ТҮРКМЕНИСТАН ЫЛЫМЛАР АКАДЕМИЯСЫ
ФИЛОСОФИЯ ВЕ ХУҚУҚ БӨЛҮМИ

С. М. ДЕМИДОВ

ТҮРКМЕН ӨВЛАТЛАРЫ

Редактор тарых ылымларының кандидаты
В. Н. Басилов

«ЫЛЫМ» НЕШИРЯТЫ
АШГАБАТ — 1976

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР
ОТДЕЛ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

С. М. ДЕМИДОВ

ТУРКМЕНСКИЕ ОВЛЯДЫ

Редактор кандидат исторических наук
В. Н. Басилов

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЫЛЫМ»
АШХАБАД — 1976

Демидов С. М.
Д 30 Туркменские овляды. Под ред. В. Н. Басилова. Ашхабад, «Ылым», 1976. ©
196 с. с ил. (АН ТССР. Отд. философии и права). — Список лит. в конце глав.
2780 экз. 1 р. 22 к.

В данной монографии вскрывается несостоятельность теории о «святом» происхождении овляд от так называемых дёртчарыяров, первых четырех преемников пророка Мухамеда — халифов Абу-Бекра, Омара, Османа и Али.

Книга рассчитана на этнографов, историков религии, философов, а также на всех, кто интересуется духовной культурой и религией туркмен.

Д $\frac{10602-006}{M561(30)-73}$ 56—76

© Издательство «Ылым», 1976

ВВЕДЕНИЕ

Постановка вопроса

Изучение истории любого народа, его идеологии, духовной жизни и быта в целом невозможно без глубокого изучения его верований, его религии. Это общее положение относится и ко всем народам, испытавшим многовековое влияние ислама, которое, помимо всего прочего, имело ряд специфических черт. Одна из них, быть может наиболее характерная,— непосредственная связь ислама с национальным вопросом. Связь эта выражалась в двух аспектах: в умышленном стирании национальной специфики и национального самосознания с заменой их обобщенным мусульманским самосознанием, что в наиболее рафинированной и наиболее реакционной форме нашло отражение в идеях панисламизма конца XIX — начала XX в., и в появлении целого ряда «святых» групп, отрицавших, как правило, у неарабских народов свою кровно-родственную и историческую связь с местным населением. Второму аспекту связи ислама с национальным вопросом и посвящена данная работа.

Разработка этой темы преследует две цели: научную и практичеекую. Первая — выяснить, насколько позволяет в данный момент материал, происхождение, расселение и роль овлядских групп в общественно-экономической жизни и идеологии туркменского общества в дореволюционном прошлом; определить их место в этнической истории и процессе национальной консолидации туркмен. Вторая — доказав несостоятельность те-

ории овлядского духовенства об их «священном» происхождении, рассеять иллюзии прошлого и те их пережитки в быту, которые еще имеют определенное место.

Все сказанное, на наш взгляд, определяет актуальность данной темы, которая в значительной степени возрастает в связи с неисследованностью ее в научной литературе.

Разработка темы

Вопрос о происхождении и истории так называемых святых групп у народов Средней Азии, Казахстана, Азербайджана и ряда других областей распространения ислама, к сожалению, почти не являлся еще предметом специальных исследований, хотя эти группы неоднократно упоминались во многих работах, посвященных истории и этнографии народов этих областей. В некотором роде исключение составляют статья А. А. Семенова о термезских сейидах, заметки М. С. Андреева о сейидах трех селений в Зебаке (горный Таджикистан), О. А. Сухаревой о ходжах и сейидах Бухары, Ч. Велиханова о ходжах и сейидах Кашгара и некоторые другие[1].

Не известны нам и специальные научные работы по данному вопросу в странах Зарубежного Востока, что, возможно, объясняется политико-религиозными причинами, не позволяющими провести объективные исследования в этой области. Исключением здесь, пожалуй, является лишь полемика о сейидах между известным иранским историком Бастани Париси, который доказывал, что многие группы сейидов — самозванцы, не имеющие никакого отношения к родственным связям с пророком, и защитником официозно-богословской точки зрения Таба Табаи[2].

Между тем, разработка исследуемого вопроса у народов, соседних с туркменами или более отдаленных, но тем не менее связанных в том или ином историческом

[1] А. А. Семенов. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан-Садат». Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (ПТКЛА), 1915; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи), вып. 1. Сталинабад, 1953; О. А. Сухарева. Бухара. XIX — начало XX в. М., 1966, стр. 150; Ч. Велиханов. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии). Избр. произв. Алма-Ата, 1958, стр. 519—522 и др.

[2] «Ягма», 1342/1964, № 12; 1343/1965, № 1.

аспекте с их этногенезом, способствовала бы в определенной степени выяснению происхождения и истории святых групп у туркмен. Тем более, что некоторые этапы истории отдельных из них проходили, как свидетельствует имеющийся материал, вне территории современного Туркменистана.

Главным источником по вопросу о святых группах в общемусульманском плане остаются фрагментарные сведения (нередко чисто номинативные), рассеянные в ряде различных изданий исторического, этнографического, географического, философского и иного характера, а также почерпнутые из традиций самих этих групп и отсутствующей агиографической литературы[1]. Поскольку такая работа под силу лишь значительному содружеству ученых, мы ограничили область своего исследования Туркменией и туркменами, тем более, что состав туркменских овляд наиболее пестрый.

Так, если у других мусульманских народов число святых[2] групп обычно колебалось от одной до трех (сейиды, ходжи, шихи), у туркменских овляд мы находим шесть основных групп (помимо названных, у туркмен встречаем также такие группы, как ата, магтым и мюджевюр). Все это свидетельствует о сложности исторического пути туркменского народа.

Печатных работ, специально посвященных исследуемому вопросу, почти нет. Небольшая статья К. Атаева[3] затрагивает в основном шихов селения Бендесен. Статья содержит интересный полевой этнографический материал, собранный непосредственно на месте. Правда, сомнителен дискуссионный теоретический вывод-предположение, будто овляды являются одними из первых тюркоязычных групп, принявших ислам, тем более, что

[1] Агиографическая литература, за редким исключением, представлена лишь в рукописях, что весьма затрудняет работу над ней, хотя некоторые из сочинений (например, «Тазкира-и-ходжаган», «Жизнеописание кашгарских ходжей» Мухаммед-Садыка Кашгари, «Архив джуйбарских шейхов» и др.) и привлекались при разработке иных тем.

[2] Здесь и в других местах слово святые или священные (группы) употреблено без кавычек, хотя и несет этот акцент.

[3] К. Атаев. Некоторые данные по этнографии туркмен-шихов. —«Труды Института истории, археологии и этнографии (ИИАиЭ) АН ТССР», т. 7. Ашхабад, 1963.

это предположение автором не обосновывается[1]. Вместе с тем, он прав в своем отрицании, хотя опять же больше интуитивном, чем обоснованном, арабского происхождения туркменских овляд. При разработке поставленной темы серьезный научный интерес представляют тезисы доклада В. Н. Басилова[2], где автор отмечает: «Видимо, суфизм является почвой, на которой возникли многие группки овлятов»[3]. К сожалению, этот в принципе верный теоретический вывод автор делает на ограниченном конкретном материале, охватывающем в основном исследование лишь ходжей, живущих среди туркмен-нохурли, что, впрочем, оговаривает и сам докладчик[4].

