпан, как и в древности, символизировал весеннее обновление природы, начало новой жизни и плодородие (Мурадов, 2019. С. 74–76).

Выделяются два типа накидок по их локальной принадлежности. Конструкция, которая была описана выше, это текинский тип. Йомудская накидка немного отличается от неё. Она имеет центральное прямоугольное полотно, к боковым краям которого справа и слева при-

шиты несколько перпендикулярных полос (6–8 шт.). Полосы имеют завершения стреловидной формы. Между ними пришиты по четыре квадратных ромба. Головная часть имеет треугольную форму. С боков добавляются треугольники, от которых в стороны веером расходятся полосы. Манлайлык украшали также пучками перьев: обычно один пучок в середине и четыре – по углам. Композиция центрального полотна тоже несколько менялась: вдоль по краям могли нашивать полосы *соем*.

Ткани были в основном однотонных расцветок и в традиционную для йомудов клетку – *чяшев* и *чеппетов*. Использование в оформлении ручной вышивки сводилось к минимуму, чаще применялись пуговицы, перья, бусы, монеты, серебряный лом и т.п. В середине XIX в. туркмены Ставропольского края также использовали много металлических подвесок и бубенцов (Володин, 1908. С. 48). К началу XX в. йомудские женщины стали активно использовать машинную строчку, а орнаменты исполнялись на швейной машинке типа «Singer».

В коллекции Национального музея туркменского ковра находится единственный в своём роде дубашлык, изготовленный в технике коврового ткачества. Соткан он йомудскими ковровщицами с использованием орнамента *секиз гочак* в 1993 г. Это был явно неудачный эксперимент, потому что надеть такое ковровое украшение на верблюда практически невозможно по причине его твёрдости.

Иногда вместо накидки на шею использовали украшение на голову верблюда, которое называется – *салма*. Выявлено два вида салма: один напоминает дубашлык в меньшем размере, другой сшит из полос ткани различной ширины. Полосы украшались вышивкой, а концы завершались кисточками из конского волоса.

Джиргатаьские кыргызы, проживающие на территории Таджикистана, использовали накидку на коня, которая внешне очень напоминает накидку-дубашлык. Это был специально подготовленный для свадебной церемонии конь, на котором перевозили невесту из дома родителей в дом свекрови. Накидка покрывала голову и шею коня и называлась *отчал* или *ёлпуш*. Она изготавливалась также в технике лоскутного шитья. Конструктивно покрывало состоит из центрального полотна (тадж. *қатама қуроқ*), наголовной части (тадж. *қашқа*) и сетки из квадратных ромбов (тадж. *туркуз*), соединенных углами, края которых обшиты бордюром и бахромой. Если подобной накидки не находилось, тогда голову и шею коня покрывали одеялом, также сшитым в технике пэчворк (Писарчик, Хамиджанова, 1970. С. 205–210. Рис. 5).



Рис. 8. Украшение из ткани на бока верблюда – асмалык. Начало XX в. Хлопчато-бумажная ткань, шёлк, заячья шкурка, бисер.
(155×127 см). ГМТ. Öws. 2100/4

В комплект украшения верблюда входило ещё одно парное украшение – *асмалык* (рис. 8), который вешался на бока свадебного верблюда. Он изготавливался в единой стилистике с накидкой на шею. Слово *асмалык* образовано от глагола «вешать». Конструкция асмалыка состоит из тканевой полосы П-образной формы, во внутренней части которой помещено прямоугольное полотно, а свободное пространство заполнено сеткой из соединенных углами квадратных ромбов. Поверхность полосы и полотна также выполнена в технике лоскутного шитья, по периметру оторочена тесьмой. Нижние заострённые концы полос завершаются бахромой. Бахрома изготавливалась путём выдёргивания уточных горизонтальных ниток из ткани, оставляя только продольные. Нижние концы ромбов украшались кисточками из ткани. Прямоугольное полотно также как и на дубебашлыках обвешивалось амулетами и косичками.

В оформлении верблюда также использовалась тканевая накидка



Рис. 9. Ковровое украшение на бока верблюда – две халык.
 Балканский вেলাят, начало XX в. Шерсть, естественные красители.
 (108×102 см). ГМТ. Оws. 2766/2

на седло под названием *серпиндже*. К сожалению, ни одного образца этого изделия выявить не удалось.

Другое парное украшение – *две халык* (рис. 9) вешался на бока верблюда. Этот термин переводится с туркменского как «коврик на верблюда». Такое же название имеет войлочный потник, который укладывается под верблюжье седло. Известный исследователь азиатских ковров Арминий Евгеньевич фон Фёлькерзам (1861-1917) отмечал исключительность производства данных изделий у туркмен (Фёлькерзам, 1914. С. 77). Две халыки встречаются почти у всех крупных туркменских племен. Наибольшее распространение они получили у йомудов (Мошкова, 1970. Рис. 60), и у текинцев (Tsareva, 1984. Fig. 43, 44, 45, 46), реже встречаются у эрсаринцев (арабачи) (Tsareva, 1984. Fig. 109), гарадашли (Radeth, 2016. Fig. 76, 77, 78), огурджали (Береснева 1976. Рис. 36). Внешний контур имеет пяти-, семи- и даже иногда восьмиугольную форму. Наибольшее распространение получил

дуге халык в технике ворсового ткачества. Встречаются изготовленные из ткани. Ещё более редки войлочные. Стандартные размеры изделия 100-120×90-100 см., но были и поменьше – 70×40 см. Маленькие халыки назывались *кёшек халык*. Они предназначались для верблюжат, у которых мама-верблюдица была задействована в свадебном караване, и они находились при ней (Доводов, Ходжамухаммедов, 1983. С. 32). После свадьбы халыки вешались на стенки юрты уже в качестве интерьерного украшения (Фёлькерзам, 1914. С. 76).

Конструктивно халык состоит из пятиугольного коврового полотна, трёх веревок для закрепления на верблюде, которые пришиты к трём верхним углам полотна. По всему периметру изделие обрамляла тесьма, иногда тканная полоска по нижнему краю, к которому также пришивалась пышная бахрома из нескольких рядов разноцветных шерстяных кистей. Иногда ряд кистей подшивался и к бокам.

В основном распространение получили пятиугольные халыки – их форма как бы копирует силуэт верблюда. Композиция состоит из центрального поля и каймы по периметру изделия. Центральное поле заполняется орнаментом медальонного типа, кайма – орнаментированными полосами.

На йомудских халыках самым распространённым медальоном в оформлении центрального поля был *зербаф*. Это слово заимствовано из персидского языка и означает «парча», «златотканый». Обладание попоной из парчи считалось наивысшим показателем достатка. У классика туркменской поэзии Сейитназара Сейди (1775–1836) есть такие строчки: «Если дарить попону, то только атласную, либо парчевую» (*Jul eýleseň atlas bilen zerbaby*) (Мередов, Ахаллы, 1988. С. 141). Медальону зербаф в кайме обычно сопутствуют такие узоры как *сары ич'ян*, *догаджик*, *кёйнекче нагыш*, *сырга*. Узор сары ич'ян это меандр. По-туркменски сары ич'ян дословно означает «жёлтый скорпион», эта небольшая деталь орнамента напоминает поднятый хвост скорпиона. Как отмечалось выше, именно этот орнамент мы находим на рельефе парфянского храма Баала. Орнамент *догаджик* означает «маленький оберег», и по форме напоминает небольшой амулет из священного дерева *дагдан*⁴. *Кёйнекче нагыш* вышивали на вороте рубашки, а узор *сырга* – это серьга. Иногда в йомудских и гарадашлиских халыках центральное поле оформляли вертикальными узорами, которые состояли из отдельных элементов – *эрре*, что буквально означает «пила», и по форме напоминает старинную ручную пилу.

⁴ Дагдан – Каменное дерево или Каркас кавказский.



**Рис. 10. Украшение на бока верблюда из ткани. Начало XX в.
Хлопчатобумажная ткань, шёлк. (112×81 см). ГМТ. Öws. 5420/3**

Очень редко на йомудских халыхах между верхней каймой и центральным полем располагается целая сюжетная композиция. Обычно это стилизованное изображение свадебного каравана (Мошкова, 1970. С. 161).

Туркмены-текинцы в оформлении центрального поля дуе-халых использовали медальоны зооморфного типа. Это геометризированное изображение бегущей птицы (Tsareva, 1984. С. 80–83; Царёва, 2000. С. 119), напоминающей дрофу. Птица находится в ромбовидном медальоне, обрамлённом зигзагообразным орнаментом. В кайме использовался меандр в виде вьющегося растения, который называется – *овадан*, что означает «красивый».

Туркмены-арабачи из племенного союза эрсари использовали в качестве коврового медальона геометризированное мифическое изображение двуглавого орла. Орёл с геральдически расправленными крыльями вписанный в ромб. Три графические формы одного изображения располагались диагонально в центральном поле. Неизвест-



Рис. 11. Украшение на бока коня из ткани. XIX в. Хлопчатобумажная ткань, шёлк, шерсть. (165×90 см). GMT. Öws. 2082

но что послужило образцом для подражания, но изображение двуглавого орла было довольно распространённым мотивом еще в эпоху Сельджуков (Canby et. al., 2016. Р. 236–151). А в верхней треугольной части поля располагались три стилизованных изображения юрт. В бордюрной части – геометризированное изображение свадебного каравана с верблюдами, несущими на себе паланкины и украшенными попонами, с плюмажем на голове. На кайме использовался орнамент *гоч*. Халык имеет семиугольную форму; по его нижнему краю подшита бахрома с нитками трёх цветов.

Использовались в оформлении свадебного каравана халыки, изготовленные из ткани (рис. 10). Конструктивно такой две халык состоит из пятиугольного полотна и трёх верёвок для закрепления на верблюде. По всему периметру изделия пришивается тесьма, либо тканная полоска по боковым и нижнему краям. К полосе также пришивается шёлковая бахрома одного или двух цветов. Само полотно может быть однотонным, или в технике аппликации кусками ткани различных цветов. Тканый две халык выглядел более скромно, чем ковровый. Возможно, его использовали на верблюдах сопровождения.

Особняком стоит группа две халыков, полотно которых изготовлено из хлопчатобумажной ткани белого цвета с вышитыми крупными цветами (рис. 11). Халыки этой группы чаще имеют более вытянутую пятиугольную форму по горизонтали, иногда прямоугольную. Для них характерен растительный мотив в виде крупных цветов не-

обычной формы, веток и листьев. Центральное поле обычно состоит из пяти вертикальных стеблей с боковыми побегами и распустившимся цветком на вершине. Кайма состоит из орнамента, где чередуются пара бутонов с боковым видом и одним цветком сверху. По правому, левому и нижнему краям нашита тканная лента с узорами *мяки*. Такой узор обычно используют на текинских конских пополах (Доводов, Ходжамухаммедов, 1983. С. 102). В фондах Государственного музея Туркменистана хранится единственный экземпляр этого типа.

В музейной книге поступлений он числится как йомудский, а в альбоме «Туркменское народное искусство» назван сарыкским, изготовленным в Пенди (Меджитова, 1990. С. 76–77). Это определение ближе к истине, так как туркмены-сарыки не практиковали оформление свадебных верблюдов (Овезбердыев, 1962. С. 162). Учитывая, что многие образцы данного типа имеют более вытянутую форму по сравнению с другими видами две халыков, этот вид, возможно, использовался не для свадебных верблюдов, а для коней сопровождения (атлыков). Известный российский этнограф, художник и фотограф Самуил Мартынович Дудин (1863–1929), который работал в Южном Туркменистане, прямо указывает на существование конных «асмолдуков»⁵ (Дудин, 1928. С. 89). О том, что коней на свадебных мероприятиях украшали накидками на голову и шею, сказано выше (Писарчик, Хамиджанова, 1970. С. 205–210. Рис. 5).

Особого внимания заслуживает ещё один ковёр данного вида. Халык имеет также вытянутую форму и оформлен в той же стилистической манере. Кайма состоит из двух цветочных меандров, посередине на более широкой полосе – изображения цветов видом сверху и сбоку. Центральное поле также, как и в предыдущем экземпляре, состоит из пяти вертикально расположенных стеблей с листьями и семью цветами. Пространство между стеблями заполнено веточками с ягодами чёрного и розового цветов. Различие состоит в том, что второй и четвёртый стебли имеют не распустившиеся бутоны. В верхней части каймы вставлены сюжеты из жизни туркмен. Слева от центра – изображение всадника в красном халате с луком в руках и колчаном со стрелами на поясе. Конь тёмно-зелёного цвета, на его крупе сидит птица. Рядом с всадником стоит мужчина. Точно такое же изображение с правой стороны, причём оба изображения смотрят в одну сторону. Всадник одет в тёмный халат, конь – красного цвета. Автор публикации не смог определиться к какому из туркменских племён

⁵ Так С. М. Дудин называет свадебные украшения на верблюда.

принадлежит данное изделие (Hoffmeister, 1980. С. 77). Скорее всего, это текинцы в своих типичных красных халатах. О том же говорят и хвосты у коней, которые не завязаны узлом как у йомудов. Сарыки и салыры носили жёлтые халаты, а представители йомудского племени – халаты зелённого цвета (Карнов, 1929. С. 29). Подобные ковры известны в небольшом количестве. Все они находятся в частных коллекциях и музеях за пределами Туркменистана и датируются исследователями XVIII–XIX вв.

Есть ещё один вид две халыков, который изготавливался из войлока (рис. 12, 13). Он настолько редкий, что единственная пара находится лишь в коллекции Государственного музея Туркменистана. Войлочные две халыки также имеют пятиугольную форму, по периметру обшиты шнурком, с боков и у нижнего края имеется бахрома из кистей, к верхним трём углам пришивались верёвки для фиксации. Композиция простая: кайма заполнена орнаментом, а центральное поле либо узорчатое, либо с сюжетной сценкой. Оформление из аппликации цветными лоскутами тканей. Вышивка на обоих экземплярах в технике *кёджюме*, одной из разновидностей туркменского рукоделия, когда нитью проделывают без пропусков кольцевые стежки (Магтымгулыева, Джораева, 2022. С. 166).

Эти войлочные халыки входили в коллекцию Закаспийского областного музея в Ашхабаде (Лоссовский, 1900. С. 317, 322). Они демонстрировались на Всероссийской ярмарке в Нижнем Новгороде в 1896 г. среди других предметов, представлявших туркменский быт того времени. Исследователь азиатских ковров А. фон Фелькерзам называл их «старыми, превосходными и весьма редкими образцами» (Фелькерзам, 1915. С. 33), а С.М. Дудин ошибочно причислял их мангышлакским киргизам (Дудин, 1928. Табл. VIII. Рис. 37). Согласно еще одной версии, это изделия гёкленов, проживавших в XVIII в. в Гюргено-Атекской степи (Меджитова, 1990. С. 78–79).

У первого (рис. 12) экземпляра (104×105 см) по боковым и нижней кромкам пришита верёвка тёмно-синего цвета, по верхним наклонным кромкам – красная верёвка. Полотно имеет пятиугольную форму и изготовлено из белого войлока. По нижнему краю – кисточки из цветной шерсти, многие из которых утеряны. Не сохранились они и на боковых сторонах. В верхней угловой части изображены пастушья собака и две козы. По нижнему краю между меандрами изображён свадебный караван из пяти верблюдов и одного верблюжонка. Процессию ведёт мужчина в голубом халате и коронообразном головном уборе. На первом верблюде седло и украшения на бока; на шее схема-



Рис. 12. Украшение на бока верблюда из войлока. XVIII-XIX вв. Шерсть, хлопчатобумажные и шёлковые нити. (104×105 см). ГМТ. Öws. 4207

тично изображён две башлык. Первый и второй верблюд соединены украшенными бурунлыками. Второй верблюд с нашейным украшением и тремя колокольчиками; на его спине установлен паланкин. Тела всех верблюдов кроме центрального вышиты коричневой ниткой, центральный – тёмно-синими. В середине центрального поля вертикально друг над другом расположены два цветка тюльпана с тычинками и пестиками. По бокам – две ветки с закрученными листьями. С правой стороны поля изображены два всадника, один с копьём, другой с луком и стрелой; в нижней части – собака и козёл. Вся сценка развёрнута на 90° по часовой стрелке. Возможно, здесь джигиты сопровождения свадебного кортежа разыгрывают символическое нападение на эскорт. С левой стороны поля изображён всадник с копьём и



Рис. 13. Украшение на бока верблюда из войлока. XVIII-XIX вв. Шерсть, хлопчатобумажные и шёлковые нити. (107×107 см). ГМТ. Öws. 4206

три телёнка. Вся сценка также развёрнута на 90° по часовой стрелке. Рядом ещё одна вертикальная ветка с листьями.

На втором (рис. 13) экземпляре (107,5×107 см) также по боковым и нижней кромкам пришта верёвка тёмно-синего цвета, по верхним наклонным кромкам – красная верёвка. По нижнему краю расположены кисточки из цветной шерсти. Их сохранность лучше, чем на первом экземпляре. По нижнему краю между меандрами изображён свадебный караван из пяти верблюдов и трёх верблюжат. Процессия является как бы продолжением сюжета предыдущего экземпляра. На первом и третьем верблюде сидят люди, на втором и четвёртом установлены кеджебе. На трёх верблюдах в середине можно увидеть украшения на боках; на шеях первых четырёх верблюдов схематично

изображён дубашлык, а у третьего и четвертого имеются колокольчики. Особенно среди всех выделяется четвёртая верблюдица с почти полным комплектом украшений. Весь караван соединён между собой бурунлыками. В середине центрального поля также два вертикально расположенных цветка тюльпана с тычинками и пестиками. По бокам имеется по одной ветке с закрученными листьями. Далее – вертикальные орнаменты космогонического мотива с розетками в виде звёзд с разными направлениями лучей. С правой стороны поля изображены собака и козёл. Вся сценка развёрнута на 90° по часовой стрелке. Под ней имеется изображение пары: юноша и девушка, держащие друг друга за руки. У девушки – две косы, а на голове юноши, возможно, остроконечный шлем, украшенный фазаньими(?) перьями. С левой стороны поля – изображение собаки и двух коз. Сценка развёрнута на 90° против часовой стрелки. Оружие, которое держат два всадника, это копьё и лук со стрелами. Повторим, что юноша в шлеме. Однако все эти воинские принадлежности к концу XIX в. совсем вышли из употребления. Учитывая эти данные, можно предположить, что данное изделие изготовлено в конце XVIII или в начале XIX вв. На сегодняшний день эта ковровая пара является единственным сохранившимся экспонатом. Подобные образцы войлочного украшения на бока верблюда большая редкость, они лишь изредка встречаются на международных аукционах.