По этой же причине в докладе встречается ряд неточностей[5]. Например, родоначальником хивинской группы названных ходжей указан Ших-Шереп, который «был видным куняургенчским ишаном, написавшим книгу «Пособие мюридам». Это спорное утверждение. Шейх-Шереф, крупный мусульманский деятель суфийского направления в Хорезме, жил в начале XIV в.[6] По нашим данным о нохурлинских ходжах, их хивинская группа ведет свое начало от «святого» Шейх-Шереф ходжи, прибывшего в XVIII в. из Хивы в район Нохура.

[1] К. Атаев. Некоторые данные.., стр. 77—78. Кстати, это же предположение, также без всякой аргументации, было высказано значительно раньше Г. И. Карповым. (См. «Племенной и родовой состав туркмен», составил зам. наркомвнудел Г. Карпов. Полторацк (Асхабад), 1925, стр. 6).

[2] В. Н. Басилов. К вопросу о происхождении туркменских овлятов.— В сб.: «Тезисы докладов конференции молодых научных сотрудников и аспирантов Института этнографии АН СССР». М., 1967.

[3] Там же, стр. 6.

[4] Позднее, в статье, посвященной разработке вопроса о культе предков у туркмен, В. Н. Басилов, в качестве одного из примеров, для подтверждения своих теоретических положений привлекает и туркменских овляд, не вдаваясь, однако, в конкретное изучение их истории. (См. В. Н. Басилов. Некоторые пережитки культа предков у туркмен.— «Советская этнография», 1968, № 5).

[5] К сожалению, мы знакомы лишь с напечатанными развернутыми тезисами доклада.

[6] См.: В. В. Бартольд. Очерк истории туркменского народа.— В сб.: «Туркмения», т. 1. Л., 1929, стр. 44; А. Н. Самойлович. Очерки по истории туркменской литературы. Там же, стр. 138. Называется также точная дата написания этой книги — 1313—1314 гг. (См.: История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1. Ашхабад, 1957, стр. 319).

Против отождествления более позднего Шейх-Шерефа с деятелем XIV в. говорит и вариант предания о происхождении хивинской группы нохурлинских ходжей, записанный в конце 20-х годов А. П. Поцелуевским[1]. Созвучие имен (вернее, почетных титулов) религиозных деятелей, живших в разные эпохи, и привело, очевидно, к ошибке.

Неверно и положение, что «родоначальником махтумов считается святой Махтум-Эазым (должно быть, это известный суфий Мухдуми-А'зам)». Во-первых, Махтум-Эазым (в туркменском произношении — Магтым мээззэм) считается родоначальником не всех туркменских магтымов, а лишь одной из их основных групп. Во-вторых, почетный титул Махдум-и-а'зам или Махдум-и-муэззим в истории суфизма связан не с одним лицом: этот титул носил Ахмед ибн Джалал ад-дин Касани (ум. в 1452 г.), происходивший из селения Касан в Восточном Узбекистане; названный родоначальник одной из групп туркменских магтымов носит иное имя и связан с совершенно другим районом. Имеются еще примеры.

Не будем разбирать некоторые другие неточные или неверные положения: например, что овлядскую группу атинцев «от других туркмен отличает обычай устраивать зикр». Зикр — дервишское радение — в трансформированной форме отмечается в дореволюционный период (а кое-где и в 20-е годы) не только у атинцев, но даже у некоторых неовлядских групп туркмен. Иное дело, если говорить о видах зикра: так называемых громком и тихом. К сожалению, автор не высказывает своего отношения к возможности связи происхождения туркменских овляд с арабами. Несмотря на это, работа В. Н. Басилова, несомненно, является наиболее интересной среди других попыток интерпретировать данный вопрос.

Об овлядах В. Н. Басилов пишет и в своей монографии[2]. В главе «Пережитки культа предков в почитании святых» автор, прослеживая эволюцию культа предков у туркмен, анализирует материал по группам нохурских ходжей, атинцев и пакыр шихов. Глава «Пережит-

[1] А. П. Поцелуевский. Племя нохурли.—«Туркменоведение», 1931, № 5—6.

[2] В. Н. Басилов. Культ святых в исламе. М., 1970.

ки шаманизма в культе святых» посвящена нохурским ходжам.

Остальные печатные работы, упоминающие овляд, как правило, слепо следуют за традицией самих овляд. Те работы, в которых высказываются некоторые частные соображения (например, об определении овлядских групп и т. п.), будут оговорены в соответствующих разделах. Во многих из них овляды фигурируют только номинативно. В других, как дореволюционного, так и советского периодов, приводятся отдельные факты, представляющие определенный интерес. Такого рода публикации являются для нас одним из видов источников.

Об источниках и методологии

К ним прежде всего следует отнести свидетельства очевидцев и путешественников, записывавших из первых рук (Н. Н. Муравьева[1], А. Вамбери[2], М. Н. Галкина[3], П. П. Огородникова[4], И. Ф. Бларамберга[5] и др.); участников специальных поездок, связанных со сбором материала по этногенезу туркменского народа (Г. И. Карпова[6], Н. В. Брюллову-Шаскольскую[7] и др.); труды местных краеведов (Ф. А. Михайлова[8], К. М. Федорова[9] и др.); официальные документы (ежегодные «Обзоры Закаспийской области» за 1882—1915 гг., «Материалы по нацразмежеванию» и т. д.).

Особую группу составляют работы туркменских и московских этнографов 60—70-х годов: Ш. Аннаклычева[1], Г. П. Васильевой[2], Я. Р. Винникова[3], А. Джикиева[4], Г. Е. Маркова[5], А. Оразова[6], С. П. Полякова[7] и др. Редкие, но ценные сведения восточных авторов встречаем в сборнике «Материалы по истории туркмен и Туркмении»[8], в трудах некоторых известных востоковедов: В. В. Бартольда[9], А. Н. Самойловича[10] и др. Все это в совокупности — весьма ценный источник информации.

Но главным источником для нас служит полевой материал, который собирался автором постепенно, в течение тринадцати лет (1958—1970 гг.). За это время пришлось побывать в Красноводском, Гасан-Кулийском, Кизыл-Атекском, Кара-Калинском, Кизыл-Арватском, Казанджикском, Бахарденском, Геок-Тепинском, Тедженском, Серахском, Байрам-Алийском, Иолотанском, Дейнауском, Керкинском, Тахтинском, Ильялинском, Ленинском, Куня-Ургенчском районах республики, а также у туркмен Мангышлака (КазССР), Астраханской области и Ставропольского края. По Гургенской области (Дашт-е-Горган, Иран) сведения собирались у туркмен соседнего Атрека. Часть информации получена от проживающих ныне в Ашхабаде выходцев из разных районов Туркмении.

Информаторы — люди разного возраста, образования и социального положения, верующие, представители духовенства и атеисты. Естественно, преобладали ин-

---

[1] Н. Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву, т. 1—2. М., 1822.

[2] А. Вамбери. Очерки Средней Азии (перевод с немецкого). М., 1868.

[3] М. Н. Галкин. Этнографические и статистические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. Спб., 1869.

[4] П. П. Огородников. На пути в Персию и прикаспийские провинции ее. Спб., 1878.

[5] И. Ф. Бларамберг. Журнал, веденный во время экспедиции для обзора берега Каспийского моря.— «Записки РГО», кн. 41. Спб., 1850.

[6] Г. И. Карпов. «Тамга» (родовые знаки у туркмен).— «Туркменоведение», 1929, № 8—9 и другие работы.