В фондах ГМТ хранится несколько экземпляров *кёшек халыков*, которые использовались для оформления верблюжат (рис. 14). Эти коврики оформлены в той же композиционной схеме, с использованием тех же орнаментов, которые применялись для взрослых верблюдов, только в меньших размерах.

Есть ещё три вида коврового украшения. Первый вид это *ызлик* (рис. 15), его укладывали на круп верблюда. Встречается два вида этого украшения: один в виде перевёрнутой буквы Ш, второй – в виде буквы П. Обычный размер изделия 70×50 см. Второй вид – *дызлик* (рис. 16), его подвязывали на колени передних ног верблюда. Оба изделия входили в комплект к дубе халыку и изготавливались в единой стилистике. Кроме того, бытовали наколенники из ткани (рис. 17). Третье изделие – *боюнлык*. Это небольшая ковровая полоска с кисточками на концах.

Для управления выючно-верховым верблюдом использовались разного рода поводки и недоуздки. Самое простейшее но и самое жёсткое приспособление для управления называется *бурунлык*. Бурунлык состоит из нескольких деталей. Прежде всего, это две специально изготовленные палочки. Первая называется – *буйли*, на диалекте эрсары



Рис. 14. Кёшек-халык – ковровое украшение на бока верблюжонка.
 Балканский вেলাят, начало XX в. Шерсть, естественные красители.
 (61×65 см). ГМТ. Öws. 2768/1

буйра, а у сарыков – бурунса (Атаев, 1982. С. 25). С одной стороны, она имеет рогульку – хачджа, с другой – небольшой круговой надрез кер-тык и острый конус – чиш. В этот надрез вставляется кожанная шайба – эпенек, её отверстие чуть уже диаметра основания конуса, и это препятствует выходу шайбы с палочки. Буйли имеет в длину 150-200 мм, он круглый в сечении (диаметр 11-15 мм), шайба диаметром до 40 мм. Вторая палочка называется четник или чепык, с двух сторон она имеет круговые надрезы и шаровидные окончания. Четник имеет в длину 70-100 мм, он также круглый в сечении (диаметр 12 мм). Две палочки между собой соединяются коротенькой верёвочкой – йуп, свитой



Рис. 15. *Ызлык* - ковровое украшение на круп верблюда. Шерсть, естественные красители. (62×55 см). ГМТ. Öws. 2723

из верблюжьей шерсти (Мандельштам М. Архив ГМТ. 1924. ОК-104.). Палочки изготавливали из древесины местных пород – тамариска или карагача. Для использования бурунлыка у верблюда прокалывали носовой хрящ. Обычно операцию проводили зимой, либо поздней осенью, чтобы избежать заражения крови. Для того, чтобы справиться-

ся с верблюдом, привлекались 6–8 человек (Сазонова, 1978. С. 63). После того, как делался прокол, сквозь него продевали острой стороной буйли, затем со стороны конуса надевалась круглая кожанная шайба, которая фиксировалась в надрезе. Со стороны рогульки привязывалась верёвочка, другой конец которой соединялся с четником.

Необходимость четника обуславливается тем, что он не даёт верблюду зажевать верёвку и освободиться от поводка. К противоположной стороне четника привязывалась специальная тонкая верёвочка – *делилбаг*, а верёвочка в свою очередь к поводку. Если верблюд находился в караванной связке тогда свободный конец поводка привязывался к подфейному ремню впереди идущего верблюда. Верблюд – пугливое животное и, находясь в связке, при экстремальной ситуации может повести себя неадекватно, например резко шарахнуться в сторону или споткнуться и упасть. В этом случае верёвочка *делилбаг* рвётся и верблюд выпадает из общего строя а караван остаётся в покое (Garahanow, 2020. С. 183. № 2). Когда верблюд управлялся седоком, то он мог делать поворот только в одну сторону. Для того, чтобы повернуть в другую сторону, повозчику приходилось постукивать палочкой сбоку (Сазонова, 1978. С. 63). При использовании этого приспособления верблюд становился более послушным, покладистым и беспрекословно выполнял все указания хозяина. Поэтому способ управления с помощью бурунлыка применялся к особо агрессивным животным. У туркмен даже была поговорка: когда муж полностью подчинён жене и исполняет все её прихоти, то про такого человека насмешливо говорят, что у него проколот нос.

В фондах ГМТ хранится палочка (КЕК-1810/5) из слоновой кости, найденная в 2004 г. Туркмено-Итальянской археологической экспедицией на раскопках городища эпохи бронзы Аджикуи 1. По своей фор-



Рис. 16. Дызлык – ковровое украшение на колене верблюда. Балканский веляят, начало XX в. Шерсть, естественные красители. (35×43 см). ГМТ. Őws. 3752



Рис. 17. *Дызылык* – украшение на колени верблюда из ткани. Балканский вেলাят, начало XX в. Хлопчатобумажная ткань, шёлк. (34х55 см).
Частная коллекция

ме и размеру этот предмет очень напоминает приспособление *буйли*. Возможно, что его также использовали для управления верблюдом. Недалеко от Аджикуи на почти синхронном городище Гонур-депе Туркмено-Российская Маргианская археологическая экспедиция за долгие годы работы выявила большое число предметов с изображением верблюдов на печатях-амулетах, булавах, металлической посуде, керамике. Среди них наиболее ярким является, безусловно, серебряный кубок из элитарной гробницы 3220. Он имеет цилиндрическую форму, украшен рельефным изображением двух идущих верблюдов, отличающимся анатомической точностью и качеством проработки деталей. На боках верблюдов можно увидеть схематичные знаки, очень похожие на тамги – родовые знаки, которыми хозяева метят своих животных при помощи раскалённых металлических печатей. Современные верблюдоводы Туркменистана до сих пор почти в том



Рис. 18. Поводок для соединения верблюдов в караван – *бурунлык*. Шерсть, естественные красители. (119×38 см). ТГМ. Ŗws. 3675

же месте ставят свои тамги (туркм. *тагма*). Всё это говорит о том, что на протяжении нескольких тысячелетий сохранились некоторые реликтовые приспособления и традиции в неизменном виде.

Был и более простой способ управления верблюдом при помощи обыкновенной верёвки или куска бязевой ткани длиной 1,5–2 м, завязанной особым узлом. Но при этом также для поворота вправо дополнительно требовалась палочка. Для соединения верблюдов в общий свадебный караван использовались широкие поводки *бурунлык*⁶, что в переводе означает: то, что надевают на нос. Это полоса (100–120×6–12 см), изготовленная методом коврового ткачества (рис. 18). К её верхнему краю пришивалась плетённая верёвка, а к нижнему – декоративные кисточки *готаз* в три-четыре ряда. Чаще всего в орнаментике использовались те же узоры что и в халыхах. После свадьбы поводок использовался в быту; его натягивали между стеновыми панелями юрты и сверху вешали одежду.

Другим самым распространённым приспособлением для управления верблюдом у туркменских кочевников был недоуздок *ногта*, у нохуров – *нохта*. На многих языках народов Средней Азии это слово звучит примерно одинаково и с тем же значением (монг. *нокто* (Будагов, 1869. С. 295), казах. *ноқта* (Бектаев, 1995. С. 581), узб. *нухто* (Лапин, 1899. С. 33)). Недоуздок состоит из суголового ремня (верёвки), нахрапного ремня, двух распределительных колец и поводка. Суголовный ремень проходит по щекам через загривок и соединяется с распределительными кольцами. Нахрапный ремень проходит чуть

⁶ Имеет такое же название как и приспособление одеваемое на нос.



Рис. 19. Недоуздок – *овсар*. Шерсть, шёлк, естественные красители, дерево, железо, конский волос. ГМТ

выше ноздрей и также соединяется с кольцами. Кольца изготавливались из железа, методом горячейковки. Поводок состоит из небольшой (50–60 см) цепи и приблизительно двухметровой верёвки. Один конец цепи прикреплён к распределительному кольцу, к другому привязана верёвка. Верёвка с цепочкой пропускается через противоположное кольцо и натягивается. Небольшой кусок цепи в натянутом положении исполняет роль подгубного ремня.

Использовался также специальный праздничный недоуздок – *овсар* (рис. 19), его надевали на верблюда, участвующего в свадебном кортеже. Это красиво оформленное оголовье с пышными кисточками и плюмажем. Помимо свадебного верблюда этот недоуздок как символ победы надевали на верблюда-бойца, одолевшего своего соперника в верблюжьих боях (Цейтлин, 1927. С. 7).

Ременная группа свадебного недоуздка состоит из одного цельного суголовного ремня, который охватывает голову. От темени, по лбу, до носа проходит широкий налобный ремень манлайлык. Ремень оголовья соединён с налобным ремнём вертикальными короткими ремешками, расположенными под разными углами. Также имеются два нахрапных широких ремня синрелик, один конец которых сшит с налобным ремнём, другой соединён с оголовьем через железные распределительные кольца халка. К ним присоединена подгубная цепочка-фиксатор *акрап*, *янак*, *овуздырык*, а к ней поводок *бурунлык*.

Налобный ремень украшался одной или двумя стойками с плюмажем. Стойки деревянные, в их основании – полусфера, продолжающаяся в виде призмы; на вершине установлен пучок конского волоса. Полусфера декорирована ковровым покрытием, наверху оплетено шёлковой ниткой. Верхний край обрамлён пампонами и шнурками с кисточками. Ременная группа оголовья изготавливалась из тонкой и плотной кошмы; ее края и поверхность с наружной стороны покрывались вышивкой цветными нитками, пампонами и шнурками с кисточками. К нижнему краю оголовья подшивалась бахрома длиной 30–100 см. Бахрома могла быть в виде сетки с кисточками, либо в виде длинных шнурков, украшенные кисточками, бусами, раковинами каури. Распределительные кольца и цепочка-фиксатор изготавливались из железа методом горячейковки. Подгубная цепочка состояла из двух колец, двух звеньев в виде пластин овальной формы и крючка для фиксации. Пластинчатые звенья имеют с внутренней стороны по четыре шипа, предназначенных для более строгого управления верблюдом, при натяжении поводка шипы впиваются в щеку и делают животное более послушным.

Для создания праздничных звуковых эффектов у марыйских туркмен на свадебного верблюда подвешивали колокольчики и бубенчики различных размеров. На шею обычно подвешивался крупный бронзовый колокольчик *дюнк*, *боюнджанг*. За ушами висели бубенцы – *чеккеджанг*, выше колен передних ног подвешивались связки бубенцов – *дизджанг* (Овезбердыев, 1965. С. 127). Подобный набор колокольчиков и бубенцов также использовался и в соседнем Таджикиста-



Рис. 20. Колокольчики на шею верблюда – *боюнджанг*. Бронза. Частная коллекция

не (Прищепова 2024. С. 47) (рис. 22).

Колокольчик *дюнк* (рис. 20) изготавливали из бронзы методом литья. Этот колокольчик более крупный (высотой 25–30 см), по сравнению с колокольчиками для мелкого рогатого скота. С двух сторон обычно имелись рельефные контурные изображения сказочной птицы, коня, аиста или верблюда. Колокольчик издавал достаточно громкий звук, который был слышен издалека. Его вешали на шею последнего верблюда, идущего в караване. Караванбаши должен был всегда слышать его звон. И если какое-то животное из связки отрывалось и начинало отставать, в этом случае звон постепенно угасал (Garahanow, 2020. С. 180. № 3). На шею других верблюдов подвешивалась целая связка *боюнджанг*, состоящая из одного ряда бубен-

цов и небольшим колокольчиком посередине. Также к оголовью подвешивались небольшие колокольчики *чекге занг* (Атаев, 1982. С. 90).

На передние ноги привязывались специальные подвязки с бубенцами – *дизджанг* (рис. 21). Они состоят из кожаной полосы (3×50 см), с одного конца которой имеется ременная пряжка с язычком, с другого – несколько отверстий для фиксации. С внешней стороны нашивается узкая (10 мм) кожаная тесьма, которая проходит сквозь колечки, припаянные к бубенцам. Тесьма плотно прошита через каждый бубенчик. Бубенцы имеют шарообразную слегка приплюснутую с боков форму (48×37 мм). Сверху напаяно кольцо для подвеса, с нижней стороны имеется отверстие для выхода звука. Отверстие прямоугольное, окончания круглые. Видимо, при изготовлении сначала высверливали два круглых отверстия, которые затем соединяли при помощи ножниц. Делали бубенцы из медных сплавов методом дифовки⁷ и пайки, с последующей обработкой напильником. По внешней поверхности



Рис. 21. Связка бубенцов на колени верблюда – *дизджанг*.
Кожа, железо, латунь. ГМТ. КП-432

обычно наносилась гравировка в виде прямых линий. Конструкция бубенца имеет древнее происхождение, они часто встречаются в археологических находках.

В патриархальном укладе кочевой жизни туркмен свадьба была наиболее любимым праздником, в котором принимали участие все сельчане. Устроитель свадьбы угощал односельчан праздничным обедом, награждал различными призами победителей скачек – *ат чапышык*, козлодрания – *овлак чанды*, борьбы – *гореш*, стрельбы из ружей – *алтын габак*. Для поднятия настроения приглашали знаменитых музыкантов – *бахши*. Свадебная процессия у туркмен носит название *гелиналыджы*, что буквально означает забирая невесты. Традиция под этим же названием сохранилась до наших дней. Если жених и невеста жили в разных сёлах, то обязательно снаряжался свадебный караван, который состоял из нескольких верблюдов (рис. 23) и конного эскорта – *атбашчы*, *онгатлы*, формально исполнявший функции охраны.

Всей процессией управлял один из самых уважаемых людей рода; также участвовали женщины со стороны жениха. В процессии не принимали участие только сам жених и его мать. Исключение составляют туркмены-сарыки, у них в процессии были только мужчины рода и жених, а также сноха жениха (Джикиев, 1983. С. 42). Для невесты выбирали самого крупного и красивого верблюда, предпочитали, что бы это была верблюдица – *ак майя* (рис. 24). По мере роста числа участников свадебной процессии подбирали ещё несколько верблюдов, причем на одно животное могли сесть одна или две женщины. Кроме того, в процессии также участвовали верблюжата *торым*, без седоков. В конной кавалькаде ехали молодые люди, друзья жениха на своих конях.

Во время возвращения свадебного поезда конная кавалькада во

⁷ Дифовка или выколотка — приём холодной обработки листового металла, производимый ударами молотка, под которыми он тянется, изгибается и в результате приобретает необходимую форму.



Рис. 22. Колокольчики и бубенцы на шеи, щеках и коленях верблюда. Таджикистан. Начало XX в. (по. Прищепова 2024. с. 47. Рис. 16)



Рис. 23. Караван невесты. 1883 г. Фото А.В. Комарова. Фото из личной коллекции автора

весь опор мчалась в село жениха, чтобы первыми сообщить о благополучном выезде невесты и получить вознаграждение. У тебженских туркмен в качестве приза давали шёлковый халат либо барана (Бабаджанов, 1980. С. 61). Узнав о приближении процессии, разводили ко-



Рис. 24. Свадебный верблюд. Челекен, начало XX в.
Почтовая открытка

стёр. По традиции туркмен-емрели, свадебного верблюда с кеджебе, в котором сидела невеста, трижды обводили вокруг костра. Эти действия должны были дать ей здоровье, а затем, вводя её в дом, сыпали на голову различные сладости (Теджов, 1987. С. 63). У хорезмских

йомудов верблюд либо сама невеста должны были перешагнуть костер. Процессию также встречали с факелами. У дома верблюда заставляли опуститься на колени и мать жениха мазала ему лоб мукой (Васильева, 1969. С. 300). Традиция устраивать скачки была и у туркмен-эрсары, в которых финалисты также получали приз, обычно это был платок (Джикиев, 1983. С. 45). Туркмены Ставропольского края во время движения свадебного поезда устраивали скачки с платком – *яллах*. Платок выбрасывали с одного из верблюдов, молодые люди на конях мгновенно подхватывали его, пытались отнять его друг у друга и мчались во весь опор, стараясь первым прискакать к дому жениха (Курбанов, 1995. С. 178) и получить вознаграждение. Призовой платок вешался на шею, возле уха коня, за что получил название – *атгулак*. Обычно это бывает два платка белого и красного цветов, соединённые между собой, что символизирует верность, счастье и благополучие новобрачных (Оразов, 1989. С. 155).

Привязывание двух белых платков (тадж. *нымолакт сыфед*) к уздечке коня, увозящего невесту, практиковалось и у таджиков Файзабада (Мардонова, 1981. С. 115). А таджики Каратага украшали лошадей красными лентами (Пещерева, 1978. С. 185). Атгулаком называли не только платки, но и куски материи. Юноши – участники эскорта из племени мурчали в знак дружбы с женихом сами покупали отрезы и повязывали их на шею коня. Длина отреза доходила до нескольких метров, во время скачек ткань развевалась и усиливала зрелищность мероприятия. По приезду в дом невесты друзья жениха передавали отрезы в подарок матери и другим родственницам (Овезов, 1959. С. 262). За день до свадьбы в доме жениха выделялась отдельная комната, либо юрта для подарков. Внутри помещения по стенам развешивались принесённые гостями подарки. Обычно это были платки атгулак. Самые красивые и дорогие подарки вешались на стену. Большое количество тканей и платков создавало праздничное настроение. На следующий день во время свадебного шествия их использовали для оформления каравана.

В свадебных скачках *онг гелмешек* победителей называли *онгбарак*. Для того чтобы создать приподнятое праздничное настроение, друзья-джигиты галопом скакали рядом с новым домом невесты. Такие действия назывались *оккесдирме*. У гёкленов на всём пути следования свадебного каравана джигиты на конях устраивали соревнования, а победителям тут же вручала призы от *енге* – жены старшего брата жениха, следовавшая на головном верблюде (Овезов, 1976. С. 207).

Отряд сопровождения у салыров – это празднично одетые моло-

дые люди на украшенных конях в полной боевой экипировке, с ружьями и саблями на боку. Всадники громкими воинствующими выкриками изображали условное нападение врага, при этом стреляли в воздух и размахивали саблями. Если же участники уставали от условного боя, то пели весёлые песни под аккомпанемент духового инструмента *туйдука* (Джикиев 1963. С. 156-158). Подобную сцену наблюдал французский топограф Гулибеф де Блоквиль оказавшийся в плену у марыйских текинцев. Караван сопровождали всадники, вооружённые ружьями и пистолетами, как будто шли на войну. И когда процессия подъезжала к дому невесты, устраивали скачки, джигитовку и стреляли (Blocqueville, 1866. Р. 257-258). Свообразные скачки устраивали ставропольские туркмены, они назывались *баиш алу*. Молодые джигиты на конях встречали свадебную процессию недалеко от дома жениха. Жена старшего брата, ехавшая на верблюде, бросала всадникам голову барана. Победитель должен был схватить голову и первым примчаться к дому жениха с сообщением о скором прибытии кортежа (Курбанов, 1995. С. 178).

Мероприятия с приездом свадебного поезда у туркмен всех племён всегда проходили в атмосфере всеобщего веселья, с обязательным ружейным салютом и невероятным возбуждением всех участников процессии. Вот как это выглядело в Ашхабаде начала 1930-х гг.: «Фаэтонщики часто участвовали на туркменских свадьбах. Каждый фаэтонщик при этом нажимал “на все педали”, чтобы первым прибыть к дому невесты и получить *ат гулак*, т.е. дорогие платки, повязываемые на шею коням в качестве премии. В таких случаях страшно бывает переходить улицу перед приближающимся *гелиналыджы* (свадебное шествие), так как все – и арбы, и фаэтоны, и кони летят на бешеной скорости, оглашая окрестности ружейной пальбой» (Ахундов, Овезбердыев, 2023. С. 81).

В 1950–1960-е годы на западе Туркменистана свадебные поезда состояли из одного-двух грузовых автомобилей (рис. 25) или автобуса. Старинным дубашлыком покрывался капот, на крышу привязывали белый полог, которым раньше украшался купол кеджебе. На бортах грузовика вешали две халыки, парные платки – *ат гулак*, пол кузова застилался коврами и паласами. Молодые люди – участники свадебной процессии – садились на пол кузова грузовика. Девушки становились по углам, и держали за углы большую белую ткань над головами участников *гелиналыджы*. При движении автомобиля ткань надувалась воздухом от встречного ветра и накрывала всех пассажиров, как бы имитируя купол паланкина. Этот прямоугольный кусок ткани на-



Рис. 25. Грузовой автомобиль, оформленный на свадьбу. 1940-е годы. По фото: Аннаклычев, 1969. Художник Г. Язмухаммедова

зывали кеджебе (Аннаклычев, 1965. С. 142–143, Аннагылыжов 1993. С. 36). Колокол, который в прошлом вешался на шею верблюда, теперь держала одна из участниц процессии, и звонила в него на протяжении всего пути туда и обратно (Аннаклычев, 1961. С. 123). Вместо конного эскорта процессию сопровождала команда парней на мотоциклах (Оразов, 1989. С. 157–158).

В 1970–1980-е годы уже использовались получившие широкое распространение легковые автомобили. В качестве головной машины по возможности использовали автомобиль марки «Волга» ГАЗ-24, а в сопровождении – обычно «Жигули». Капот ведущей машины украшал небольшой коврик, который после свадебной процессии получал в подарок владелец автомобиля (рис. 26). Не обошлось и без европейского влияния: на радиаторной решётке появилась детская кукла в одежде невесты, на крышу стали устанавливать композицию из двух спаренных золотых колец. Традиционным пока оставались только платки-аттулаки, которые привязывались к ручкам дверей. Музыканты с духовыми и ударными инструментами сопровождали кортеж в специально выделенной для них машине.

Сегодня туркмены уже не используют верблюдов с кеджебе, вместо этого нанимаются роскошные современные лимузины (рис. 27) люксовых марок, а конную кавалькаду заменило многочисленное автомобильное сопровождение. Но всё так же пышно украшают свадебную машину, которую в северных районах Туркменистана до сих пор называют кеджебе. Только взамен украшений из натурального шёлка



Рис. 26. Свадебный поезд в Ашхабаде. 1970-е гг. Фото А. Гусейнова

и шерсти теперь используются изготовленные при помощи современных технологий из синтетического акрила. В оформлении популярны мишура, имитирующая стилизованные старинные ювелирные изделия, короны, куклы в виде голубей и павлинов. Если в XIX в. мать же-



Рис. 27. Свадебная машина в Ашхабаде. 2023 г. Фото автора

ниха по приезду свадебного шествия сыпала муку на голову ведущего верблюда, то теперь этот символический обряд перенесён на капот автомобиля жениха и невесты (Оразов, 1989. С. 157–158). Вместо ружейной стрельбы – звуки клаксонов и громкая музыка из автомобилей. Конные скачки сменились гонками на автомобилях, которые во время гелиналыджи начинают соревноваться друг с другом в скорости, и даже делают экстремальные с точки зрения дорожной полиции развороты и крутят круги на месте, на радость зевакам.

Традиция с платками-атгулаками оказалась самой устойчивой. В наши дни, когда и особой надобности нет в платках, тем не менее перед свадьбой при обсуждении списка подарков атгулаки выделяются отдельным пунктом. И если по подаркам торг ещё уместен, количество платков-атгулаков вообще не обсуждается, сторона жениха молча обязана дать столько, сколько просит сторона невесты. Сохранился ещё и такой обычай: если умирают неженатые юноша или девушка, то во время похорон к ручке погребальных носилок у головы покойного обязательно привязывают два связанных между собой платка. Это является знаком того, что хоронят не успевших жениться.

С уходом верблюдов как транспортного средства совсем исчезли предметы верхового и вьючного снаряжения, постепенно уходят в прошлое свадебные декоративно-прикладные изделия туркмен, некогда доведённые до уровня высокого искусства, а также традиции,

связанные с их изготовлением. Но и сегодня можно увидеть некоторые элементы далёкого прошлого. Например, у човдуров Северного Туркменистана в прошлом был принято по прибытии свадебной процессии в дом невесты поводок от верблюда с паланкином отдавать в руки одного из ее родственников. После того, как невеста соберёт своё приданное и сядет в кеджебе, а гости отведают праздничный обед, подходило время обратной дороги. Сторона жениха, чтобы забрать поводок у родственников невесты, должна была платить выкуп. В наши дни происходит то же самое, только вместо поводка отдают ключи от дорогого свадебного автомобиля (Allanazarowa, 2023).

Несмотря на невероятный технологический скачок, в жизни современного общества старые народные традиции принимают совершенно новые формы. Тем не менее, всегда можно найти какой-то элемент, который невидимой нитью соединяет поколения, как эти два простых платка-атгулака. И сегодня у туркменского народа осталась неискоренимая любовь к красоте, трепетное отношение к магическим обрядам, а также совершенно не поменялась атмосфера всеобщей радости и возбуждения от свадебных мероприятий.

Традиций с организацией свадебных поездов с установкой паланкина на верблюдах у соседних с туркменами народов я не выявил. Нет сведений об этом и у советского этнографа Николай Андреевича Кислякова (1901–1973), глубоко изучившего свадебную обрядность народов Средней Азии (Кисляков, 1969). Но известно, что оформление свадебных процессий практиковалось у арабов Египта в XIX–XX вв. Они также устанавливали паланкин на верблюда, использовали ковровые изделия сзади, на боках и на шее (Холл, 1916. С. 500).

Выражаю особую благодарность за консультативную помощь старейшему работнику ГМТ Тязегуль Эмировой, а за помощь в работе с экспонатами – работницам хранилища этнографии ГМТ Айнабат Назаровой и Амангуль Курбановой.

Библиография

- Абу-л-Фазл Байхаки. История Масуда. М.: Наука, 1969. 1008 с.
- Агаджанов С. Г. Брачные и свадебные обряды огузов Средней Азии и Казахстана в IX–XIII вв. // Страны и народы Востока. М.: Наука, 1980. С. 225–238.
- Аннаклычев Ш. Быт рабочих-нефтянников Небит-дага и Кум-дага. Ашхабад: Изд-во Академии наук ТССР, 1961. 166 с.
- Аннаклычев Ш. Современные свадебные обряды туркменских рабочих // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад: Туркменистан, 1965. С. 134–162.
- Аннаклычев Ш. Быт и культура рабочих Туркменистана. Ашхабад: Ылым, 1969. 479 с.
- Аннагылызов Ш. Туркмен тойлары. Ашгабат: Туркменистан, 1993. 96 с.
- Атаев Г. Туркмен дилиниң хүнәрменчилик лексикасының сөзлүги. Ашгабат: Ылым, 1982. С. 125.

- Атаниязов С. Словарь туркменских этнонимов. Ашхабад: Ылым, 1988. 179 с.
- Ахундов А. М., Овезбердыев Ч. О. Так было. М.: Старый сад, 2023. 120 с.
- Бабаева Л. Верования и представления туркмен, связанные с ткачеством и кошовалением // Верования, обряды и обычаи туркмен. Ашхабад: Ылым, 1992. С. 63–68.
- Бабаджанов Р. Семья и свадебные обряды тедженских туркмен в конце XIX–начале XX веков // Вопросы этнографии туркмен. Ашхабад: Туркм. гос. университет им. А.М. Горького, 1980. С. 50–64.
- Байриева А. Женская одежда у туркменок в свадебных обычаях и обрядах. // Этнография туркмен. Ашхабад: Ылым, 1993. С. 73–81.
- Баскаков Н. А., Гарриев Б. А., Хамзаев М. Я. Туркменче-русча сөзлүк. М.: Советская энциклопедия, 1968. 832 с.
- Бектаев К. Б. Казахско-русский словарь. Алматы, 1995. 703 с.
- Белова Н. А. Трансформация свадебных традиций и обычаев в Туркменистане // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. Кострома, 2014. № 2. С. 63–68.
- Береснева Л. Г. Декоративно-прикладное искусство Туркмении. Л.: Аврора, 1976. 174 с.
- Бонч-Осмоловский Г. А. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии. Л., Государственный русский музей. 1926. Т. III. вып. 1. С. 101–110.
- Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869. Т. II. 415 с.
- Вамбери А. Очерки Средней Азии. М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, 1868. 363 с.
- Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М.: Наука, 1969. 391 с.
- Васильева Г. П. О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен. // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 324–333.
- Васильева Г. П. Украшения-обереги у туркмен. // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус: Каракалпакстан, 1989. С. 171–182.
- Володин А. Трухменская степь и трухмены // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Вып. 38. Тифлис, 1908. 98 с.
- Гюль Э. Художественная энциклопедия. Ташкент: Zamon-Press-Info Nashriyot uyi, 2023. 262 с.
- Демидов С. М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен. М.: Старый сад, 2020. 445 с.
- Джикиев А. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад: Изд-во Академии наук ТССР, 1961. 155 с.
- Джикиев А. Свадебные обряды у туркмен-салыров в конце XIX–начала XX в. // Труды ИИАЭ. Ашхабад: Изд-во Академии наук ТССР, 1963. т. VII. С. 151–164.
- Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад: Ылым, 1983. 119 с.
- Джикиев А. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад: Туркменистан, 1991. 335 с.
- Доводов Н., Ходжамухаммедов Н. Ковры Туркменистана. Ашхабад: Туркменистан, 1983. 152 с.
- Древнетюркский словарь. Астана: Ғылым баспасы, 2016. 760 с.
- Дудин С. М. Ковровые изделия Средней Азии. // СБМАЭ. Т. 7. Л.: Изд-во АН СССР, 1928. С. 71–166.
- Дудин С. М. Отчёт С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. М.: Фонд Марджани, 2021. 559 с.
- Дэмза Л. Афганистан и Белуджистан // Народы мира в нравах и обычаях. Пер. с англ. Петроград: Изд-во П.П. Сойкина, 1916. С. 461–465.
- Емельяненко Т. Г. Свадебный занавес в традиционной культуре оседлого населения Средней Азии (узбеки, таджики) // Музей. Традиции. Этничность. СПб, 2017. № 1. С. 28–35.
- Иванов Вяч. Вс. Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 468–469.

- Кармышева Б. Х. К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус: Каракалпакстан, 1989. С. 27–40.
- Карпов Г. «Тагма» // Туркменоведение (журнал). № 8–9. Ашхабад, 1929. С. 99–101.
- Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969. 240 с.
- Книга моего деда Коркуда. Огузский героический эпос / Пер. В.В. Бартольда. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 300 с.
- Курбанов А. В. Ставропольские туркмены. СПб.: Языковый центр, 1995. 239 с.
- Лапин С. А. Карманный русско-узбекский словарь. Самарканд: Типография И.А. Белобородова, 1899. 181 с.
- Лоссовский. Кавказские стрелки за Каспием // Разведчик. № 494. СПб., 1900. С. 316–322.
- Магтымгулыева Г., Джораева Г. Туркменское искусство вшивки. Ашгабат: Туркменская государственная издательская служба, 2022. 230 с.
- Мардонова А. Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе: Дониш, 1981. С. 106–122.
- Массон В. М. Алтын-депе. Л.: Наука, 1981. 175 с.
- Меджитова Э. Туркменское народное искусство. Ашхабад: Туркменистан, 1990. 303 с.
- Мередов А., Ахаллы С. Туркмен классыкы эдебиятының сөзлүги. Ашгабат: Ылым, 1988. 511 с.
- Миллер Б. В. Персидско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1960. 668 с.
- Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX-начала XX вв. Ташкент: Фан, 1970. С. 256.
- Мырадова С. Халычылык ве эл ишлеринин сөзлүги. Ашгабат: Ылым, 1967. 99 с.
- Мурадов Р. Г. Тюльпаны в ожерелье мифов // Форум плюс (журнал). М., 2019. № 2. С. 72–77.
- Нигаров А. Петроглифы хребта Горган // Возрождение (журнал). Ашхабад, 2010. № 10. С. 22–23.
- Овезбердыев К. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса // Труды ИИАЭ. Т. 6. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1962. С. 111–182.
- Овезбердыев К. Семейные отношения у туркмен Мервского оазиса в конце – начале XX в. // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад: Туркменистан, 1965. С. 100–133.
- Овезов Д. М. Туркмены мурчали // Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1959. Т. IX. С. 135–282.
- Овезов Д. М. Население долины Чендыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад: Ылым, 1976. 231 с.
- Оразов А. Хозяйство и культура населения северо-западной Туркмении в конце XIX – начале XX в. Ашхабад: Ылым, 1972. 132 с.
- Оразов А. Свадебные обряды. // Новое и традиционное в быту туркменской сельской семьи. Ашхабад: Ылым, 1989. С. 149–180.
- Оразов А. Скотоводство у туркмен в XIX – начале XX в. Ашхабад: Ылым, 1995. 329 с.
- Пещерева Е. М. Свадьба в ремесленных кругах Каратага // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. С. 176–188.
- Писарчик А. К., Хамиджанова М. А. Узорные изделия из кусочков материи // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе: Дониш, 1970. С. 204–212.
- Прищепова В. А. Фотоколлекции 1870–1930-х годов по хлопководству из собрания Кунсткамеры // Вестник МИЦАИ. Вып. 38. Самарканд, 2024. С. 34–48.
- Пугаченкова Г. А. Искусство Туркменистана. М.: Искусство, 1967. 327 с.
- Сазонова М. В. Традиционное хозяйство узбеков Южного Хорезма. Л.: Наука, 1978. 97 с.
- Салтанова В., Караева Н. Дубашлык (реликт традиционно-бытовой культуры туркмен) // Нейтральный Туркменистан (газета). Ашхабад, 9 июня 1997 г.
- Сарианиди В. И. Гонур-депе. Город царей и богов. Ашхабад: Мирас, 2005. 328 с.
- Старчевский А. Спутник русского человека в Средней Азии. СПб.: Типография и хро-

- молитография А. Траншеля, 1878. 206 с.
- Теджов А. Свадебные обряды туркмен-емрели в конце XX – начале XIX в. // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад: Ылым, 1987. С. 55–70.
- Ткаченко И. Д. Сбруя и упряжь // Система научного описания музейного предмета. СПб.: РЭМ, 2017. С. 96–144.
- Фелькерзам А. Старинные ковры Средней Азии // Старые годы. Петроград, 1914. Октябрь–декабрь. С. 57–110.
- Фелькерзам А. Старинные ковры Средней Азии. // Старые годы. Петроград, 1915. Январь–март. С. 17–40.
- Фиельструп Ф. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии. Т. III. Вып. 1. Л., 1926. С. 111–122.
- Фирштейн А. А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребёнка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. С. 189–209.
- Холл Х. Р. Египет // Народы мира в нравах и обычаях. Пер. с англ. Петроград: Изд-во П.П. Сойкина, 1916. С. 500–508.
- Царёва Е. Г. Образы птиц на туркменских коврах XVI–XIX веков // Бестиарий. Вып. II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 111–136.
- Шайгозова Ж. Н., Наурызбаева А. Б. Краткая энциклопедия знаков и символов казахской культуры. Алматы: б/и, 2023. 320 с.
- Цейтлин Б. Верблюжий бой // Цирк (журнал). М., 1927. № 12. С. 7.
- Blocqueville, Coulibœuf de H. Quatorze mois de Captivité Chez les Turcomans // Le Tour du Monde. Paris, 1866. С. 225–272.
- Canby, Sh. Beyazit, D., Rugiadi, M., Peacock. A.C.S. Court and Cosmos. New York: MetMuseum, 2016. 365 p.
- Hoffmeister, P. Turkoman Carpets in Franconia. Edinburg: Crosby Press, 1980. 105 p.
- Jürg R.J., Sienknecht R.H.Ch. Turkmen Carpets. A New Perspective. 2016. 888 p.
- Garahanow Ç. Türkmenin hydyr gören maly // Garagum. Aşgabat, 2020. № 2–3. S. 176–183. S. 179–184.
- Nigarow A., Altyýewa E. Akçagyl döwrüniň jandarlarynyň aýak yzlary. Aşgabat: Ýlym, 2020. 59 s.
- Tsareva E. Rugs and Carpets from Central Asia. Leningrad: Aurora Art Publishers, 1984. 224 p.
- VIII–XVII Asyr türkmen diliniň sözlügi. T. II. Aşgabat: Ýlym, 2021. 679 s.