[7] Н. В. Брюллова-Шаскольская. Племенной и родовой состав туркмен.— «Народное хозяйство Средней Азии», 1927, № 4.

[8] Ф. А. Михайлов. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад, 1900.

[9] К. М. Федоров. Закаспийская область. Асхабад, 1901.

[1] Ш. Аннаклычев. Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага и Кум-Дага. Ашхабад, 1961.

[2] Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969.

[3] Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав населения Чарджоуской области и его расселение. В сб.: «Труды ИИАиЭ», 1962, т. 6.

[4] А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961.

[5] Г. Е. Марков. Очерк истории формирования северных туркмен. М., 1961.

[6] А. Оразов. Прибалханские туркмены в конце XIX — начале XX вв. Автореф. канд. дисс. М., 1961 и другие работы.

[7] С. П. Поляков. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973.

[8] Материалы по истории туркмен и Туркмении. (Далее сокращенно — МИТТ), т. 2. М.—Л., 1938.

[9] В. В. Бартольд. Соч., т. 1—8. М., 1963—1973.

[10] А. Н. Самойлович. Один из списков «Родословного древа туркменского «Абуль-Гази-хана».— В кн.: «Доклады АН СССР», Л., 1927, № 2 и другие работы.

форматоры старшего возраста, хранители овлядских традиций[1].

Среди овляд нам удалось также обнаружить и ознакомиться с традиционными рукописными седжере (родословными) овлядских групп ата, отлы магтым, пир магтым, а в Государственном архиве ТССР и рукописном фонде АН ТССР — ата и мангышлакских ходжей. Кроме того, в наше распоряжение любезно предоставил свои записи народных преданий туркмен-атинцев учитель из колхоза им. М. Горького Турткульского района Каракалпакии А. Аннаев.

Ценный материал по исторической хронологии и локализации различных овлядских групп, а также их знаках-тамгах удалось собрать во время непосредственного изучения овлядских кладбищ и святилищ XV—XX вв.: Шихлар, Тока-магтым, Кара-баба, Хади-ишан, Гозлиата, Омар-ата, Дана-ата, Магтым-мээззем, Пакыр-ших, Гарры-магтым, Сейит-Неджепи и др.

Первоначальной нашей гипотезой о происхождении туркменских овляд было очень осторожное предположение о связи их с местным доисламским жречеством[2]. Однако по мере накопления материала и его осмысления от этой гипотезы почти полностью пришлось отказаться[3] и главное внимание переключить на связь подавляющего большинства овлядских групп с проблемой суфизма и ишанизма в Туркмении[4].

Работа писалась с позиций марксистско-ленинской методологии.

---

[1] Сводный список информаторов дается в конце работы. Всем им автор выражает глубокую благодарность.

[2] См.: С. Демидов. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в. М., 1964, стр. 7 (оттиски доклада, прочитанного на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). При напечатании доклада в «Трудах конгресса» (т. 8. М., 1970) в русском названии, очевидно по недосмотру, опущено хронологическое окончание «XIX — начала XX в.». В английском варианте оно сохранено.

[3] С. Демидов. К вопросу об овлятских группах у туркмен (Материалы предварительного этнографического изучения). — В сб.: «Тезисы докладов и научных сообщений Всесоюзного совещания по этногенезу туркменского народа». Ашхабад, 1967, стр. 33—34.

[4] С. Демидов. Родословная «святых».—«Вечерний Ашхабад», 1969, 30 июля; Его же. О некоторых особенностях распространения суфизма в Туркмении.— В кн.: «Тезисы докладов на II Республиканской конференции молодых ученых». Ашхабад, 1970.

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ОВЛЯДАХ

Особое положение овлядских групп в туркменской среде и его причины

О термине «овляд» и определении понятия «овлядская группа»

Термин *овляд* (اولاد) арабского происхождения и является множественным числом от *велед* (ولد) —'наследник, сын, дитя'. Таким образом, *овляд*[1]—'наследники, потомки'.

Все дореволюционные и многие советские авторы, упоминая об «овлядах», употребляют формулировку «священные племена». Однако термин «племя», который равным образом применялся к таким крупным образованиям, как теке, йомут, эрсари и другие, в отношении овляд был неправомерен. Столь важные признаки родоплеменной общности, как единство территории и языка (или диалекта), здесь, как правило, отсутствовали. С другой стороны, хотя сами овляды в каждой группе и считали себя связанными друг с другом кровным родством и общим предком, большинство их групп представляло довольно пестрые конгломераты. Эта пестрота и патриархально-феодальные традиции и явились, очевидно, причиной того, что у овляд также была принята родоплеменная структура, смутившая многих, писавших о них.

---

[1] В литературе встречается и вариант разночтения — *эуляд*. В туркменском произношении этот термин звучит с оглушением конечной согласной — *евлат*, звонкость которой, однако, восстанавливается в косвенных падежах. Поэтому мы и будем употреблять в работе вариант *овляд*, наиболее близкий по звучанию к арабской первооснове.

Поэтому в отношении овляд лучше применять термин «группа». Однако какова эта группа? В истории мы знаем немало различных видов групп или сословий: социальные, религиозные, профессиональные, привилегированные и т .д. По отношению к туркменским овлядам в литературе встречаются три варианта характеристики этих групп. В. Н. Басилов называет эти группы «почетными»; А. А. Росляков определяет их как «сословные группировки», не перечисляя при этом, по непонятной причине, ата[1]; Н. Брюллова-Шаскольская считает, что «это — племена, со всеми их характерными признаками, с подразделением на роды и колена и со строгой эндогамией. Но одновременно они являются и религиозным сословием»[2].

Однако каждая из приведенных формулировок, верно отражая тот или иной аспект характеристики овлядских групп, все же не дает их исчерпывающего определения. Точнее было бы назвать их как религиозно-социальные, имеющие иногда (например, у ата, отлы магтымов и некоторых других) отдельные черты этнографических групп.

Овлядская версия святости и ее реальные корни

По версии самих овляд, распространенной и среди неовлядской части туркмен, они — потомки первых четырех так называемых «правоверных» арабских халифов (Абу-Бекра, **Омара, Османа, Али**)[3], возводимых в ранг святых. Отдельные группы овляд связывали свое происхождение с тем или иным из них: например, пакыр шихи — с Абу-Бекром; ата — с Османом; ходжа, магтымы и мюджевюры — с Али.

Вызывает удивление, что ни одна овлядская группа не упоминает имени Омара; а ведь он — «первый «халиф праведного пути» у суннитов (туркмен, турок)»[1], проклинаемый обычно иранцами-шиитами. И, наоборот, Али, популярность которого у шиитов чуть ли не затмевает самого Мухаммеда, называет своим святым покровителем добрая половина основных овлядских групп у туркмен. На это можно было бы не обращать особого внимания, но данный момент невольно вспоминается, когда выясняются факты связи ряда овлядских групп с шиитским Ираном.

Итак, свое особое положение овляды обосновывали мнимой родственной связью с «правоверными» халифами. На этом основании они выделяли себя из основной массы туркмен, называя ее обычно «гарачы», то есть простолюдьем[2].

Оставив в стороне разбор «святости» правоверных халифов, о жизни и деятельности которых имеется достаточно конкретного материала в трудах отечественных и зарубежных авторов[3], следует отметить, что говорить о связях туркменских овляд не только с этими халифами, но и с арабами вообще нет никаких реальных оснований.

Собранный нами этнографический материал, в частности анализ устных преданий и рукописных генеалогий (седжере) самих овляд, не подтверждает версию об их арабском происхождении. Ни в материальной или духовной культуре, ни в языке, ни в антропологическом облике овляд не прослеживается каких-либо специфи-

---

[1] А. А. Росляков. Краткий очерк истории Туркменистана (до присоединения к России). Ашхабад, 1956, стр. 12 и 138.

[2] Н. Брюллова-Шаскольская. Племенной и родовой состав..., стр. 88.

[3] Среди туркмен их обычно называли *дёртчарыяр (дөртчарыяр)—дёрт* (туркм.) и *чар* (перс.) 'четыре', *яр* (перс.) 'друг'; дословно —'четыре друга'. Подразумевается, что первые четыре халифа были друзьями, сподвижниками Мухаммеда. Не зная значения персидского *чарыяр* и считая, очевидно, что он означает одно лицо, туркменская устная (не книжная) традиция добавила «на всякий случай» еще четверку по-туркменски. Таким образом и получилась иноязычная тавтология.

[1] И. Брагинский. Примечания к роману Джеймса Мориера «Похождения Хаджи Бабы из Исфагана». М., 1970, стр. 407.

[2] *Гарачы* — от *гара* 'черный', в буквальном переводе означает 'черняк', 'черный народ'. Другой эквивалент этого значения — *гара малк* (досл. 'черный народ', 'простолюдин') употреблялся обычно в противопоставлении простого народа феодальной верхушке (ханам, бекам и т. п.). Старый тюркский термин «карачи» в вышеприведенном значении бытовал не только у туркмен, но и у ряда других тюркоязычных народов. Например, Ф. Д. Люшкевич в сообщении «О некоторых торговых центрах Бухарского оазиса и их населении» отмечает, что «до недавнего прошлого здесь сохранялось сословное деление (саиды, ходжа, карача)». См.: Краткое содержание годичной научной сессии Института этнографии АН СССР (Ленинградское отделение) 1969 г. Л., 1970, стр. 54.

[3] См. соответствующие статьи или страницы в «The Encyclopedia of Islam», «Исламе» А. Массе, «La vie de Mahomet» M. Savary, «Исламе» Л. И. Климовича, «Религиях в истории народов мира» С. А. Токарева и в целом ряде других публикаций, вплоть до справочников типа «Словаря научного атеизма».

ческих черт, сближавших бы их именно с арабами, в частности, с арабами Средней Азии, которые, несмотря на длительный период проживания среди тюрко- и ираноязычного населения, до сих пор в значительной степени сохранили специфику физического типа, язык, некоторые особенности материальной культуры и семейного быта и являются отдельной этнической общностью[1].

Весьма показательно в этой связи сравнение О. А. Сухаревой арабов Бухары первой четверти XX в. с группами бухарских ходжей и саидов, также причислявших себя к арабам. Если арабы сумели сохранить свое этническое своеобразие, то ходжи и саиды ничем не отличались от местного населения[2], «они,— как пишет автор,— представляли собой группу не этническую, а социальную»[3].

Нельзя отрицать, что отдельные группы или племена арабов находились на территории современной Туркмении после арабского завоевания и распространения ислама. Источники упоминают, например, группу живших в степи между Мервом и Чарджуем кочевых арабов, которые подчинялись Махмуду Газневиду и управлялись назначенным им чиновником — бундаром (начало XI в.)[4]. «Стоянку арабов» XII в. около города Шахристана (по С. Л. Волину, район современного Ашхабада) отмечает в своем труде историк Джувейни[5]. Абдалкерим Бухари, писавший в начале XIX в., при перечислении кочевых племен Бухарского ханства вслед за туркменами, живущими около Чарджуя, называет арабов, делившихся на племена: бену-Хузейма, бену-Темим, бену-

[1] «Народы Средней Азии и Казахстана», ч. 2. М., 1963.

[2] То же самое при сравнении туркменских овляд с окружающей массой туркмен отмечает и ряд авторов, писавших о Туркмении. (См., например, К. М. Федоров. Закаспийская область, стр. 24).

[3] О. А. Сухарева. Бухара..., стр. 150.

[4] С. Л. Волин. К истории среднеазиатских арабов.— В кн.: «Труды второй сессии ассоциации арабистов (19—23 октября 1937 г.)». М.—Л., 1941, стр. 125. Правда, судя по приведенному извлечению из «Тарих-е-Байхаки», это не прямое указание источника, а интерпретация автора статьи.

[5] Там же. Следует заметить, что населенные пункты с таким названием известны не только в окрестностях Нисы (современное сел. Багир), но и в других местах (например, под Нишапуром. — *С. Д.*).

Зейд и др.[1] Однако сам С. Л. Волин замечает, что «текст Абдалкерима несколько сбивчив, из него не видно, где собственно жили эти арабы...»[2]. При переводе этого не очень четкого места, С. Л. Волин делает оговорку, что его «очевидно, следует читать —"стоянка арабов"»[3].

Все эти упоминания об арабах не дают никаких оснований для связи их с овлядами. Временное пребывание отдельных арабских групп отмечается в тех местах, которые не связаны с появлением основной массы овляд (юг, юго-восток и северо-восток Туркмении). Исходные же точки овлядских групп лежат главным образом на северо-западе, западе и юго-западе, то есть в районах, мало или совсем не затронутых арабскими походами. Нет никаких намеков на связь арабов ни в Туркмении, ни вообще в Средней Азии с каким-либо особым их положением среди местного населения в религиозном аспекте. Наоборот, как свидетельствуют некоторые авторы прошлого века, среди арабов, например, в Зеравшанском округе (Узбекистан), было «грамотных очень мало, и муллы—из таджиков»[4].

С другой стороны, среди ряда туркменских родоплеменных подразделений встречаются названия подразделений, связанных с терминами *арап, араплар,* а также названия отдельных селений: Арапхана, Арапджик и т. п. Однако это связано не с этнической группой, а с личным именем или прозвищем предка-родоначальника подразделения, что было характерно для более мелких родовых групп у туркмен[5].

Таким образом, если связь туркменских овляд с правоверными халифами и даже арабами вообще является мнимой, то на чем же тогда основывалось суеверное почитание их со стороны неовлядского населения?

Нельзя утверждать, как это иногда делалось, что овляды — самозванцы, шарлатанским путем объявившие

[1] С. Л. Волин. К истории среднеазиатских арабов..., стр. 125.

[2] Там же, стр. 114.

[3] Там же.

[4] Цит. по С. Л. Волину. К истории среднеазиатских арабов, стр. 112.

[5] Н. Н. Иомудский Караш-хан оглы. Из народного предания туркмен. (О родословной туркмен-иомудов). — В сб.: В. В. Бартольду. Туркменские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927, стр. 318.

о своей «святости». Анализ имеющихся материалов показывает, что истоки представлений об этой «святости» следует искать в той роли и авторитете, которые имели среди окружающего населения полулегендарные родоначальники основных овлядских групп — крупные представители духовенства, как правило, суфийского направления (шейхи, пиры, ишаны). Суфизм же в условиях патриархально-феодального туркменского общества оказывал значительно большее влияние, чем официальная суннитская ортодоксия[1].