Информанты

- Абдыев Шохрат, 1961 г.р., племя йомуд, колено огуз. Дашогузский вelayat. 2023.
- Алланазарова Гурбангозель, 1957 г.р., племя човдур, колено абдал. Пос. Болдумсаз, Дашогузский вelayat. 2023.
- Клычтаганова Меретбиби, 1951 г.р., племя йомуд, колено гёкчели гаринджик. Село Хасан, Балканский вelayat. 2023.

И.И. Парастаева

ГАДАНИЕ НА БАРАНЬЕЙ ЛОПАТКЕ (*уæны фæрсын*)

Гадание является, пожалуй, тем этнографическим атрибутом, который присущ практически каждому народу, каждому племени. В этом плане не составляют исключения и осетины. Традиционным способом гадания у осетин издревле считалось гадание на бараньей лопатке. К этому способу гадания осетины прибегали во время обрядовых застолий. Обычай гадания на лопатке животных своими корнями уходит вглубь веков и, прежде всего, связан с культом домашних животных, который зарождался в различных обществах под влиянием определенного хозяйственного уклада.

Осетинам было известно множество обрядов гадания, являющихся разновидностью магии, к которым они прибегали с целью узнать будущее. Некоторые из этих обрядов применялись в любых обстоятельствах, другие только в определенных и с определенными целями.

К примеру, в прошлом осетины широко практиковали обычай гадания по бараньей лопатке (*уæны фæрсын*). И в наше время в Осетии трудно найти ущелье или село, жители которого не рассказывали бы об этом древнем обычае. Мы утверждаем такое распространение этого обычая, основываясь на конкретном материале, собранном нами в ходе полевых экспедиции по ряду районов Южной Осетии.

Ритуал гадания на лопатке животных своими корнями уходит вглубь веков и, прежде всего, связан с культом домашних животных, который зарождался в различных обществах под влиянием определенного хозяйственного уклада.

Знанию особых свойств лопатки и умению рассказать о них образно и увлекательно придавалось большое значение в осетинском обществе. Отметим, что далеко не каждый был наделен способностью предугадывать будущее, гадая на бараньей лопатке. Навыками предсказания на этой части скелета обладали, прежде всего, пастухи или пожилые люди. Но в народе бытует предание о том, что некоторым этот дар был предопределен самой судьбой. По словам некоторых из наших информаторов, нередко этому искусству опытные предсказатели обучали близких им людей. По цвету, наличию пятен, форме выступов на кости профессиональные гадалы практически безошибочно предсказывали предстоявшие значимые изменения в жизни общества.

В фольклоре известно множество легенд и преданий о способе гадания на бараньей лопатке, к которому осетины прибегали во время традиционного обрядового застолья. В системе застольного этикета осетин и других горских народов особое место занимают разделка, приготовление и раздача определенных частей жертвенной туши барана. Наиболее почетными частями жертвенного животного являются три символические доли – отваренная голова, шейная часть и лопатка. Их всегда в обязательном порядке ставят на стол перед тремя старейшинами, возглавляющими ритуальную трапезу.

По словам старожил, в завершение застолья правую баранью лопатку в очищенном виде давали гадающему. При этом для гадания выбирали лопатку одно-двух-летнего барана. Ягнята для определения будущего не подходили.

Предсказатели оповещали о самых разных событиях, которые произошли или произойдут в будущем: нападение на стадо грабителей или волков, падеж скота от бескормицы или снежной зимы, голод или урожай в будущем году и т.д.

Мясо снимать с кости можно было только руками, запрещалось срезать его ножом или обгрызать зубами. Лопатка не только чуждается ножа, принадлежности воина, но «считает оскорбительным для себя» даже прикосновение оружием насилия. Ее сила – в уме, в духовном могуществе. Поэтому, к примеру, скифские жрецы не резали жертвенное животное, а душили (Джусойты, 2006. С. 59–62).

Ни в коем случае не разрешалось передавать лопатку из рук в руки, следовало положить ее на стол, после чего ее брал тот, кому лопатку передавали. При несоблюдении этих условий лопатка якобы теряла свои сверхъестественные качества. В приведенных случаях мы, среди прочего, обращаем внимание на коллективное гадание. Тут присутствовал и элемент своего рода соревновательности гадальщиков, сводившийся к тому, кто из них окажется более точным провидцем и толкователем.

Отметим, что гадающего на бараньей лопатке осетины называют *уаьны дасны*. Они были широко известны в народе. Нами были записаны имена некоторых из них: Плиев Къадзах, (с. Рук), Ханикаев Самсон (с. Згъубир), Маргиев Копи (с. Бадзыгат), Плиев Бедзе (с. Дзомагъ), Дзиццойты Ладо (Урсдзуар). Преобладание мужских имен связано с тем, что гадание на лопатке было исключительно прерогативой мужчин. По утверждениям наших информаторов, все предсказания на бараньей лопатке были безошибочны.

Предназначенная для гадания баранья лопатка делилась на не-

сколько секторов, имеющих свои названия: *бинонты артдзæст кæнæ быдыр* (очаг семьи или поле); *хæдзары хистæры нысан* (знак старейшины дома); *бинонты уæнгы зианы нысан* (место, предвещающее смерть члена семьи); *хион-хæстæджы зианы нысан* (место, предвещающее смерть родственника); *уæлмæрд* (кладбище); *мæсыг кæнæ хъæу* (башня, село); *фæндаг* (путь, дорога); *хæдзары бæркады нысан* (место, означающее изобилие в семье); *быдыр* (равнина); *рагъ* (горная часть, хребет); *арæн* (граница страны); *æфсины рæдаудзинады нысан* (место, означающее щедрость хозяйки).

В зависимости от того, в каком секторе есть трещины и пятна, выносили прорицание. Например, ямка у основания метки очага свидетельствует о том, что гадающий полностью здоров. Если в нижнем углу этой метки наблюдалось темное пятно, говорили, что один из членов семьи гадающего непременно погибнет. Темное пятно в верхнем углу символизировало судьбу дальних родственников хозяина. Когда лопатка предсказывала какое-нибудь несчастье, гадалщик нередко отказывался продолжить гадание, и молча отбрасывал ее в сторону.

Кроме лопатки барана, осетины предсказывали будущее по ребрам и бедренной части животного. По сведениям этнографа Л.А. Чибирова, старожилы могли определить погоду на зиму также и по селезенке (*фарсылæвзаг*) (Чибиров, 2008. С.198).

В тех случаях, когда гадали о том, что касалось непосредственно данной семьи, то брали только лопатку принадлежавшего этой семье барана. В том случае, если барана покупали, необходимо было произвести определенные обряды: животное обводили вокруг очага, давали лизнуть кусок каменной соли. После этого баран должен был какое-то время прожить у данной семьи. Если лопатка, по которой производилось гадание, принадлежала недавно купленному животному, считалось, что все «предсказываемое» лопаткой относится к той семье, которой баран принадлежал ранее (Кочиев, 1988. С. 78).

После завершения гадания лопатку, прежде чем выбросить, надламывали с широкой стороны кости.

Наряду с осетинами гадание по бараньей лопатке (или скапулимантия) известна балкарцам, карачаевцам, кабардинцам, тюркским и монгольским скотоводческим народам: казахам, киргизам, калмыкам, монголам, бурятам. Она практикуется у различных народов Центральной Азии, Северной Африки, китайцев и японцев, американских индейцев, а также в некоторых частях Европы. Но, в отличие от горцев Кавказа, многие народы (например, монголы, калмыки и т.д.) перед гаданием обжигали лопатку на огне и делали предсказания по

возникшим при этом на кости трещинам. Продольные трещины вдоль гребня обещали благополучие, а поперечные – неудачу. Гадание завершалось бросанием лопатки через плечо. Если она упадет гребешком вверх – предсказание сбудется, если вниз – то нет.

Вопрос о времени зарождения способа гадания на бараньей лопатке у осетин помогают прояснить конкретные археологические данные. По сведениям археологов, ведущей формой хозяйства, главной экономической основой жизни древних кобанцев¹ и ираноязычных скифо-сармато-аланских племён, обитавших в центральной части Северного Кавказа, было скотоводство. В этом нас убеждают и научные изыскания языковедов.

Е.И. Крупнов, Б.В. Техов и другие исследователи полагают, что широкое развитие скотоводства у предков осетин и носителей кобанской культуры вызвало появление у них своего покровителя, которого они представляли в виде священного барана. Подтверждением чего являются найденные в могильниках бронзовые головки барана в виде подвесок, а также изображения животных на бронзовых топорах (см., например: Крупнов, 1960, 1967; Техов, 2010; Арутюнов, 2011; Козенкова, 2013).

Как древний символ плодородия и материального благополучия, баран у осетин занимал особое место также в свадебной обрядности и обрядах детского цикла. Например, известный знаток быта осетин академик В.Ф. Миллер сообщает, что покровителем чадородия у осетин традиционно считается *Фыры дзуар*. Автор полагает, что это был женский святой, ссылаясь при этом на молитву шафера во время брачного обряда, обращенную к Фыры дзуару: «О, Фыры-дзуар! Молим тебя, призри нас и учини так, чтобы от невестки нашей рождались здоровые мальчишки, тучные, как бараны». Есть сведения, что в прежние времена осетинские женщины посвящали Фыры дзуар глиняные изображения баранов, с целью испросить потомство (Миллер, 1992. С. 252).

На свадебном пиру старший высказывал жениху пожелание многочисленного потомства, как у барана: *Фырау хъабулджын куыд уа!* О здоровом, красивом мальчике осетины говорят «похож на альчик барана» (фыры хъулы хуызæн). Весь скотоводческий производственный цикл горцев сопровождался жертвоприношением, прежде всего

¹ Кобанская археологическая культура позднего бронзового и раннего железного века (II–I тыс. до н.э.) была распространена в северной центральной части Большого Кавказского хребта. На современной карте это территория Северной и Южной Осетии, прилегающие районы Грузии, Кабардино-Балкарии, Ингушетии, Карачаево-Черкесии, западные районы Чечни и юг Ставрополя – *прим. ред.*

барана. Его считали лучшим жертвенным животным в честь святых и покровителей, а также при приеме почетного гостя. Более того, популярное осетинское священное понятие *Фарн* (благодать) выступало в образе барана.

Сакральная значимость барана в осетинских верованиях проявилась и в обряде «испытания места». Суть этого обряда: на участок застройки запускали быка и наблюдали за тем, где он остановится и ляжет. Место это считалось счастливым для жилища. На этом месте резали барана, а по его лопатке гадали, где заложить первый камень, т.е. совершался обряд строительной жертвы через приношение в жертву домашнего животного (Бесолова, Дарчиева, 2010. С. 194). При строительстве башен осетины кровью барана поливали фундамент, чтобы выбранное ими место становилось счастливым для жилья.

Вышеизложенное наглядно показывает, что лопаточная кость барана по представлениям осетин наделена особой магической силой, обладает способностью показать все предстоящие изменения в жизни общества. Характерно, что, по нашим наблюдениям, некоторые села Южной части Осетии придерживаются такой традиции и сейчас, придавая этому обычаю лишь несколько иное толкование

Библиография

- Арутюнов С.А. О культе быка и барана на Кавказе и связанных с ним регионах // Известия СОИГСИ. 2011. С. 5–18.
- Бесолова Е.Б., Дарчиева М.В. Об обряде «строительная жертва» в традиционной культуре горцев // Материалы Международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ» (Владикавказ, 6-7 октября 2009). Владикавказ: ИПО СОИГСИ 2009. С. 194–200.
- Джуссойты Н.Г. Осетинское застолье и скифо-нарттовское общество // EURASIA SCYTHICA: История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Т. I. № 1. Владикавказ, 2006. С. 59–62.
- Козенкова В.И. Кобанская культура и окружающий мир: (взаимосвязи, проблемы судьбы и следов разнотрульных инфильтраций в местной среде). М.: Таус, 2013. 173 с.
- Кочиев К.К. К вопросу о пережитках культа барана у осетин // Известия ЮОНИИ. Вып. XXXII. Цхинвал, 1988. С. 78.
- Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Издательство АН СССР, 1960. 520 с.
- Крупнов Е.И. Происхождение осетинского народа по археологическим данным // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе: Книжное изд-во Управления по печати при Совете Министров СО АССР, 1967. С. 22–41.
- Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1992. 713 с.
- Техов Б.В. Кобано-тлийская археологическая культура эпохи поздней бронзы и раннего железа Центрального Кавказа // NARTAMONGÆ. 2010. Т. VII. N 1, 2. С. 299–324.
- Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 598 с.

Б.Х. Саидова

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С НАРОДНОЙ ОДЕЖДОЙ ТАДЖИКОВ, ЕЕ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ И ГЕНДЕРНЫЕ ОТЛИЧИЯ

В статье рассматриваются этнокультурная ценность народной одежды таджиков, которая заключается, прежде всего, в магических функциях отдельных элементов, обозначении гендерной принадлежности, социального статуса, профессиональной деятельности ее обладателя. Важна была религиозная регламентация костюмного комплекса, согласно которой можно определить принадлежность индивидуума к конкретной конфессии, его положение в служебной иерархии. Народный костюм таджиков отражает представления народа о красоте и эстетических идеалах.

История таджикского костюма, его формы, детали, крой и декор достаточно полно представлена в фундаментальных, обобщающих работах, в различных академических изданиях по истории костюма. К настоящему времени выявлена типология традиционной одежды таджиков и ее локальные варианты.

По древним представлениям тело человека символически отражало представления о мироздании, согласно которым мир делится на три части — верх, низ, середина, акцентированные в костюме головным убором, воротом и поясом. Обувь всегда соотносилась с анатомическим низом, земным началом. Обувь нельзя поднимать высоко, запрещалось заходить в уличной обуви в дом (Чеснов, 2007; Рахимова, 2008).

Г. Спенсер отмечал, что во многих ранних обществах лишение одежды, отсутствие её, становится отличительным признаком пленника, обращаемого затем в раба. Напротив, наличие одежды и по возможности большое ее количество — признак завоевателей, знати (Спенсер, 1880. С. 128).

О развитии вестиментарной культуры (способа передачи сообщений посредством одежды, аксессуаров) предков таджиков свидетельствуют памятники древности и средневековья, в которых женское тело всегда было скрыто под одеждой, под покрывалом. В поселении Саразм (IV–II тыс. до н.э) на севере Таджикистана было найдено более 180 деталей различных приспособлений для производства текстиля:

пряслица, ножи для перерезания ворсовой нити ковра. О том, что плетение, вязание, вышивка и шитье были распространенным занятием мастериц эпохи энеолита и бронзы свидетельствуют изделия из кости, найденные в Саразме: шилья, иглы, спицы, которые использовались для создания различных деталей одежды. В регионе широко было развито животноводство, поэтому одежду в основном ткали из шерсти, которая к VI в. до н.э. заменила одежду из шкур животных. Фрагмент хлопчатобумажной одежды III в., украшенный вышивкой из латунной проволоки и шелком в виде древа жизни, были найдены в могильнике Иттифок Пархарского района Хатлонской области в Южной части Таджикистана.

В раннее средневековье в различных районах Центральной Азии возникли собственные центры художественного шелкоткачества и новые формы костюма. О том, что в Согде существовала локальная школа художественного шелкоткачества *занданечи*, свидетельствуют образцы настенной живописи Пенджикента, Афрасиаба и Варахши VII–VIII вв., в которых запечатлены представители местной знати в одеждах, богато орнаментированных большими кругами из перлов, сердечек с изображением птиц, грифонов, розеток и древа жизни.

Утверждение ислама в Центральной Азии способствовало развитию иной стилистики костюма. Стенная роспись Хулбука X–XI веков и других памятников этого времени свидетельствует о том, что одежда получила новую интерпретацию. В ней целенаправленно выявлялись возрастные и половые различия, традиционные формы мужского и женского костюма. Важным свидетельством развития костюма горных регионов в эпоху ислама могут служить образцы одежды, найденные археологом М. А. Бубновой в поселении рудокопов XI в. Базардара на Восточном Памире (Бубнова, 1993). Одежда горцев, живших в изоляции, при особой горной ландшафтной расчлененности всегда сохраняла многие архаические черты, нежели костюм равнинных таджиков, претерпевших значительные изменения в процессе исторического развития.