Это явление еще не исследовано до конца, но одной из главных его причин была связь среднеазиатского суфизма (особенно некоторых его направлений, начиная с учения Ходжа Ахмеда Ясави) с популярными в народе доисламскими верованиями и представлениями, в частности, с остатками шаманизма[2], чьи древние пережитки находим и в традициях некоторых овляд: у ата — громкий зикр, у нохурских ходжей[3]—шаманские действия и т. д.

С другой стороны, как отмечал ряд исследователей, в быту туркмен весьма сильны (и сейчас) традиции культа предков[4], с которым по сути сливался культ умерших. Сохранение этих традиций способствовало консервации религиозного почитания предка-родоначальника в отношении к его потомкам, которые различными способами (устройством «чудес», распространением разного рода небылиц, стремлением поддержать уровень религиозного образования среди членов своей

---

[1] См., например: Сэв. Заметки о туркменском духовенстве. — «Туркменоведение», 1928, № 3—4, стр. 13; А. А. Росляков. К вопросу о мюридизме в Туркмении. (В порядке обсуждения).— «Известия АН ТССР», 1952, № 5.

[2] Сэв. Заметки..., стр. 13; Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-Наби.— «Советская этнография», 1949, № 2, стр. 97; О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством.— В сб.: «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии 1956 г. в Сталинабаде». М.—Л., 1959, стр. 128—133; С. П. Толстов. Выступление в прениях по докладу О. А. Сухаревой. Там же, стр. 135.

[3] В. Н. Басилов. К вопросу.., стр. 4—5.

[4] Наиболее яркие примеры этого (как принесение жалобы на обидчика на могиле его предка и втыкание в нее копья) находим у А. Вамбери. Очерки..., стр. 57. О теоретическом аспекте см. В. Н. Басилов. Некоторые пережитки культа предков у туркмен.— «Советская этнография», 1968, № 5.

группы) старались сохранить это почитание. К своим полулегендарным предкам ведущее овлядское духовенство присовокупило и четырех правоверных халифов, связанных родственными узами с самим пророком ислама — Мухаммедом.

Списки овлядских родословных пополнились длинными столбцами имен, доходящих нередко до первочеловека — Адама (Адам-ата).

Встречаются небольшие группы овляд, присоединившиеся при разных обстоятельствах и в разное время к другим более крупным, которые не имели или не помнят своих «святых» предков. Такие группы с овлядской точки зрения могли считаться самозванными (мы их условно называем полуовлядами), но сказать это в глаза обычно никто не решался. Учитывалось, что они уже сумели войти в число той или иной овлядской группы, и любая критика в их адрес могла быть расценена как критика овлядской святости вообще.

Таким образом, святость овляд явилась результатом двух, а у некоторых групп трех моментов: традиции суеверного уважения их полулегендарных предков; создания легенды о родственной связи с пророком и его ближайшими преемниками; сохранения некоторых популярных в народе доисламских верований и обрядов. Версия о происхождении от халифов, получившая превалирующее значение в объяснении святости овляд (*өвлатлык*), выдвинулась на первое место, очевидно, в более позднее время (с середины XIX в.). Следует отметить в связи с этим, что большинство овлядских родословных-седжере, возводящих их к временам пророка и далее, составлено именно в этот период (XIX — начало XX в.).

Особое положение овляд: теория и практика

В чем же выражалось особое положение овляд (өвлатлык)? В основном это были элементы почета со стороны неовлядского населения, тесно связанные с элементами религиозной утилитарности и суеверного страха перед *өвлатларың ақырсы* (их святыми предками). Формы, в которых это проявлялось, следующие: особое обращение к овлядам; специальный овлядский приз (*өвлат байрагы*); брачный вопрос; наречение личных имен, связанных с овлядской терминологией; приглашение овляд на жительство (почет для селения); выделение специальной доли воды для них; стремление иметь

гонамбаши («главу кладбища») из числа видных овляд, неприкосновенность самих овляд, их имущества и скота во время межплеменных столкновений и др. Некоторые из них, как пережиток, встречаются и в наши дни. При обращении к знакомому или незнакомому овляду называли его «ишан-ага» (иногда употреблялась форма *өвлат-ага*), даже если он был ровесником или младшим по возрасту. Это было связано с представлением, что каждый овляд — потенциальный ишан, как и его далекий предок[1]. Кроме общеовлядских, бытовали и некоторые узкогрупповые термины: обращение «ишан-ага» чаще всего применялось в отношении магтымов и ата, к ходжа — «ходжа-ага» или «ходжам-ага»[2], к шихам — «ших-ага». При обращении к женам наиболее уважаемых овляд употреблялось слово «тотам»[3].

На практике же, в повседневном быту, дело обстояло далеко не так, как в теории. Среди овлядских групп существовала такая же имущественная и религиозная дифференциация, как и среди неовляд. Поэтому почетного обращения удостаивались прежде всего представители или родственники семей богатых, а также те, кто приобрел религиозную славу ишанов (чаще всего это сочеталось). Пережитки этого, связанные больше просто с традицией, наблюдаются кое-где и в наши дни. Так, мы были свидетелями употребления формы «ишан-ага» в обращении к представителям группы ата в Дейнауском районе, к магтымам — в Геок-Тепинском и Тедженском районах. К сожалению, этой традиционной формы придерживаются и некоторые представители сельской интеллигенции.

В прошлом, во время различных торжеств на традиционных соревнованиях, помимо личных призов (байрак), победителям устанавливались и некоторые общие почетные призы. Среди них часто фигурировал приз для

[1] См. также: Н. Брюллова-Шаскольская. Племенной и родовой состав..., стр. 88; Сэв. Заметки..., стр. 14. Это представление поддерживалось в значительной степени и тем, что большая часть туркменских ишанов была выходцами из среды овляд.

[2] На Атреке мы записали более дифференцированную терминологию обращения к ходжам. Помимо форм «ходжам-ага» и «ишан-ага» (последняя в отношении лишь нескольких лиц, предки которых были известными ишанами) существовала и существует сейчас форма «баяр», в обращении к молодым.

[3] См. также «Туркменско-русский словарь». М., 1968, стр. 641.

овляд (өвлат байрагы), который без всякой борьбы за него выдавался кому-либо из присутствовавших овляд. Чаще всего на призыв глашатая-джарчи: «Өвлатлардан ким бар? Орта чык» («Кто есть из овляд? Выходи»), за призом выходили представители ходжей, считавшихся среди овляд на первом месте. Если ходжи не присутствовали или по каким-либо причинам не хотели выходить за призом, его получали другие представители овляд, обычно шихи.

В ряде мест овлядский приз так и называли «призом ходжей» (*хожа байрагы*)[1]. Этот обычай, по сообщениям информаторов, кое-где еще встречается и в наши дни во время семейных торжеств, сопровождаемых соревнованиями по национальной борьбе — гореш.

В вопросах брачных отношений у всех овлядских групп по сравнению с неовлядскими сохранялась более строгая эндогамия. Браки обычно заключались между представителями одной и той же овлядской группы. Значительно реже — с другими группами, еще реже — с неовлядами. В последнем случае возможен был лишь вариант овляд — неовлядка. Это объяснялось не только нежеланием смешиваться с неовлядской массой и тем самым «ронять» свою святость, но и тем, чтобы численность овлядских подразделений не очень возрастала за счет других групп. Считалось, что если девушка из овлядской группы попадет в какое-либо неовлядское подразделение, наследники ее брака с неовлядом уже в третьем поколении будут считаться овлядами. Таким образом, возникнет новая овлядская группа — нежелательный конкурент овлядским привилегиям. Если же девушка-неовлядка попадала в овлядскую среду, все наследники в любом случае оставались в этой группе.

Поэтому выход замуж девушки-овлядки за неовляда был исключительным явлением в большинстве овлядских групп и выражался лишь в форме умыкания (алып гачмак). Если погоня настигала беглецов, такие еди-

[1] В некоторых местах сохранялся обычай устанавливать не один, а несколько овлядских призов, по числу проживавших в данной местности групп овляд. Так, например, среди геркезов, проживавших в начале XX в. как на Среднем Сумбаре, так и в «овлядской зоне» межгорья Кара яйла, иногда устанавливали четыре приза: для ходжей, пакыр шихов, ата и сейидов.

ничные случаи заканчивались обычно трагически. Так, например, по сообщению информаторов, в песках к северу от Казанджика у старинного колодца покоятся останки одного юноши-текинца, с которым из района Тахты через пустыню в Ахал бежала девушка-мюджевюрка. Событие это произошло в начале 90-х годов прошлого века. Аналогичный случай умыкания произошел незадолго до революции в ауле Бендесен нынешнего Кизыл-Арватского района, где жили шихи. Юноша из жившего недалеко племени нохурли бежал с девушкой из этого подразделения. Погоня, правда, не сумела догнать беглецов, но и они не смогли оставаться в селении юноши и вынуждены были бежать в Иран. Поэтому среди неовляд и возникло шутливое выражение, имевшее под собой реальную основу: «Если хочешь взять жену из овляд, делай ее подушку на четверть выше»[1].

Но не всегда дело обстояло так. Среди некоторых небольших групп овляд, живших по соседству с большими родоплеменными подразделениями неовляд и не имевших обычно ни давней родословной, ни прославившихся чудесами предков, бывали случаи выдачи замуж своих девушек за соседей-неовляд. Но и здесь такие примеры были редки. Так, в селении Огланлы (Кяриз) и ряде других населенных пунктов у северо-западных отрогов Больших Балхан, где первоначально расселялись ходжи из групп бердыли и мятыли, а позднее и йомуты, известны два-три случая браков йомут — ходжинка, заключенных в конце XIX — начале XX в. Примерно такое же количество отметили информаторы и в послеоктябрьский период. Встречались подобные браки и в некоторых других местах. Однако в целом брачная эндогамия сохранялась у овляд весьма строго вплоть до самой революции и даже позже.

И в наши дни, несмотря на коренным образом изменившиеся условия, когда в общественной жизни отпало всякое значение принадлежности к тому или иному подразделению, к которому относились предки, когда вырос общий уровень культуры населения, традиции брач-

[1] Подушка здесь, очевидно, фигурирует и в переносном, и в прямом значении, так как слово 'супруг, супруга' в туркменском языке обычно передается термином *яссыкдаш* (досл. 'одноподушечник', 'одноподушечница').

ной эндогамии овляд сохраняются довольно прочно[1]. Нам почти не удалось зафиксировать примеров браков условного типа овлядка — неовляд среди тех овлядских групп, у которых прецеденты отсутствовали и до революции.

Почетное отношение к овлядам проявлялось и в антропонимии туркмен, то есть наречении новорожденных именами, связанными с овлядской терминологией[2]. Наиболее распространенными были мужские имена: Ходжа, Ходжагельды, Ходжаберды, Ходжадурды, Ходжагулы, Ходжам, Ходжов, Ходжалы, Ходжаш, Шихберды, Шихдурды, Шихи, Шихли, Сейит, Магтым, Магтымгулы и др. Как единичное, нам встретилось имя Мюджевюр. Что же касается имен Атагельды и Атадурды, здесь возможно смешение одинаковых по форме, но совершенно разных по содержанию имен. Обычно эти и другие однокоренные имена были связаны с обычаем почетного отношения к умершим предкам, а термин *ата* обозначал 'отец' или 'дед по отцу'. Однако бывали случаи, когда подобное имя связывалось с одной из овлядских групп — ата.

Имена, связанные с терминологией овляд, могли отражать общее почитание той или иной их группы или какого-либо ее конкретного представителя; могли быть связаны со случайным совпадением рождения и приезда или прихода какого-нибудь овляда в данную семью или селение (например, Хожагелди, Хожадурды, Шыхдурды и т. п.— 'ходжа пришел; ходжа остановился; ших остановился' и т. д.). Имена типа Хожагулы, Магтымгулы и другие, означавшие 'раб ходжи', 'раб магтыма' и т. п., давались обычно или в плане уважения к представителям этих овлядских групп (символический «раб»), или если ребенок по обету родителей после достижения определенного возраста был предназначен в услужение этому овляду. Могли, наконец, подобно именам Хожаберди, Шыхберди (досл. 'ходжа дал', 'ших

[1] Это отмечает, говоря о ходжах и шихах среди туркмен-мурчали (Бахарденский район), и Д. М. Овезов: «(Они) до недавнего времени строго сохраняли эндогамные запреты — бракосочетание производилось только внутри своего рода». См.: Д. М. Овезов. Туркмены-мурчали. — Труды ЮТАКЭ, т. 9. Ашхабад, 1959, стр. 269.

[2] См.: С. Демидов. Религия и имена.— «Комсомолец Туркменистана», 1970, 10 января.

дал'), отражать результат просьбы бездетных или бессыновних родителей какого-нибудь овляда (чаще ходжи) об амулете от бесплодия или о сыне-наследнике.

В дореволюционном прошлом общество почти каждого селения кроме официального представителя религиозного культа — муллы (молла)[1] стремилось иметь у себя ишана и несколько семей овляд. В этом выражалось не только суеверное почитание, но и мотивы особого расчета верующих. По их понятиям, близость и расположение живого «святого», связанного генеалогией с прославившимися своими религиозными чудесами могущественными предками (кераматлы гудратлы өвлүйәлер) вплоть до правоверных халифов и пророка, могли благоприятствовать судьбе самого верующего и его потомства. К тому же, многие из наиболее известных в религиозном плане овляд, расселенных отдельными семьями или небольшими группками в разных аулах, занимались лечением больных, либо выписывая различные особо «сильные» дога[2], либо прибегая к иным методам[3]. Участие ишана и овляд в погребальном обряде и чтении молитвы (*җыназа*) считалось желательным для покойника, особенно в самом начале нового, потустороннего этапа его жизни.

По старой традиции, каждое туркменское кладбище (*мазарчылык, мазарыстан, гонамчылык*) имело своего главу — гонамбаши. Так называли обычно первого похороненного в данном месте человека и его могилу, вокруг которой постепенно вырастало кладбище. В ус-

---

[1] Который, кстати, обычно не пользовался популярностью у туркмен, о чем свидетельствует даже то, что с муллами связана наибольшая часть туркменского антиклерикального фольклора. Эта относительно слабая роль ортодоксального мусульманского духовенства в туркменском быту приводила почти всех дореволюционных и многих советских авторов к одностороннему выводу о слабости позиций ислама у туркмен, о туркменах как «плохих мусульманах» и т. п.

[2] *Дога* (от арабского *дуъа* 'зов, молитва') — один из наиболее распространенных амулетов у туркмен и ряда других «мусульманских» народов в виде кожаного или матерчатого мешочка трех- или четырехугольной формы с защитым в него заклинанием-молитвой, чаще всего из Корана. Носится она на теле или прикрепляется к различным предметам.