Эти и другие многочисленные примеры, которые изучены отечественными и зарубежными учеными, свидетельствуют о богатых традициях вестиментарной культуры таджиков и их предков. В свою очередь жесткие регламентации облика мужчины и женщины в контексте существовавших в ту или иную эпоху религиозных установок, культурных ориентаций социума, моды того времени и вкусов диктовали различные установки гендерных отличий в костюме. В результате в одежде был сформирован ряд этноспецифических основ гендерной

культуры, которая включала в себя гендерные стереотипы, гендерные роли, гендерные контракты, гендерную асимметрию. Исторически в Центральноазиатском регионе сложилась патриархальная гендерная культура (Батчаева, 2012. С. 39). Объектом особого внимания всегда оставался женский костюм, в который постоянно вносили свои изменения швеи, вышивальщицы, другие мастерицы, вовлеченные в создание костюма, да и сами хозяйки гардероба.

Портновское дело таджиков имело определенные гендерные разграничения. Так, например, в конце XIX в. на базаре Панчшанбе в Худжанде функционировало 23 лавки портных *мошиначи*, в которых работали мужчины, а женщины-портнихи *чевар* занимались изготовлением одежды исключительно у себя дома. Золотошвейное производство *зардузи* в начале XX в. было преимущественно мужским ремеслом, но постепенно и женщины были включены в производство подобных изделий.

В конце XIX–начале XX веков изготовление традиционной одежды (халатов, платьев, тюбетеек, платков) превратилось в исконно женский промысел. Продукцию надомного труда женщин, которые объединялись в группы по 8–10 мастериц скупали предприниматели-продавцы *джомафуруш* (Бободжанова, Хакимова, 2011. С. 46). При существовавшей в то время изоляции женщин, они все же были порой способны даже обрести славу выдающейся швеи или вышивальщицы. Например, изобретенный одной из искусных самаркандских мастериц Башорат орнаментальный узор вошел в лексику шапочников под названием *башоратнусха* (Истамова, 1982. С. 11).

Рядом исследователей выделены главные функции народного костюма (Rabin, 2002. Р. 670; Ермилова В., Ермилова Д., 2001. С. 6–7; Жиенбекова, 2012. С. 85–86). Прежде всего, важна была его магическая функция, когда костюм выполняет определенное предназначение, или же в нем воплощают образ в процессе ритуального действия. Одежда указывает на возрастные характеристики своего хозяина. Помимо этого традиционный костюм отражает социально-половую принадлежность его обладателя (пол и семейное положение), а также его социальный статус, профессиональную деятельность, происхождение (регион, страна). Особое место занимает религиозная регламентация костюмного комплекса, согласно которой можно определить не только принадлежность индивида к конкретной конфессии, но и его положение в служебной иерархии. И, наконец, народный костюм в полной мере выражает эстетические представления общества о народной красоте, его идеалах.

В этнический культуре таджиков можно найти немало обрядовых действий, ритуалов, когда костюм или ткани для него выполняли определенные семантические функции. Так, первая рубашка-туника с вертикальным вырезом, которая надевалась на новорожденного, у многих народов в Центральной Азии называлась «собачьей» и рассматривалась как одежда с охранными функциями, своего рода оберег. Ее вначале набрасывали на голову щенка или собаки, иногда на камень, чтобы ее обладатель вырос сильным, смелым, выносливым и мужественным, а неблагополучие и несчастья перешли на собаку. При этом приговаривали: «*Пир шави, муйсафед шави, худи саг барин бедард, бегам шави*» (Стань старым, седым, как собака, будь без печали, горя) или же «*Умри кучук кутох, умри ту дароз*» (Пусть жизнь собаки будет короткой, а твоя – длинной). При этом произносилась *шахада*, и добавлялось такое пожелание: «*Ту калон шави, муйсафед шави. Ин курта як руза, ту хазорсола*» (Ты вырасти, состарься. Этой рубашке – один день, а тебе – тысячу лет!).

Вторую рубашку *куртаи чилагйи* лишь изредка одевали на собаку или камень, но стремились сшить ее из одежды пожилого человека или же вшить в нее лоскуты его костюма, чтобы обеспечить ребенку долгую, благополучную жизнь. С целью охраны младенца от дурного глаза или болезни швы рубашки выпускали наружу с тем, чтобы его не следили, а болезнь скорее покинула тело. Если при шитье детской одежды до семи лет предпочитали использовать лоскутное шитье *гулбури*, *курок*, то она называлась *малафа*, если же дети умирали – *тобол* (Материальная культура таджиков..., 1973. С. 250, 257, 259).

В случае, если в семье часто умирали дети, шили символический «нищенский» халатик ребенка *джомаи гадои* или «рванный» *джомаи чанда* из 7 или более лоскутов ткани, выпрошенных у разных семей, где было много здоровых детей. Считалось, что чем больше лоскутов пойдет на шитье изделия, тем сильнее будут свойства оберега *хосият, савоб*. В другом случае эти лоскуты могли быть получены во время праздников, свадьбы – *парчабурун*, *руймолча* – или похорон уважаемых стариков *ертыш*. Халат сознательно шился архаично: с неподшитыми подолом и краями рукавов, чтобы не «зашить» благополучие матери и младенца (Хамиджанова, 1960. С. 219).

В селениях Шинг, Магиан, Фароб, Парз, Дар-Дар, Зеробод, Джиджик на севере Таджикистана, на Зарафшане на правое плечо детских халатов иногда нашивали маленькие мешочки *хурджи* *гадои* для выпрашивания милостыни в подражание бродячему дервишу *каландару*. При его надевании на младенца приговаривали: «*Ха, гадоча!*» (А,

нищий!) и клали в хурджин миндаль, изюм или монету (Хамиджанова, 1960. С. 220).

Таджикский этнограф М.А. Хамиджанова рассмотрела два детских халата *яктак* середины XX в. из Музея этнографии им. М.С. Андриеева ИИАЭ НАНТ (рис. 1). На спинке, плечах этих изделий и рубашек имеется рисунок змеи *мор* или змейки *морак* в виде пестрой и извивающейся ленты. До настоящего времени таджики считают, что рисунок змеи, также как черные точки на ее теле *мухраи чаими*, встретив взгляд смотрящего на ребенка человека, может нейтрализовать возникшую у него зависть, плохой взгляд (Хамиджанова, 1960. С. 119–220; рис. 2).

Одежда играла важную роль при маркировке добрачного возраста и первичной половой социализации. У девушек появлялись определенного рода украшения, семантика которых была тесно связана с любовной страстью и женской фертильностью. Ткани для шитья костюма и отдельные элементы одежды часто использовались для совершения различных обрядов. Приношения в виде отрезов или одежды совершаются во время сватовства невесты в различных регионах Таджикистана. Например, в джамоате Ворух Исфаринского района Согдийской области Таджикистана, существовал обычай брачного сговора девочки и мальчика с детства *гахворабахш*. В связи с этим проводился символический обряд сватовства, который заключается в возложении платица «невесты» на рубашку «жениха» и одновременном, совместном разрывании их подолов доманчок.

Помимо этого, следует вспомнить многочисленные примеры одаривания одеждой и тканями сватов, жениха, невесты и их родителей во время различных церемоний, связанных с приготовлением к свадьбе. Например, во время свадебного ритуала *туйбарон* сторона отправляет дары невесте, среди которых помимо денег, сладостей и хлеба имеются отрезки ткани *рахт*. Чем больше было отправляемых отрезков, одежды, тем более высок был авторитет отца жениха в глазах односельчан (Бободжанова, Хакимова, 2011. С. 32).

В крое свадебного платья *парчаборон* принимало участие несколько женщин. Невесте шили определенное количество предметов одежды (до 40 экземпляров) в качестве приданного, которые затем размещали в ее комнате для обозрения приглашенных. Одежду кроили в особые «счастливые» дни, которыми считались понедельник и четверг, а также другие, кроме вторника и субботы. В старину не кроили одежду в первые три дня мусульманского месяца сафар. Перед раскроем ткани произносилась традиционная религиозная формула

шахада «Во имя бога..», кроили со словами: «Яке номи худо ,дум - барака, сеюм - соат», что означало: «Первое – имя божье, второе – благодать, третье – счастливый час».

Церемония сопровождалась угощением. Ведущая торжества *ходим* читала молитву, по окончании которой гости три раза хлопали в ладоши и приговаривали «Туй, туй, туй» (свадьба, свадьба, свадьба). Новобрачную в сшитой ими одежде приветствовали словами «Муборак шавад!» (Поздравляю!), иногда добавляя «Лахту порак шавад!» (Пусть изнашивается!) (Материальная культура таджиков..., 1973. С. 186–187).

Существовали и другие виды национального костюма таджиков, которые были освящены традицией. По утверждению О.А. Сухаревой, в Самарканде первое облачение девушки на выданье *духтари-хона* в халат *мунисак* оформлялось обрядом *калтача-пушон* или *мунисакпушон*. После того, как заканчивалось ритуальное угощение, взрослая женщина, прожившая счастливую, долгую жизнь, надевала на девушку халат из дорогой ткани, что по закону магической парципации, должно было обеспечить девочке такую же благополучную судьбу. Все гости читали поздравительную молитву, выражали благие пожелания. На голову девушки повязывали белый платок как пожелание дожить до седины (Сухарева, 1982. С. 39–40).

Истоки оформления халата *мунисака* обилием складок под рукавами *чучи калтача* восходят к древним истокам. Термин *чуца* является рудиментом древнего языка, возможно, согдийского, которое по своей архаичности убеждает, что истоки особенности мунисака идут из глубокого прошлого.



Рис. 1. Детский халат *яктак*. XX в.
Источник: Хамиджанова, 1960. Илл. 2

С мунисаком было связано и другое поверье. В случае смерти именно его полагалось отдать обмывальнице, к которой халат переходил как бы на хранение *амонат*, а в день воскресения мертвых он, согласно представлениям живых, будет возвращен ее владелице. Именно поэтому обмывальнице отдавали лучший комплект одежды покойницы (от платка до обуви) с целью получить ее вновь. По поверью, если давали другой халат, а не мунисак, то женщина после воскрешения рискует воплотиться в облике мужчины (Сухарева, 1982. С. 40). Этот пример свидетельствует о том, что гендерная регламентация одежды была чрезвычайно жесткой.

Ткани и одежда могли выступать в качестве жертвенного приношения. Так, при проведении ритуала в честь женской покровительницы Биби Сешанбе после завершения чтения молитв гостей потчуют различными яствами. Хозяйка же, по традиции, преподносит «жертвенные отрезки» ярких тканей сироткам *ятимдухтар*, которых специально приглашают на церемонию. Обязательным считается одаривание *биби халифы*, которая читала молитвы во время церемонии, деньгами, продуктами и отрезками тканей.

Головной убор в комплекте традиционной народной одежды имел несколько функций — защитную, охранительную, космогоническую, гендерную, возрастную, статусную, декоративную. Религиозное значение чалмы (араб. *амома*, *имама*) как знака приверженности к исламу появилось после того, как она сменила семантику прежнего локального головного убора и стала символом власти, принадлежности к определенной страте общества, социального признания, почета и, конечно, знаком гендера.

В Хорасане и Мавераннахре XVI в. мужская чалма была полифункциональным и полисемантическим головным убором, в котором отражался весь спектр информации об его носителе, его идеологических, нравственных, эстетических, социальных и возрастных особенностях (Сухарева, 1954; Рахимова, 2008. С. 21).

В письменных источниках Хорасана и Мавераннахра XV—XVI веков приводятся разнообразные термины, обозначающие и ее социальную принадлежность и кодовую характеристику. Являясь исключительно городским головным убором, она подразделялась на определенные виды (Сухарева, 1982, С. 76–89; Бободжанова, Хакимова, 2011. С. 23–29). Чалму высшего духовенства *амома* / *имама* носили шейхи и имамы, чалму *дастор* – феодальная знать и правители в торжественных случаях, небольшую чалму *фута* – ремесленники, торговцы розничным товаром, обычные горожане. В некоторых суфийских орденах

Центральной Азии существовал обряд опоясывания *шадд*, который означал посвящение в дервишеское братство, овладение профессиональными навыками. Он заключался в опоясывании головы чалмой или туловища поясом. Замена детской шапки на чалму у подростка означало его возмужание. Снять с головы чалму при встрече с шейхом означало выражение почтения и уважения к духовному лицу. Лишение чалмы было позором (Емельяненко, 2011. С. 110).

Манера ношения чалмы, ее цвет и размеры указывали на социальный статус человека. Потомки Пророка носили чалму из зеленого шелка. Во время траура надевали чалму черного или синего цвета. Белый цвет у суфиев означал ислам, так как он был семиотическим би-знаком конфессиональной принадлежности, и в то же время являлся символом очищения, духовной чистоты (Емельяненко, 2011. С. 112). Длина чалмы должна была быть не меньше 8 метров, так как могла приобретать иное семантическое значение при других обстоятельствах – саваном в случае смерти странника в пути (рис. 2). Чалму, подаренную братом, женщина должна была хранить до последнего дня и также могла ее использовать в виде савана, т.к. считалось, что ее материя чистая, *халол*. Таким образом, чалма не только знак веры, но и постоянное напоминание о смерти, бренности бытия (Емельяненко, 2011. С. 116).

Согласно исследованию, проведённому О.А. Сухаревой, термин «чалма» происходит от слова *салата*, которое в ягнобском языке обозначает женский платок. *Салма* была необходима в виде савана, если смерть заставала человека в пути. Для женщин переход от в группу матерей был ознаменован ритуальным повязыванием чалмы *салабандон*. Этот обряд приурочивался к рождению первого ребенка, обрезанию старшего сына, старшего внука, сына дочери или старшего племянника (сына брата). Древность женской чалмы у таджичек доказана и археологическими находками кушанского периода на Афрасиабе. Её исчезновение произошло в середине XIX в. (Сухарева, 1982. С. 84).

Поясом в мужском костюме служил *миёбанд*, *яккабанд*, *румол*, *камрабанд*, которые имел различные утилитарные функции и нередко применялся для ношения различных мелких предметов. Его могли использовать в качестве полотенца после омовения перед молитвой, молитвенного коврика *джойнамос*, скатерти *дастархона*. Его можно было закручивать вокруг головы в виде чалмы. *Камрабанд* на шее со спущенными на грудь концами означал горе или отказ от суетного мира, являлся знаком скорби. Опоясывание им верхней одежды символизировало готовность к действию: «*Камар ба хизмат бастан*»



Рис. 2. Этнограф У.М. Суфиев в костюме жениха из таджикского деха Сох.
Этнографический архив
Национальной академии наук
Таджикистана

(Подпоясаться для услужения). Ритуальное действие, связанное с опоясыванием мастерского *шогирда* во время ритуала *камрабандон*, указывало на то, что он постиг тайны профессии и удостоился чести быть признанным мастером. Женщины же подпоясывали верхнюю одежду исключительно во время траурных мероприятий (Сухарева, 1982. С. 64, 65).

Гендерные различия, связанные с разграничением мужской и женской бытовой культуры, сказались и в некоторых других областях традиционной одежды таджиков. Прежде всего, это касается отсутствия верхней одежды у горянок в Бадахшане и на Зарафшане, несмотря на то, что здесь суровый климат. Русские исследователи и путешественники XIX–XX вв. часто отмечали, что в горной части долины Зарафшана они не раз видели женщин, зимой перебегающих улицы в одном платье, поскольку верхней одежды они просто не имели (Дынин, 2014. С. 76). Это было связано с гендерными дисбалансом, затворничеством женщин, а также разделением труда между

полами, поскольку женщина, как правило, работала в усадьбе и дома, а мужчина вне дома (Сухарева, 1982. С. 85).

Распространение ислама в Центральной Азии стало причиной появления всё большего количества разграничений между мужской и женской одеждой. Если мужская одежда ассоциировалась с демонстрацией силы, чему способствует ее единообразный характер одежды, иногда сопровождаемый ношением разного рода оружия, то

женская одежда призвана была подчеркнуть ее женственность, слабость, детородную функцию. Впоследствии в XX в. советская идеология привела к серьёзным мировоззренческим, этическим изменениям, определила дальнейшее различие экономических и социальных ролей мужчины и женщины, придала новый импульс развитию гендерных функций костюма.

В культуре ислама большое внимание было уделено значимости покрывала, завесы *парда*, которая была неразрывно связана с особенностями и характеристиками текстиля. Эта идея нашла отражение и в традиционном костюме и главным образом в существовании покрывала, известного под названием *фаранджи* (тадж.) или *паранджи* (тюрк.), которое происходит от арабского слова *фараджийя/фарангия*. Его дополняла закрывающая лицо сетка (тадж. *чиимбанд*, или *чаимбанд*, в тюркских языках – *ча-чван*) из черного конского волоса. Таким образом, покрывало-фаранджи и сетка, с одной стороны, скрывали женщину-горожанку от посторонних взоров, а с другой, отличали ее от сельских женщин. Накидка *фаранджи* эволюционировала из первоначальной плечевой распашной одежды в головную накидку с волосяной сеткой для закрывания лица (Лобачева, 1996. С. 83–84).

По утверждению О.А. Сухаревой, ни одного изображения женщины в накиннутом на голову халате не найдено в древних росписях и еще более древней скульптуре или средневековой миниатюре. Вероятно, паранджа и другие виды головных накидок, носимые в XIX–начале



Рис. 3. Невеста. Куляб. 1968 г.
Этнографический архив
Национальной академии наук
Таджикистана

XX веков и те, которые происходили от халатов, с древней традицией ношения распашной одежды внакидку, никак были не связаны между собой (Сухарева, 1982. С. 49). Однако некоторые ученые (Кисляков, 1959; Рахимов Р., 2007 и др.) склонны видеть в *фаранджи* отражение древних представлений о защите женщины.