[3] См. данные о нохурских ходжах в упомянутых работах В. Н. Басилова; представители группы ата повсеместно практиковали «лечебный» зикр.

ловиях господства религиозных представлений на мертвых переносилась та же система, которая бытовала среди живых. Если каждый верующий при жизни стремился заручиться поддержкой и расположением живого «святого», своего рода посредника между ним и потусторонними силами, то и после смерти он хотел бы пользоваться такой же могущественной протекцией. Оказать ему ее мог гонамбаши — не только территориальный, но и духовный глава селения мертвых.

Поэтому старались, чтобы гонамбаши был не простой человек, а лицо, связанное с религией: ишан, ахун, казы[1] или представитель овляд. Особенно стремились к этому молодые селения скотоводов, недавно перешедших на оседлость, у которых своих «святых» было еще мало или не было вовсе. А так как ахунов или казиев и живых, и умерших было довольно мало, то основную часть гонамбаши составляли ишаны (нередко из числа овляд) и представители овляд.

Случалось, что в качестве гонамбаши объявляли похороненную на данном кладбище духовную личность, даже если это далеко не первое погребение в данном месте. Когда реальных «святых» не находилось, говорили, что здесь останавливался какой-либо известный святой. Иногда святой вообще был вымышленным. Последний вариант проделывали обычно с небольшими старыми местами захоронений, происхождение которых было неизвестно местному населению, а в некоторых случаях просто имитировали могильные сооружения. Так появлялись в разных местах «могилы» гонамбаши с одинаковыми названиями.

Например, лишь в прикаспийской полосе Юго-Западной Туркмении известны три кладбища с именем гонамбаши Кара-баба[2]— легендарного родоначальника одноименной группы шихов; на Большом Балхане и у подножия Кюрен-Дага (Казанджикский район) гонамбаши

---

[1] *Ахун* (от персидского *ахонда* — досл. 'начитанный') — титул получившего высшее мусульманское образование. *Казы* (от арабского *кады*) — духовный судья по шариату.

[2] На Красноводской косе, у Гасан-Кули и близ селения Чалоюк. По сообщениям информаторов, настоящая его могила, как гласит предание, находится близ Чалоюка на Атреке. На Красноводской косе — лишь место, где он отдыхал во время своего легендарного полета. У Гасан-Кули — детское кладбище возле погребенного здесь в начале нашего века ребенка из этой группы.

считается другой известный овляд — Дана-ата; у селения Бендесен (Кизыл-Арватский район) и в окрестностях современного курорта Молла-Кара, под Джебелом, известно имя гонамбаши Пакыр-шиха и т. д. Всех крупных «одинарных» гонамбаши из овляд даже по одному западу Туркмении трудно перечислить: Шых Мустафа, Тока магтым, Хаджиназар магтым, Хади ишан, Гозли ата, Омар ата, Ывак ата, Гараэлем ата, Маметдурды казы (из атинцев), Гара ахун ходжа и целый ряд других.

В связи с изложенным становится понятным, почему многие овляды, особенно в конце XVIII—XIX вв., расселились небольшими группами среди основного населения, в первую очередь земледельческих районов Ахала, Атека, Теджена, Мургаба и Амударьи. Многие из них сделали это по собственной инициативе, часть, судя по преданиям, была приглашена родовыми и аульными старшинами (например, хивинская группа нохурских ходжей, часть геок-тепинских магтымов и др.). «Пребывание «эвлядов» в своих аулах туркмены других племен считали богоугодным делом»,— пишет Ф. Михайлов, один из наиболее знающих дореволюционных краеведов[1]. Туркмены аулов, в которых проживали овляды, с сознанием своего родового превосходства называли жителей селений, где овлядов не было, *овлатсызлар* — 'безовлядниками'.

Почти в каждом ауле земледельческих районов определенные доли *сылаг сув*[2] 'дарственной воды' выделялись на так называемые богоугодные дела. «Почти везде,— отмечал на рубеже нашего века К. М. Федоров,— имеются доли воды, выделяемые на религиозные потребности, в пользу ишанов, мечетей, гробниц святых...»[3]. «Силах-су предназначалось духовным лицам, главным

[1] Ф. Михайлов. Религиозные воззрения туркмен Закаспийской области.— В кн.: «Сборник материалов по мусульманству», т. 2. Ташкент, 1900, стр. 95.

[2] В литературе на русском языке принята форма *силях-су*, что отходит от туркменского звучания. Выделение паев воды в условиях искусственного орошения предполагало и одновременное выделение соответствующих участков земли. Владельцы сылаг сув считались тарханами — освобожденными от всех обязанностей и податей за выделенный участок, которые перекладывали на плечи аульной общины.

[3] К. М. Федоров. Закаспийская область. Асхабад, 1901, стр. 77.

образом ишанам, а также на содержание бедных...»,— подчеркивают и другие авторы[1]. Весьма ценные и интересные сведения по этому вопросу содержатся в материалах Я. Таирова[2] и сводке Суботича[3]. «Дарственной водой» наделялись из числа овляд не только известные ишаны или святилища (*овлүйә*)[4], но и просто их представители. Однако подобных примеров довольно мало[5].

Гораздо чаще овлядам, живущим в ауле, выделяли воду и участок на общих основаниях, то есть они должны были наравне с членами живущего здесь родового

[1] Г. И. Карпов, А. В. Башкиров. Вакф и силах-су. (К вопросу об образовании церковных земель в Туркмении).— «Известия ТФАН», 1945, № 5—6, стр. 42.

[2] Я. Таиров. Общие сведения об орошении аулов Асхабадского уезда в 1892 году; Я. Таиров. Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. (Тедженский и Мервский уезды и кяризы в Асхабадском и Тедженском уездах). Спб., 1904. К сожалению, с материалами ч. 1 ознакомиться не удалось.

[3] Материалы по землеводопользованию в Закаспийской области. Асхабад, 1903.

[4] В этом случае доход от дарственного участка поступал в руки смотрителей «святого» места, которыми чаще всего также были овляды из группы усопшего святого. Предполагалось, что эти средства пойдут на ремонт и поддержание святилища в надлежащем виде.

[5] Так, в материалах Я. Таирова, которые, правда, несмотря на свою добросовестность, не могут считаться всеобъемлющими (к тому же, как уже отмечено, мы смогли ознакомиться не со всеми его материалами), встретились следующие примеры: в Тедженском оазисе у отделения ак-дашаяк двум ходжам выдавалось по 2 сув (пая воды); у отделения беглитебер одному ходже — 2 сув, у подразделения хивали тоже одному ходже — 2 сув; в Атеке (ныне Каахкинский район) в ауле Коушуд одному магтыму — 1 сув; в Мервском уезде: отделение чельтек-закир пяти ходжам — 41 сув; отделение курт-закир шести ходжам — 42, геок-агор шести ходжам — 102, агзы ялук шести ходжам—48, ванеш шести ходжам—84, мавы тебет шести ходжам — 58, кабиль одному ходже — 1, двум другим совместно с пятью гробницами (смотрителями при которых, очевидно, и были эти люди) — по 5, род байры трем ходжам — 69, елунг трем ходжам — 69, аласакгал двум ходжам — 8; отделение аррык трем ходжам — 27 и одному шиху — 9; отделение харланды ходжам — 3, отделение карагез ходжам — 8, отделение ягуб пяти ходжам — 200 (!, возможно, опечатка.— *С. Д.*); отделение караконгур четырем ходжам — 38,5; отделение беглы-хор четырем ходжам—45, отделение курама трем ходжам—18; отделение ак-конгур пяти ходжам — 13,5; отделение агырбаш четырем ходжам — 12; отделение капан четырем ходжам — 12; в Дурунском приставстве (ныне Бахарденский район) аул Зау одному ходже — 1; аул Коши (то есть Кеши под Ашхабадом; многие туркменские названия переданы неточно.— *С. Д.*) одному ходже — 1 сув.