Фаранджи (паранджа) как принадлежности к исламу и обязательной детали уличной одежды городских мусульманок стала сравнительно поздно. Даже на последних этапах своего существования, включая период после присоединения Средней Азии к России, когда стало принято особенно подчеркивать связь паранджи с исламом. Она представляла собой особый вид одежды, который разрешалось носить женщинам разных вероисповеданий. В сельские районы паранджа проникала с городских рынков: ее покупали жители многих сельских районов главным образом для приданого невест из состоятельных семей (Сухарева, 1982. С. 49; Лобачева, 1996. С. 79–92). Местное население не воспринимало ее исключительно с точки зрения религиозной этики. Например, покрывало новобрачной в Самарканде ранее украшали специальной вышивкой, как и в других районах Таджикистана, имевшей значение оберега от злых духов и взглядов. Затем оно было вытеснено тюлем, привозимым из России. В советский период в результате специальных административных мер, в том числе указа от 1 марта 1928 г., запрещалось ходить в парандже (Сухарева, 1982. С. 40, 49; Емельяненко, 2011. С. 122).

При входе в дом, независимо от того, хозяйка она или гостя, женщина должна была снимать паранджу и чачван, чтобы не принести с собой отрицательную энергию извне. И только обмывальщицам покойников позволялось входить в дом, не сняв паранджи. Войти в жилище, не сняв паранджи, означало пожелание смерти, и это было самым сильным оскорблением. Вешать паранджу в доме при жизни было не принято, так как считалось, что это может навлечь смерть. Ее вешали в доме только в случае возвращения с кладбища.

Обычно, идя в гости, женщины снимали чачван во дворе и ожидали выхода хозяйки дома, которая и должна была снять с пришедшей паранджу, иначе это означало бы неуважение. Но на поминках пришедшие обязаны были сами снять с себя паранджу и, не дожидаясь хозяев, куда-нибудь ее положить. Нельзя было также надевать чужую паранджу, чтобы не приобрести болезней и невзгод ее обладательницы. Возможно, такое отношение было связано с черным цветом чачвана, который в традиционной цветовой семантике считался привлекающим несчастья (Сухарева, 1982. С. 44).

Некоторыми учеными обычай закрывания женщины рассматри-

вается в связи с традициями института избегания, уходящего корнями в эпоху первобытнообщинных отношений, и с реликтами древних верований среднеазиатско-иранского мира - различного рода покрывала и накидки служили для женщины магической защитой, необходимой ей как продолжательнице рода (Лобачева, 1996. С. 86–89) (рис. 3).

Известный ученый в области философии и мистицизма ислама Муртаза Мутаххари детально рассмотрел проблему хиджаба в культуре народов мусульманского Востока. Он пишет, что *хиджаб* (от араб. «преграда», «завеса») — покрывало, накидка мусульманки, призванная скрывать её тело от чужих взоров, существовал еще в Древнем Иране, среди иудеев и, по всей вероятности, также и в Индии. При этом правила ношения хиджаба у этих народов были гораздо строже, чем в исламе. (Мутаххари, 2012. С. 126–130). Однако известно, что в зороастризме женщины пользовались широкими привилегиями в обществе, не скрывая своего лица.

В свадебных ритуалах таджиков, сопровождающих и символизирующих переход девушки в социальную категорию замужних женщин невеста находилась в отдельном помещении либо была отделена от окружающих особым занавесом, закрыта покрывалами или платками (Кисляков, 1959. С. 208). Средством магической защиты служила и паранджа: в ней была невеста во время обряда мусульманского бракосочетания *нихох*, в парандже ее отвозили затем в дом мужа (Сухарева, 1982. С. 44; Лобачева, 1996. С. 88). Использование паранджи в конце XIX–начале XX в. в качестве свадебной обрядовой одежды в тех местностях, где она не являлась обязательной уличной одеждой, говорит о длительном сохранении ее древних охранительно-магических функций в качестве приоритетных (Широкова, 1993. С. 65).

Важным дополнением к костюму служили ювелирные изделия, которые не возбранялись исламом. Считалось, что золотые и серебряные серьги, подвески, браслеты и кольца, туморы, колье с сакральными кодами в виде семени, стилизованной женской фигуры и прочими изображениями способствовали деторождению их обладательницы, подчеркивали ее семейное положение. Любой тип браслета (стекло, ракушка, серебро, слоновая кость или золото) служил определенным гендерным указателем, а также указанием на место этой женщины в социальной иерархии. Таким образом, можно утверждать, что в основе этнокультурной ценности народной одежды таджиков лежит религиозно-обрядовая ее функция, связанная с древней магической практикой или исламом, которая со временем значительно трансформировалась.

Библиография

- Батчаева, М.Д. Гендерный ролевой порядок мусульманских молодежных субкультур КЧР // Гуманизация образования. 2012. №1. С. 30–40.
- Бикжанова, М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX–XX вв. // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979. С. 133–151.
- Бободжанова Н.Э, Хакимова Н. Традиционный костюм и покрой одежды Худжанда XIX – XX веков. Худжанд: Меркурий дизайн и Принт, 2011. 103 с.
- Бубнова М. А. Древние рудознатцы Памира. Душанбе: Дониш, 1993. 176 с.
- Додхудоёва Л. Народное искусство Верховьев Зеравшана / Ред. Н.К. Убайдулло; конс. С. Бобомуллоев. Душанбе: Дониш, 2020. 220 с.
- Дынин В.В. Очерки быта горцев верховьев Зеравшана. Известия Туркестанского отдела РГО. Т. IX. Вып. 1. Ташкент, 1914. 90 с.
- Емельяненко Т.Г. Паранджа в традиционном костюме бухарских евреев. Этнографические материалы и исследования // ЭО. 2011. № 5. С. 108–125.
- Ермилова В.В., Ермилова Д.Ю. Моделирование и художественное оформление одежды: Мастерство. М.: Изд. центр «Академия»; Высшая школа, 2001. 180 с.
- Жиенбекова А. Национальный костюм как важнейший знак определенной культурно-исторической формации // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2012. №1(45). С. 83–87.
- Истамова М.Д. Лексика швейного и вышивального искусства в самаркандских говорах таджикского языка. Автореф. дис.... канд. филол. Наук. Душанбе, 1983. 28 с.
- Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков: по материалам конца XIX – начала XX веков. М.;Л.: Издательство АН СССР, 1959. 269 с.
- Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. № 6. С. 83–84.
- Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана / Ред. А.К. Писарчик, Н.Н. Ершов. Душанбе: Дониш, 1973. 298 с.
- Мутаххари М. Вопрос хиджаба. М.: Садра, 2012. 240 с.
- Рахимов Р.Р. Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб: Наука, 2007. 388 с.
- Рахимова З. Семантика чалмы (к истории мужских головных уборов Хорасана и Мавераннахра) // Sanat. Ташкент. 2008. № 1. С. 18–21.
- Спенсер Г. Начала социологии (обрядовые учреждения) / Пер. с англ., под ред. И.В. Лучицкого. Киев: Издательство Е. Я. Фёдорова, 1880. 392 с.
- Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Т. I. М., 1954. С. 111–157.
- Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1982. 142 с.
- Хамиджанова М. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей // Труды ИИАЭ АН Таджикской ССР. Т. 120. Сталинабад, 1960. С. 215–223.
- Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М.: Институт философии РАН, 2007. 213 с.
- Широкова З.А. Таджикский костюм конца XIX–XX вв. Душанбе: Дониш, 1993. 199 с.
- Rabin M. A Perspective on Psychology and Economics // European Economic Review. 2002. Vol. 46. Issue 4-5. P. 657–685.

М.Т. Жуманиёзова

ПОДХОДЫ К ВОПРОСУ О «ТАЙНЫХ ЗНАНИЯХ» В ТРАДИЦИОННОЙ МЕДИЦИНЕ В ЭТНОЛОГИИ УЗБЕКИСТАНА

В статье идет речь о проблемах этнологии в Узбекистане, об отношении и подходах к ним узбекских этнологов. После 1991 г. возникла необходимость пересмотра ряда теоретических вопросов. Среди них важное место занимает тема народной медицины, которая была одной из наиболее ограниченных областей исследования в советское время. В частности, вопрос о «тайном знании», являющемся неотъемлемой частью народной медицины, был полностью сведен на нет в силу его связи с религиозным мировоззрением. Несмотря на то, что Узбекистан обрел независимость в 1991 г., отношение узбекских этнологов к этому вопросу остается неизменным. Автор старается объяснить, почему этот вопрос остается до сих пор открытым и требует неотложного изучения.

До конца 1970-х годов прошлого века народная медицина рассматривалась как конечный результат накопления многовековых знаний, используемых для диагностики и лечения болезней и передаваемых из поколения в поколение. Но начиная с 1972 г. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) стала поощрять изучение народной медицины, определяя ее как натуральную, альтернативную или комплементарную. В 2008 г. в Пекине на заседании ВОЗ было заявлено, что две медицинские системы – традиционная и официальная западная, не являются взаимоисключающими и могут гармонично сочетаться друг с другом, используя лучшие достижения каждой системы и восполняя определенные слабости каждой из них (Огудин, 2021. С. 12). В результате стали появляться публикации, посвященные теоретическому осмыслению народной медицины как неотделимой части культурного наследия каждого народа. В «Стратегии в области народной медицины на 2014–2023 годы» ВОЗ отмечается, что потребность населения мира в народной медицине и комплементарной медицине, а также в народных целителях возрастает, и ее причины в большей степени связаны с историческим и культурным развитием (Юридический статус..., 2013. С. 25–29). Хотя стратегия ВОЗ и соответствующие законы ряда стран не признают «тайные знания», являющиеся частью народной медицины (тех, кто вредит людям, выполняя эту работу,

обвиняют в мошенничестве), такие знания продолжают жить как ее часть. В целях поддержания здоровья эти знания используются как тайно, так и открыто.

Изучение комплекса «тайных знаний» народной медицины, ритуалов, особых мест, обладающих целительной силой, и методов, применяющихся в этой области, как особого социального института впервые было начато в антропологии, этнографии и фольклористики Европы в XX веке. В этой связи заслуживают внимания исследования М. Дугласа, Дж. Фостера, Э.Э. Эванс-Причарда (Эванс-Причард, 1994).

В XXI веке стали исследовать использование «тайных знаний» народной медицины разных народов России. В этом направлении велись исследования Т.В. Пашковой, Г.С. Поповкиной (2016), Н. Е. Мазаловой (2019), Л. И. Никоновой (2024).

Вопрос об изучении «тайных знаний» в сфере народной медицины как социального института до сих пор остается открытым в этнологии Узбекистана. И этому способствует ряд обстоятельств. Необходимо выяснить причины, по которым этнологи не откликаются на эту тему. Прежде всего, от решения этого вопроса в этнологии (при том, что вопрос о «тайных знаниях» народной медицины напрямую связан с различными формами религии и суеверий) специалистов удерживает инерция влияния пропаганды атеизма на мировоззрение и политических угроз прошлого века. Во-вторых, узбекские этнологи работают в основном с представителями узбекского народа и этническими группами, проживающими в Узбекистане, отслеживая и изучая различные, связанные с ними, проблемы в сфере этнологии. Вопрос о «тайных знаниях» народной медицины для самих узбеков практически закрыт. Это сложный общественный институт, священный, закрытый, тайный. Научные исследования его имеют для местных ученых ряд трудностей, что связано с социальными отношениями. Третьей причиной отсутствия исследований является природа «тайных знаний» (использование сверхъестественных методов или магии для исцеления людей или причинения им вреда). В-четвертых, разглашение запретных «тайных знаний» народной медицины может вызвать неожиданные социально-политические, экономические, религиозные затруднения и недоразумения. Все это происходит на фоне существования общественной потребности в «тайных знаниях», и социальный заказ на них весом и актуален. Развитие современной медицины также является причиной ухода от этого вопроса или, наоборот, служит причиной того, что в некоторых вопросах официальная медицина не может сравниться с народной медициной.

Изучая исследования узбекских этнологов, можно выделить два разных подхода к теме. Представители первой группы подходят к «тайным знаниям» народной медицины с точки зрения атеизма. Их работы написаны по образцу произведений таких ученых, как Т.А. Жданко, О.А. Сухарева, М.С. Андреев, Г.П. Снесарев (1973), К.Л. Задыхина (1951), Ю.В. Кнорозов (1949), К.А. Иностранцев (1911), Ю.В. Раппопорт, А.В. Токарев, В.Н. Ягодин, Н.П. Лобачева, В.Н. Басилов, С.М. Демидов. Это одни из первых исследователей узбекской этнографии, которые работали в составе Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР. Их исследования проводились в определенный период на фоне антирелигиозной направленности деятельности государственных структур Советского Союза. Однако уже в их работах использование «тайных знаний» в народной медицине анализировалось как обряд или традиционный ритуал, связанный с одеждой, жилищем, похоронами и свадебными церемониями. Причем все связанное с магией считалось «пережитками» или «реликтами» прошлого. Они воздерживались от признания «тайных знаний» народной медицины народным опытом, признания того, что в этих знаниях заложены важные методы лечения, а среди целителей есть люди, одарённые особыми способностями.

С 1930-х по 1990-е годы этнологи были носителями атеизма и непосредственными участниками атеистической кампании. Вот о чем пишет Г.П. Снесарев об этнографах того времени. «Изучая социалистические преобразования, они склонны преуменьшать значение религиозных пережитков в современности, попросту замалчивают их. Однако этнографы должны не просто описывать действительное положение дел, они должны выяснять причины живучести пережитков, а для этого нужно изучать не столько обряды, сколько сознание, внутренний мир, как верующего, так и отходящего от веры человека» (цит по: Алымов, 2013. С. 76).

Острая борьба официальной религии с параллельными верованиями перевела этнографов в лагерь «безбожников». Следует сказать, что все обряды и традиции, связанные с вопросом «тайных знаний» народной медицины, были квалифицированы как «пережитки» или «реликтовые знания». Поэтому в этнологических исследованиях академика К. Шониёзова и профессора И. Джаббарова мы видим полное отрицание «тайных знаний» в народной медицине. Большинство этнологов старались не затрагивать данную тему в своих исследованиях, избегая ее. К тому же было сложно вести полевые исследования по этому вопросу и собирать информацию. С.С. Алымов пересказывает

слова Г.П. Снесарева: «В наше время любой верующий человек достаточно развит в общественно-политическом отношении, чтобы понимать, что его убеждения не соответствуют окружающей действительности. Поэтому он старается замкнуться и не допускать постороннего в круг своих религиозных убеждений. Отсюда большая трудность в подходе к данной категории людей по интересующим нас вопросам» (Алымов, 2013. С. 73). Действительно, после 1930-х годов. узбекское население не выражало открыто своих религиозных взглядов, они становились все более закрытыми. Этнографы, являющиеся представителями этого народа, как правило, воздерживались от исследований подобных тем. Отрицание традиционных знаний было вызвано не только вопросом религиозно-политической пропаганды, но и развитием официальной медицины.

В этот период указанной темой занималось больше узбекских фольклористов, чем этнологов. В своих работах фольклористы смогли разрабатывать эту тематику как сказочную, чудесную. Но в народе это иносказание воспринималось, как трава под снегом.

После 1990-х годов политические изменения изменили подходы ко многим темам в этнологии. Многие узбекские этнологи отказались от методов отрицания и замалчивания данного вопроса и в своих работах стали применять к нему методы этнографического описания. Хотя труды отечественных и внешних ученых, проводивших исследования позднее, во многом связаны с областью «тайных знаний» народной медицины, они применяют в этом вопросе метод описания. См., например, работы исследователей святых мест (З. Абидова), традиционной одежды (Ш. Нуруллаева), пищи (С. Маткаримова) и свадебных обрядов (Н. Маткаримова). Даже У. Абдалов, изучавший традиции «авестийского» периода, затронул традиционные знания, дав им этнографическую характеристику. Хотя «тайные знания» народной медицины не являются непосредственной темой их работы, но они составляют их важную часть.

Медики проявили значительно больший интерес к этой области народной медицины. Они признали, что народная медицина и ее методы в некоторых вопросах могут конкурировать с современной медициной, которая для профилактики и лечения заболеваний использует лабораторную диагностику, наборы разнообразных препаратов и практическую хирургию (Огудин, 2021. С. 14). Однако большинство народных целителей, особенно практикующих религиозно-мистические методы, не стремятся к официальной регистрации, предпочитая действовать традиционным образом.

Следует сказать, что некоторые неврологи, такие как М. Гойипов, испытали себя в области «тайных знаний». Этот медик даже собрал более 400 табибов (народных целителей, владеющих «тайными знаниями») из Хорезмской области и провел с ними экспериментальные сессии. Он пришел к выводу, что средства и источники исцеления не могут быть описаны или доказаны.

С 2000–2005 годов европейские ученые также заинтересовались религиозными лечебными центрами, существующими в Хорезмской области. Так, антрополог Денис Кандиёти особое внимание уделяет методам магического лечения на фоне движения узбекских женщин, связанного с культурой паломничества. В 2002 году Кристина Кел-Бодроги из Австрии провела исследование в святыне Юсуфа Хамадони и Гечирмас-бува, наблюдая за обрядами культа святых, шаманизма и деятельностью прорицателей в ходе лечения болезней (Kehl-Bodrogi, 2005. С. 1–31). Они сосредоточили внимание на таких темах, как «сглаз», святыни и целители, лечение психических заболеваний. Однако в своих исследованиях они подходят к данной теме не с этнографической, а с политической точки зрения. Многие исследователи в разные годы высказывали резкое мнение об отходе населения, особенно молодежи, от религии. Например, Г.П. Снесарев писал в одном из своих отчетов: «Молодежь равнодушна к вопросам религии, так как не знает арабского языка и Корана <...> Фактор времени играет большую роль, так как число знающих арабский уменьшается, и растет молодежь, чуждая всему этому» (Снесарев, 1976. С. 19). С. Абашин отметил парадоксальность того, что «последние сто лет исследователи подчеркивают, что молодежь Средней Азии нерелигиозна, а старики благочестивы» (Абашин, 1997. С. 24). Г. Тазмини пишет, что, агрессивная антирелигиозная политика Советского Союза и семьдесят лет атеистического образования привели к широкой секуляризации здесь мусульман. Но пусть и среди незначительного меньшинства «ислам сумел сохранить свой дух и образ жизни верующих» (Tazmini, 2001. С. 65). Ш. Акинер, занимавшаяся вопросами религиозного лечения, отмечает, что современные его формы отличаются от прежних и потеряли былое значение (Akiner, 2002. С. 74).

Хочу привести следующую цитату из неопубликованного текста доклада Глеба Павловича Снесарева, которые анализируются в статье С. Алымова (2013), посвященной этому известному исследователю. На мой взгляд, эти слова вполне можно отнести и к сегодняшним дням. «Деятельность СВБ (Союз воинствующих безбожников – МД) в районе полностью свёрнута. Верующие активно обсуждают последние

церковные события (“как только священство взялось за дело, сразу на фронтах начались наши победы”), сотрудники музея, действующего в бывшей мечети, ждут нового перепрофилирования своего здания, а агитаторы не знают, как реагировать на утверждения, что “руководители партии вернулись к вере в бога”. Монахини закрытых монастырей “повыташили из сундуков” монашеское облачение, повсеместно распространены гадания, “письма с неба”, а в деревнях одного из районов в 1942 г. было замечено массовое увлечение спиритизмом, причем основным персонажем, к которому обращались жители, был “дух Пушкина”» (Алымов, 2013. С. 74).

Конечно, речь здесь идет не о Средней Азии. Однако отчеты по всем регионам были примерно одинаковы. Первая мысль Г.П. Снесарева меня заинтересовала. Конечно, проблема времени, кажется, повлияла на молодежь, и это верно, учитывая, что Коран и арабская письменность являются основным средством распространения ислама. Поэтому молодежи было запрещено изучать их в течение многих лет. Однако после 1991 г., то есть после признания независимости всех бывших республик, в течение 10 лет половина простого населения вновь стало религиозным и вернулось к благочестию. В это число не вошли только те, кто находился под сильным влиянием прежней политической системы. В основном это работники госструктур. Больше половины из них (до 55%) относятся к религии амбивалентно, а 45% занимает позицию твердого атеизма.

События, упомянутые Г.П. Снесаревым во втором случае, повторились и в конце XX в. Свобода в области религии привела к открытию мечетей, изъятию из сундуков и потайных мест традиционных медицинских книг. Гадатели, знахари, прорицатели, экстрасенсы и прочие представители народной медицины, которая, казалось бы, была полностью ликвидирована, выросло, появились, как грибы после дождя и возобновили свою деятельность. Крупнейшие исторические памятники стали местами общественного паломничества. Среди них такие известные историко-культурные объекты Узбекистана – мавзолей Султана Увайса (Увайс ибн Амир аль-Карани) в Каркалпакстане, комплекс Пахлавон Махмуд (Хива, Хорезм), кадамжой Юсуфа Хамадани (Самарканд) стали местами паломничества, которые стали массово проводиться простыми людьми.

Оказалось, что «пережитки», с которыми долгие годы боролись, не забыты, не стерты из памяти народа. Народ сохранил в сердце эти традиционные обряды. В настоящее время Коран – главная книга ислама, печатается миллионными тиражами и занимает почетное место

на книжных полках. В силу невозможности управлять стихийными массовыми ритуалами в условиях наплыва людей, правительство Узбекистана по согласованию с религиозными структурами с 2005 по 2020 годы запретило проведение паломничеств к этим известным святыням.

Сегодня в Узбекистане разрешено лечение народными средствами, а традиционная медицина имеет свои организации. Подобным образом работает и суфийская медицина. Как и сто лет назад используются различные методы, такие как изгнание демонов и лечение при помощи священных мантр. Больные едут за исцелением к святым местам открыто. В прошлом веке многие этнографы и медики объясняли причины лечения методами народной медицины медицинской безграмотностью населения, экономической беспомощностью и большим количеством «пережитков», а также невозможностью проведения в жизнь принципов ислама. Но и сегодня в Узбекистане, когда все население грамотно, условия жизни людей стали в десятки раз лучше прежних, а медицинские услуги, как и в советское время, предоставляются бесплатно, люди прибегают к народной медицине.

Сегодня Интернет дошел до самых отдаленных мест, и благодаря этому можно получить любую информацию, не выходя из дома. Однако население по-прежнему прибегает к испытанным старым методам. А народная медицина и ее «тайные знания» пропагандируются в Интернете наряду с пропагандой ислама.

Мы проводили в Хорезмской области Узбекистана анкетирование и интервью людей, практикующих «тайные знания», а также пациентов в больницах и жителей разных селений. При письменной фиксации до сих пор встречается ряд трудностей, так как люди опасаются и даже отказываются заполнять этнографические анкеты. Однако метод устных интервью позволяет полностью раскрыть тему. В ходе проведения интервью среди посетителей народных целителей мы встречали как весьма богатых и образованных людей, бизнесменов, докторов наук, представителей различных профессий и их домочадцев, так и не столь состоятельных пациентов, хотя ценник услуг народного лекаря очень высок. Например, курс лечения из четырех целебных трав может стоить около 1300 долларов США. Люди рассказывают, что обращаются к услугам народной медицины при лечении и оздоровлении. Как говорят опрошенные нами целители, этот дар получен ими во сне, как было и сто лет назад.

Я хотела бы подчеркнуть, что лечебные приемы и ритуалы, которые этнографы считали «устаревшими» или «забытыми» «пережитка-

ми» прошлого, в современных условиях доведены до высокого уровня, они адаптированы к современности. К ним приспособили даже положения ислама. Результаты наших исследований еще полностью не проанализированы, однако я уверена, что полный анализ результатов позволит поставить перед этнографами новые вопросы об этнопсихологии народа и его религиозных воззрениях. Это серьезный вопрос, связанный с этнопсихологией, этноисторией, религиозным мировоззрением и семейными отношениями людей и развитием общества. В силу этого этнологи Узбекистана относятся к нему с большой осторожностью и стараются его не затрагивать.

Библиография

- Абашин С.Н. Социальные взаимоотношения в современном узбекском кишлаке: По материалам Ферганской долины. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 1997. 24 с.
- Альмов С.С. Г.П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» // ЭО. № 6, 2013: 69–88.
- Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 286 с
- Задыхина К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. М., 1951. С. 157–179.
- Иностранцев К.А. О домусульманской культуре Хивинского оазиса // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. 1911. №2. С. 284–318.
- Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-Наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // СЭ. 1949, № 2. С. 86–97.
- Мазалова Н.Е. Народно-медицинское «тайное знание»: семантика, статус, функции (конец XIX – начало XXI вв.) / Автореферат дис. ... докт. ист. наук. М., 2019. 30 с.
- Никонова Л.И. Этномедицина финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья в системе их жизнеобеспечения: Историко-этнографическое исследование / Автореферат дис. ... докт. ист. наук. М., 2024. 38 с.
- Огудин В.Л. Народная медицина Средней Азии и Казахстана. М.: ИД Ганга, 2021. 472 с.
- Пашкова Т.В. Народная медицина карелов XIX – начала XXI века: опыт комплексного исследования / Автореферат дис. ... докт. ист. наук. М., 2018. 47 с.
- Поповкина Г.С. Знахарство восточных славян юга Дальнего Востока России / Автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. М., 2006. 30 с.
- Сафаров М.А., Сеитов Э.М. «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева // Minbar. Islamic Studies. 2020; 13. № 2. С. 330–348.
- Снесарев Г.П. Под небом Хорезма (Этнографические очерки). М.: Мысль, 1973. 160 с.
- Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1994. С. 30–43.
- Юридический статус народной медицины и комплементарной / альтернативной медицины: обзор положения в мире. Женева, ВОЗ, 2001 (код документа: WHO/EDM/TRM/2001.2). [F]*, [S]* // Стратегия ВОЗ в области народной медицины. 2014–2023. Гонконг: Всемирная организация здравоохранения, 2013 г. С. 25–29.
- Akiner Sh. Islam in Post-Soviet Central Asia: Contested Territory // Zentralasien und Islam [Central Asia and Islam] / Hrsg. A. Strasser, S. Haas, G. Mangott, V. Heuberger. Ham-bourg: Deutsches Orient Institut, 2002. Bd. 63. S. 73–102.
- Foster G.M. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior // Current Anthropology.

1972. Vol. 13. Is. 2, Apr. P. 165–202.
- Douglas M. Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London: Barrie & Rockliff; The Cresset Press, 1970. 232 p.
- Kehl-Bodgori K. Religiöse Heilung und Heiler in Choresm, Usbekistan // Max Planck Institute for social anthropology. Working paper 73. Halle / Saale. 2005. 30 p.
- Tazmini G. The Islamic revival in Central Asia: a potent force or a misconception? // Central Asian Survey. 2001. 20. № 1. P. 63–83.

CULTURE OF THE PEOPLES OF CENTRAL ASIA

History and Modernity

For citation: Culture of the Peoples of Central Asia: History and Modernity / Eds. N.A. Dubova (editor-in-chief), L.R. Dodykhudoeva, R.G. Muradov / N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences. Moscow: Staryj Sad, 2025 - 392 p.

ISBN 978-5-89930-180-3

DOI 10/33876-978-5-89930-180-3-1-392

This publication is a collection of articles based on the reports presented of section No. 18 "Ethnography / Ethnology of the population of Modern Central Asia", which was held at the 15th Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia (2023, St. Petersburg) and the International Conference "Traditional Culture of the Peoples of Central Asia: History and Modernity", held at The Center for Oriental Literature of the Russian State Library (November 17, 2023, Moscow). The book includes reports on various aspects of culture, ethnology and anthropology of modern peoples inhabiting the territory of Central Asia, as well as historiography of ethnographic research. Attention is also paid to the volumes of the fundamental series of the IEA RAS "Peoples and Cultures" dedicated to Kazakhs, Tajiks, Turkmens and Uzbeks. The collection also publishes reports from those colleagues who, for objective reasons, could not come to Moscow and make their reports online. The articles are presented by leading scientists from various scientific centers and museums in Russia, Kazakhstan, Tajikistan, Turkmenistan, the USA, Uzbekistan and South Ossetia.

ABSTRACTS

Ashurmadvova, Tutiniso K. History of the M.S. Andreev Ethnographic Museum of the National Academy of Sciences of Tajikistan

In 1921, the Commission for the Study of the National Composition of Russia (since 1922 the USSR) was formed. Thus, the first Soviet expeditions to the territory of Turkestan began. As a result, a lot of scientific ethnographic materials and exhibits were collected, which were subsequently used in museum exhibitions and scientific works by members of the expedition and exhibitions. By decision of the Government of the Republic of Tajikistan (No112 dated april 4, 1979) Mikhail S. Andreev Museum of Ethnography was establishes. It has contributed to the collection, preservation and education of the cultural heritage of Tajiks for 40 years.

Ayubov, Abdusalam. Ancestors of the Modern Tajik Population of the Foothills and Mountain Villages of the Turkestan Ridge

The article is devoted to the history of the settlement of the ancestors of modern foothill and mountain villages of the Turkestan ridge. The study based on ethnographical, linguistic and toponymic materials showed that this area was inhabited mainly by Tajiks. They were descendants of the Sogdian population of the mountainous Ustrushana. With the formation of the Tajik nationality, the Sogdians, the inhabitants of the foothill and mountain villages of the Turkestan Range, eventually switched to the Tajik language. Based on this, it should be noted that the modern population of the area we are interested in are direct descendants of Tajiks.

Boboev, Makhmud. The Image of Woman in the Sculpture of Tajikistan in the 20th early 21st Centuries

For almost a century, the image of a Tajik woman was one of the main subject in the sculpture of Tajikistan in the 20th – early 21st centuries. Her image was mainly associated with a female worker, a worker in the cotton fields, and a mother in the family. Less often, sculptors tried to reproduce their creative activity and hobbies. Portraits of intellectuals, actresses and athletes appeared. Often, a woman became an abstract symbol of beauty, inspired by the images of classical Tajik poetry.

Boymurodova, Zulola K. The Works of Outstanding Russian Artists in the Collections of the National Museum and their Importance for the Development of Fine Arts in Tajikistan

The article presents the history of the formation of the collection of fine art of the National museum of Tajikistan during the 30s - 40s of the 20th century. Our analysis of the materials showed that in the early Soviet years in Tajikistan, along with the new Tajik intelligentsia, mainly Russian activists of science and culture figures who came from the central cities of the Union for permanent residence or to provide methodological assistance in organizing and holding exhibitions in the museum worked.

Demidov, Sergej M. How Sufi Zikr Became a Folk Dance

The article presents the history of the transformation of one of the types of medieval Sufi zikr into a popular Turkmen folk dance *kyusht depmek*. The author looks into the origin of Sufi cults in the region of Western Turkmenistan, when zikr, which was held in a house or shrine, entered the life of this cattle-breeding population. The author analyses the reasons for the evolution of the religious zikr into a form of entertainment, and traces the timeline this process.

Dodkhudoeva, Larisa N. Boborakhim Saidov – a Master of the Glimmering Alocha from Karatag

The article contains previously unknown information about the master of the national fabric alocha Boborakhim Saidov from the Tajik city Karatag. The information provided by the artisan's son concerns the life of his father, whose professional activity began during the heyday of the craft at the turn of the 19th–20th centuries and ended due to textile crisis in the mid-1930s.

Dodkhudoeva, Larisa N. and Tuychieva, Surayo N. The Transformation of the Gender Order in Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous Region) of Tajikistan (Archival Photo-Documents of the 20th Century)

In the Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous region) of the Republic of Tajikistan, various political and social models replaced each other throughout the 20th century. In accordance with this, there was a transformation of the gender order, which was supported by various ideologies, cults, and religion. In the first quarter of the century, the “cultural anonymity” of

the woman of traditional society was replaced by her social activity. In the post-Soviet period, a new type of professional and creative self-realization of women is observed in Tajikistan.

Dodykhudoeva, Leyli R. Archives and their Data in the Study of Unwritten Languages and the Cultures they Represent: Children within the Family and Methods of their Socialization

This article describes how the compilation of archives contributes to the preservation and organization of linguacultural materials, providing access to data within the framework of a different chronology. We also demonstrate the importance of archival databanks associated with fieldwork concerning the documentation of endangered languages. We provide a linguacultural analysis of the role of the data collected by Alexander A. Semenov and Mikhail S. Andreev in modern Pamir studies, from ethnolinguistic, lexical-semantic and cognitive perspectives. Additionally, in terms of prosopography, we examine a fragment of the historical background and professional activities of these scholars who formed a “collective portrait” of certain Iranian-speaking minority peoples and groups. We specifically consider the discourse in Pamir languages and in the Tajik dialects of south-eastern Tajikistan concerning the place of children in the family and in ceremonies associated with celebration of the Navruz holiday, fertility-stimulating rites and apotropaic rituals.

Dodykhudoeva, Leyli R. Calendar Dates and their Traditional Verification in the Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous Region): an Ethnolinguistic Analysis

The author considers the ethnolinguistic analysis of means to determine calendar dates of the Iranian-speaking peoples of Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous region) of Tajikistan and adjacent territories. We present dates and change of seasons according to the solar calendar (Tajik *isobi šamsi*) and the traditional calendar “the sun in man” (Tajik *hisobi mard*). We also consider special markers of the position of the sun on the mountainous terrain (mountain peaks, rocks, stones) and the sun’s rays inside the traditional Pamir house.

Dubova, Nadezhda A. Volumes “Turkmens” and “Tajiks”

The article provides brief information about the materials included in the volumes “Turkmens” and “Tajiks” of the series “Peoples and Cultures”, prepared jointly by Turkmen, Russian and Tajik specialists from various institutions, which are listed in the text. The sections that were published in a detailed form and those that could not be included in the publication for objective reasons are highlighted. It is emphasized that the illustrations, being an important part of the books, in both volumes were selected in such a way as to give an idea of the dynamics of the ethno-cultural image of the people.

Dubova, Nadezhda A., Nikiforov, Michail G., Kadyrbekova, Tolkunai K., Antonova, Natalia A. and Staferova, Maria K. Astronomical Knowledge and Related Traditions of the Agricultural and Pastoral Population of Central Asia According to Ethnographic Data

The article describes the work carried out in Tajikistan, Kyrgyzstan, partly in Uzbekistan and Turkmenistan in order to identify the degree of preservation of relict knowledge of the population about stars, constellations and asterisms, about their use by modern residents to determine the start and end dates of certain holidays and agricultural work. Information obtained in the field in 2019-2024 is provided for a number of regions. The issues of rituals included in traditional holidays are discussed, as well as the results of a large-scale study of time counting on the human body (*hisobi mard*) conducted for the first time in recent decades on the territory of the Amur region and Darvaz. The developed method of mathematical estimation of the degree of reliability of the obtained ethnographic data is presented.

Isamitdinov, Jorabek B. **On the Classification of Tajik Folk Crafts**

The article describes the crafts of the Tajiks based on materials from diverse sources and scientific literature. There are several classifications of crafts based on different principles. The ancient classification of handicrafts, traditional, archaeological and historical classifications, classification of handicrafts according to the used raw materials, as well as the modern classification are highlighted. The classification is revealed using the example of woodworking crafts.

Jumaniyozova, Mamlakat T. **Approaches to the Question about “Secret Knowledge” of Folk Medicine in Ethnology of Uzbekistan**

The article deals with the problems of ethnology in Uzbekistan, the attitude and approaches of Uzbek ethnologists to them. After 1991, it became necessary to revise a number of theoretical issues in ethnology. The topic of folk medicine which was one of the more limited areas of study during the Soviet times was among them. In particular, the question of “secret knowledge”, which is an integral part of traditional medicine, has been completely negated due to its connection with religious worldview. Despite the fact that Uzbekistan gained independence in 1991, the attitude of Uzbek ethnologists towards this issue remains unchanged. The author tries to explain why this issue remains open and requires urgent study.

Kerans, David. **Problems of Peasant Agrotechnical Culture: An Examination of Black-Earth Russia**

The article investigates economic, geographical, and cultural features that constrained the development of agronomic acumen among peasants in Russia's black-earth zone, and traces the consequent underperformance of peasant agriculture from the 19th century to mass collectivization in 1929.

Madaminjanova, Zukhra M. **Contribution of Ikromiddin Mukhiddinov to the Evolution of the Soviet Tajik Ethnographic School**

Ikromiddin M. Mukhiddinov collected, described and documented the corpus of rituals and customs of the farmers of the mountainous regions, which indicate ethnogenetic ties with the population of other regions. He also identified some agrarian cults, such as cult of Boboi Dekkhon (Grandfather-Farmer), the cult of the bull as well as the cult of water. He was interested in a wide range of topics, such as family and family relations, housing and urbanization, as well as processes

of mutual influence of different cultures. He introduced into scientific circulation extensive ethnographic material on traditional folk beliefs and rituals, and gave a classification of the mountainous folk dwelling of Tajiks. According to Ikromiddin M. Mukhiddinov, even during the Soviet period, survivable beliefs and rituals were firmly preserved in the national life of the Tajiks, not only in Gorno-Badakhshan Autonomous Region (Mountainous Badakhshan Autonomous region), but throughout Central Asia. The process of Sovietization did not complete the final eradication of ancient life practices.

Missonova, Liudmila I. Fundamental Encyclopedic Series “Narody i Culture” / “Peoples and Cultures”: the Peoples of Central Asia

The academic multi-volume series “Peoples and Cultures” covers most of the peoples living on the territory of the CIS countries. Collective monographs are a comprehensive research description of the ethnic culture of peoples in its historical and modern forms. Information about the habitat, the ethno-political history of peoples, the dynamics of population, the development of economic activity, socio-normative and professional culture, and other vital customs and rituals are designed to expand humanitarian knowledge about peoples and promote a tolerant perception of interethnic relations. The detailed conceptual description of the role of state institutions, traditions and ethnic self-determination in different time periods reveals the identity (at the same time diversity) and historical unity of the peoples of Eurasia within the framework of both common statehood and sovereign states, including in the system of the Commonwealth of Independent States.

Mogunova, Marina V. Ethnic Environments in the North Kazakhstan Region of the Republic of Kazakhstan

The article touches upon the problem of the ethnic environment. The author considers approaches to the category of “ethnic environment” in Soviet/Russian and foreign ethnology, and identifies the types of ethnic environment based on the North Kazakhstan material.

Muradov, Ruslan G. The Hypertrophied Cenotaph in Folk Islam

The article examines an unexplored component of the religious mosaic of folk Islam – large-sized “sarcophagi” of modern mausoleums of Central Asia and legendary images of their eponyms. Morphologically, they correspond to the stereotype of burial structures of Muslim necropolises, but are distinguished by greatly exaggerated sizes, especially in length. Among them are the mazar of St. Daniel in Samarkand, Shamun-Nabi in Khorezm, Uvays-i Karani in Tajikistan, Zül-p-baba in ancient Merv, Malik-Ajar and Muhammad ibn al-Hanafiya in the Akhal velayat of Turkmenistan, etc. The probable motives for constructing the sacred space of shrines with the help of hypertrophied cenotaphs, the features of their genesis, connection with Sufism and their current state are noted.

Naumova, Olga B. Volume “The Kazakhs”: the Formation of Visual Content

The illustrations of the volume “The Kazakhs” that was published in the “Peoples and Cultures” fundamental series thematically visualizes and complements the

narrative line of the volume giving a picture of the past and present Kazakh culture to the readers. An impressive volume of photographic documents and exhibits kept by the museums, archives and scientific institutions in Russia as well as in Kazakhstan made it possible to demonstrate numerous facets of traditional Kazakh culture and its transformations during the Soviet times. The life of the modern Kazakhstan as well as the modern Kazakh ethnography are represented in the form of photographs attributed to the authors of the relevant sections. These photographs were taken by them during expeditionary visits to Kazakhstan and to the Kazakh Diasporas. The visual appearance of the volume was realized thanks to the close interaction of Russian and Kazakh scientific teams who worked on the publication of this fundamental work.

Parastaeva, Irma I. **Fortune-Telling on the Sheep Shoulder (*uæna færsyn*)**

Fortune telling is, perhaps, an ethnographic attribute that is inherent in almost every people, every tribe. Ossetians are no exception in this regard. Since antiquity, fortune telling on a sheep shoulder has been considered a traditional method of fortune-telling among Ossetians. They resorted to this method of fortune telling during ritual feasts. The custom of fortune telling on the shoulder blades of animals goes back centuries and, above all is associated with the cult of domestic animals, which originated in various societies under the influence of a certain economic structure.

Saidova, Bibirajab Kh. **Rituals and Customs Related to Tajik Folk Clothing, its Functionality and Gender Differences**

The article examines the ethnocultural value of Tajik folk clothing. It consists, first of all, in the magical functions of individual elements, the designation of gender, social status, and professional activity of its owner. The religious regulation of the costume complex was important, according to which it is possible to determine an individual's belonging to a particular denomination and his position in the official hierarchy. The Tajik folk costume reflects the people's ideas about beauty and aesthetic ideals.

Sitnyansky, Georgij Yu. **The Custom of *Baad* in Afghanistan: Does it Threaten Central Asia and Russia?**

The author touches upon a topical issue – the danger of an influx of migrants from Central Asia to Russia and the danger of Islamization of the country. This thesis is justified by the fact that in the Central Asian region (mainly in Tajikistan), the process of replacing the local population leaving Russia with migrants from Afghanistan is taking place. The problem is raised of the possibility of introducing customs typical of Afghanistan in Tajikistan, in particular, such a relic custom of the distant past as *baad*. According to this custom, in the case of blood feud, the council of elders of the clan can decide on “compensation”, i.e. give one of the girls of the murderer's family to the family of the victim. Or if the bride was not a virgin before the wedding, then the husband has right to receive the virgin sister of his bride as a wife as “compensation”. The article notes the author's concern about these facts against the background of the growing problems in the world related to radical Islam.

Sopiev, Allanazar O. **Design of a Wedding Procession of Turkmen: Traditions and the Present**

The article describes a set of Turkmen applied arts intended to decorate a camel participating in a wedding procession. This is a traditional palanquin – *kejebe*, a woven cape around the neck – *due bashlyk*, paired decorations for the sides – *due halyk*, *asmalyk*, decoration on the croup – *ylzlyk*, halter – *ovsar*. An attempt was made to classify the products, clarify the semantics and identify the system in folk ornamentation, clarify the local origin of some items, and the technology of their manufacture. The article examines the Turkmen tradition of wedding caravan design and its transformation from the end of the 19th century to the beginning of the 21st century.

НАШИ АВТОРЫ / OUR AUTHORS

Антонова Наталья Андреевна – аспирантка Исторического факультета Московского государственного института им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия
nantonova496@yandex.ru

Antonova, Nataliya A. – PhD student of the Historical Faculty in Mikhail V. Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Ашурмадова Тутинисо Курбомадовна – заведующая музеем этнографии, Института истории НАНТ, Душанбе, Таджикистан
niso.111980@mail.ru

Ashurmadova Tutiniso K. – Head of the M.S. Andreev Museum of Ethnography at A. Donish Institute of History, Archaeology and Ethnography of National Academy of Sciences of Tajikistan. Dushanbe, Tajikistan

Аюбов Абдусалом Рауфович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории Худжандского государственного университета имени академика Бободжона Гафурова, г. Худжанд, Таджикистан
abdusalom-1@mail.ru

Ayubov, Abdusalom R. – Prof. in History, Head of the Department of General History in Bobojon Gafurov Khujand State University. Khujand, Tajikistan

Бобоев Махмуд – кандидат исторических наук, скульптор, старший преподаватель Таджикского государственного художественного колледжа им. М.Р. Олимова, г. Душанбе, Таджикистан
lorasdodo@rambler.ru

Boboev, Makhmud – Dr. in History, Sculptor, senior lecturer at M.R. Alimov Tajik State Art College. Dushanbe, Tajikistan

Боймуродова Зулола Кахоровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра искусствознания Национальной Академии наук Таджикистана, г. Душанбе, Таджикистан
lorasdodo@rambler.ru

Boymurodova Zulola K. – Dr. in History, Senior Researcher at the Center of Art History in the National Academy of Sciences of Tajikistan. Dushanbe, Tajikistan

Демидов Сергей Михайлович – независимый исследователь, этнограф, специалист по традиционной культуре и верованиям туркмен, станица Батуринская Брюховецкого района Краснодарского края, Россия
cultural_values@rambler.ru

Demidov, Sergei M. – independent researcher, ethnographer, specialist in Turkmen traditional culture and believes. Baturinskaya village, Bryukhovetskii district, Krasnodar region, Russia

Додхудоева Лариса Назаровна – доктор исторических наук, кандидат искусствоведения, профессор, заведующая отделом этнологии и исторической антропологии ИИАЭ НАНТ, г. Душанбе, Таджикистан
lorasdodo@rambler.ru

Dodkhudoeva, Larisa N. – Prof. in History, Dr. in art studies, Head of the Department for Ethnology and Historical Anthropology in A. Donish Institute of History, Archaeology and Ethnography of NAST. Dushanbe, Tajikistan

Додыхудоева Лейли Рахимовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Сектора иранских языков Института языкознания РАН, г. Москва, Россия

leiladod@yahoo.com

Dodykhudoeva, Leili R. – Dr. in Phylology, Senior Researcher, Department for Iranian languages in the Institute of Linguistics. Moscow Russia

Дубова Надежда Анатольевна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, заведующая Центром антропоэкологии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г.Москва, Россия

dubova_n@mail.ru

Dubova, Nadezhda A. – Prof. in History, chief researcher, Head of the Human ecology Center in N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, the RAS. Moscow, Russia

Жуманиёзова Мамлакат Тожиевна – кандидат исторических наук, доцент Гуманитарно-экономического факультета Ургенчского государственного университета, г. Ургенч, Узбекистан

ms.mamlakat70@mail.ru

Zhumaniyozova, Mamlakat T. – Dr. in History, Associated professor at the Faculty of Humanities and Economics in the Urgench State University, Urgench, Uzbekistan

Исамитдинов Жорабек Бобобекович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории таджикского народа Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова, г. Худжанд, Таджикистан

isomatdinov1961@mail.ru

Isamitdinov, Zhorabek B. – Dr. in History, Associated Professor of the Department of History of the Tajik People, Academician B. Gafurov Khujand State University. Khujand, Tajikistan

Кадырбекова Толкунай Кадырбековна – младший научный сотрудник Центра антропоэкологии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г.Москва, Россия

tolgonaitime0101@gmail.com

Kadyrbekova, Tolkunai K. – Junior researcher at the Human ecology Center in N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, RAS. Moscow, Russia

Керанс Дэвид – независимый исследователь, г. Баку, Азербайджан.

dkerans2@gmail.com

Kerans, David – Dr. in History, Independent researcher. Baku, Azerbaijan

Мадамиджанова Зухра Мадамиджановна – кандидат исторических наук, главный научный сотрудник Отдела этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ, г. Душанбе, Таджикистан

zmadamin@mail.ru

Madaminjanova, Zuhra M. – Dr. in History, Chief researcher at the Department of Ethnology and Anthropology in A. Donish Institute of History, Archeology and Ethnography, the NAST. Dushanbe, Tajikistan

Миссонова Людмила Ивановна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г.Москва, Россия
missmila@iea.ras.ru

Missonova, Lyudmila I. – Dr. in History, Leading researcher at the Department of the North and Siberia in N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, the RAS. Moscow, Russia

Могунова Марина Викторовна – старший преподаватель кафедры «История Казахстана и социально-гуманитарные дисциплины» некоммерческого акционерного общества «Северо-Казахстанский университет имени Манаша Козыбаева», г. Петропавловск, Республика Казахстан
m_mogunova@mail.ru

Mogunova, Marina V. – Senior lecturer at the Department “History of Kazakhstan and Socio-humanitarian Disciplines” of the non-profit joint-stock Company “Manash Kozybayev North Kazakhstan University”. Petropavlovsk, Republic of Kazakhstan

Муратов Руслан Гельдыевич – главный редактор журнала «Вестник Международного института центральноазиатских исследований», г. Самарканд, Узбекистан
turkmenica@yandex.ru

Muradov, Ruslan G. – Editor-in-Chief of the *Bulletin of the International Institute of Central Asian Studies*. Samarkand, Uzbekistan

Наумова Ольга Борисовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва, Россия
olganaumova@mail.ru

Naumova, Olga B. – Dr. in History, Senior researcher at the Center for Asian and Pacific Studies in N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, the RAS. Moscow, Russia

Никифоров Михаил Геннадьевич – кандидат физико-математических наук, доцент, Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Россия
followup@mail.ru

Nikiforov, Michail G. – Dr. in Physics-mathematical sciences, Associated professor in the Moscow State Linguistic University. Moscow, Russia

Парастаева Ирма Иналовна – научный сотрудник отдела этнологии Юго-Осетинского научно-исследовательского института им. З.Н. Ванеева, г. Цхинвал, Республика Южная Осетия (Алания)
irma-par@mail.ru

Parastaeva, Irma I. – Researcher at the Department of Ethnology in Z.N. Vaneev

South Ossetian Scientific Research Institute. Tskhinval, Republic of South Ossetia (Alania)

Саидова Бибираджаб Хайдаровна – кандидат исторических наук, заведующая кафедрой искусствоведения Государственного института изобразительного искусства и дизайна Таджикистана, г. Душанбе, Таджикистан
design_2013@list.ru

Saidova, Bibirajab Kh. – Dr. in History, Head of the Department of Art History in the State Institute of Fine Arts and Design of Tajikistan. Dushanbe, Tajikistan

Ситнянский Георгий Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра Азиатских и Тихоокеанских исследований ИЭА РАН. г. Москва, Россия
sitnyan@mail.ru

Sitnyansky, Georgy Yu. – Dr. in History, Senior Researcher at the Center for Asian and Pacific Studies in N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, the RAS. Moscow, Russia

Сопиев Алланазар Оразмурадович – научный сотрудник Государственного музея Туркменистана, г. Ашхабад, Туркменистан
allanazar7658@gmail.com

Sopiev, Allanazar O. – Researcher at the State Museum of Turkmenistan. Ashgabat, Turkmenistan

Стафёрова Мария Константиновна – аспирантка Исторического факультета, Московский городской педагогический университет, г. Москва, Россия
polyakova6156mariya@gmail.com

Staferova, Maria K. – PhD student at the Faculty of History in the Moscow City Pedagogical University. Moscow, Russia

Туйчиева Сурайё Нозиржановна – кандидат исторических наук, независимый исследователь, г. Белград, Сербия
suriko@hotmail.co.uk

Tuychieva, Surayo N. – Dr. in History, independent researcher. Belgrade, Serbia

Список сокращений

БПРС	– Большой персидско-русский словарь
ГБАО	– Горно-Бадахшанская Автономная область
ГМТ	– Государственный музей Туркменистана
ДТС	– Древнетюркский словарь. Астана: Ғылым, 2016.
ИИАЭ	– Институт истории, археологии и этнографии им. А. Дониша
ИИМК	– Институт истории материальной культуры РАН
ИСКМОПСИП	– Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы
ИЭА РАН	– Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук
КАЭР	– Конгресс антропологов и этнологов России.
КИПС	– Постоянная комиссия по изучению племенного состава населения
НАНТ	– Национальная академия наук Таджикистана
МАЭ РАН	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург
МИА СССР	– Материалы и исследования по археологии СССР. Москва-Ленинград
МОН	– Министерство науки и высшего образования
ПМА	– Полевые материалы автора
РГБ	– Российская государственная библиотека, г. Москва
РГО	– Русское географическое общество
РЭМ	– Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург
СА	– Советская археология
СбМАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии
СЭ	– Советская этнография
ТриЭ	– Труды Института этнографии АН СССР
ТРС	– Таджикско-русский словарь
ЦГА КФДЗ РК	– Центральный государственный архив кино-, фотодокументов и звукозаписи Республики Казахстан
ЭО	– Этнографическое обозрение
ЭСВЯ	– Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка.
ЭСИЯ	– Этимологический словарь иранских языков
NAST	– National Academy of Sciences of Tajikistan
RAS	– Russian Academy of Sciences

Научное издание

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

**КУЛЬТУРА НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Под редакцией
*Надежды Анатольевны Дубовой (отв. ред),
Лейлы Рахимовны Додыхудоевой, Руслана Гельдыевича Мурадова*

ISBN 978-5-89930-180-3
DOI 10/33876-978-5-89930-180-3-1-392

Рецензенты
Елена Георгиевна Царева, кандидат исторических наук
Хан-Дурды Курбанов, кандидат исторических наук
Тохир Сафарбекович Каландаров, кандидат исторических наук

Компьютерная верстка:
Алланазар Оразмурадович Сопиев

На первой странице обложке:
Балканский велят Туркменистана. Берег Каспийского моря.
Йомуды исполняют танец *кюшт депмек*. Фото С. Овезбердыева, 1979 г.
На последней странице обложки:
Таджикистан. Жених и невеста в свадебных костюмах.
Согд, конец XIX—начало XX в. Архив ИИАЭ НАНТ. Инв. №№ 340-23, 24.

Москва
Старый сад
2025

Подписано к печати 01.06.2025
Формат 90/60/16 Усл. печ. л. 19,6
Заказ ???
Тираж 500 экз.
Издательство ООО «Старый сад»