подразделения участвовать в периодических общинных работах по очистке и ремонту водозаборных и распределительных систем и оросительной сети (арыков, кяризов), а также выплачивать все полагавшиеся подати. Однако и это можно было расценить как своеобразную льготу по отношению к овлядам, так как почти во всех аульно-родовых обществах придерживались строгого правила: инородцам пая не давать. Они должны были получать свой землеводный пай по месту жительства своего родового подразделения. В таких случаях инородцы арендовали некоторые участки, если это разрешалось правилами землеводопользования данного аула или родового подразделения, или имели другие занятия. Причем, такой участи подвергались нередко как более поздние переселенцы из других текинских и иных родов, так и оставшиеся в местах расселения текинцев отдельные семьи или группы семей дотекинского местного населения (карадашлы, емрели, мехинли, аннаули, мурчали и др.), если им не удавалось сохранить своего отдельного поселения.

Таиров по этому поводу пишет, что в ауле Келята, принадлежавшем текинскому роду караерма, доли воды на праве санашик[1] были предоставлены «живущим среди караерминцев 11 семействам ших, 6 семействам махтум и 2 семействам ходжа, которые платят подать вместе с караерминцами; но живущим тоже среди них 11 семействам карадашлы и 9 семействам древних аборигенов Мегина (то есть мехинли.— *С. Д.*),— не предоставляется никакой доли воды»[2]; а в ауле Шоркала, принадлежавшем текинцам рода амаша-гоки, из всех 360 паев 10 выделялись, «по установившемуся исстари порядку», двум семьям живущих в ауле ходжей; двое же карадашлинцев, живущих там же и платящих подать, не пользовались водой «вследствие происхождения из другого рода»[3].

[1] *Санашик* — один из древних видов общинного пользования землей (водой), сохранившийся вплоть до революции и частично позже у большей части туркменских аульно-родовых обществ. Основан на ежегодном, обычно осенью, переделе и распределении общинных земель по числу имевших на них право. В отличие от мюлька, основанного на принципе частной собственности, санашиковый надел мог быть отобран по решению общества.

[2] Я. Таиров. Общие сведения..., стр. 279.

[3] Там же, стр. 295.

Однако далеко не везде отношение к рядовым овлядам в вопросе землеводопользования было таким. В ауле Эрик-Кала, например, жившие здесь текинцы родов чельтек и мириш предоставляли по 4 доли воды Нигматулле ишану и Хан ходже с братьями. Но среди шести семей, лишенных воды как инородцы, в числе четырех «из аборигенов Аннау» (то есть аннаули.— *С. Д.*) находим и двух магтымов[1]. В том же положении отмечен, наряду с карадашлинцем, один из двух жителей селения Келеджар, не имевших права на воду в своем ауле — Бабасары Бакы магтым[2]. В материалах по аулу Мирава указано, что общество не давало воды семейству ходжи, «несущему подать наравне с прочими семействами», хотя он и имел земельное угодье[3]. В ауле Кизыл-Арват среди двадцати четырех семейств, не имевших права на воду «вследствие происхождения из других родов», указаны два шихских и одно ходжинское[4].

Примеры притеснения овляд экономического характера со стороны сильных соседей-неовляд сообщают и наши информаторы. Так, бóльшей части пир магтымов, притесняемых соседними текинскими подразделениями, пришлось в начале XX в. переселиться из селения Яйла (ныне Геок-Тепинский район) в Теджен и другие места. В 80-х годах XIX в. немало пакыр шихов вынуждены были переселиться с земель восточной Кара яйлы (межгорье в южной части современного Кизыл-Арватского района) в Боджнурдскую провинцию Ирана, а земли их заняли геркезы (подразделение гоклен). Еще раньше, как пишет К. М. Федоров[5], тот же район Кара яйлы оставила часть живших там магтымов, «вследствие притеснений со стороны гоклен и текинцев». Наконец, усилившееся давление йомутов сыграло главную роль в вынуждейном переселении в 30-х годах прошлого века[6] всей массы ата из Забалханья к Копетдагу и Хорезму.

Таким образом, к туркменским овлядам со стороны их сильных соседей наблюдалось двойственное отноше-

[1] Я. Таиров. Общие сведения..., стр. 297.

[2] Там же, стр. 288.

[3] Там же, стр. 291.

[4] Там же, стр. 274.

[5] К. М. Федоров. Закаспийская область..., стр. 21.

[6] С. Аразкулиев. Туркменские говоры Турткульского района Каракалпакской АССР. Ашхабад, 1961, стр. 7 (на туркм. яз.).

ние, которое варьировало в зависимости от местных причин.

Там, где не хватало пастбищ (например, ата и йомуты) или поливной воды (различные представители овлядских групп и ахальские теке), сильные соседи не очень церемонились со «святостью» овляд. Но вне сферы экономических отношений туркменские овляды пользовались особым, почетным к себе отношением. Правда, они не приобрели таких привилегий, как «святые» сословия у некоторых других народов (например, у арабов, персов, турок, узбеков). Но никак нельзя согласиться и с характеристикой духовенства, которую переносят на овляд в связи с только что рассмотренным вопросом о «дарственной воде» авторы упоминавшейся статьи «Вакф и силах-су».

«Что отношение сельской туркменской общины к силах-су, а тем самым и к духовенству (разрядка наша.— *С. Д.*) было отрицательным,— читаем в ней,— можно заключить по тяжбам, которые велись этими общественными группами. Так, в 1882 г. шихи (шейхи) аула Ашхабад хотели получить землю и воду. Жители аула отказали, мотивируя тем, что шихи в других племенах и у них пользуются ими только временно, с согласия общества»[1]. Как видим, характеристика дана без необходимой дифференциации, а приведенный для ее аргументации единственный пример (взятый без сноски из «Обзора Закаспийской области») может быть отнесен лишь к ее первой половине, и то лишь частично, так как сылаг сув выделяли на разные цели.

Интересным материалом для характеристики двойственного положения овляд служат конкретные наблюдения Брюлловой-Шаскольской над одной из небольших овлядских групп. Ознакомившись в середине 20-х

[1] Г. И. Карпов, А. В. Башкиров. Вахф и силах-су..., стр. 42. Кстати, судя по статье, другая дарственная форма — вакф, широко распространенная в мусульманских странах, и в частности у соседей туркмен — Бухаре, Хиве и Иране — не приобрела широкого распространения даже у тех туркмен, которые до революции входили в состав Бухарского эмирата. Коренным отличием вакфа (который обычно выражался в земельных участках, источниках и недвижимом имуществе) была передача дара не во владение, а в собственность, хотя нередко и с рядом оговорок. Дар чаще всего преподносился по завещанию богатых людей различным духовным лицам и учреждениям.

годов с бытом туркмен-эрсаринцев крупного керкинского селения Астана-Баба и живущей рядом с ними группы шихов, она замечает: «Мы видим здесь своеобразное переплетение — племенное и сословное начало, как пережиток противостоит реальному, классовому: в действительной хозяйственной жизни члены группы эуляд такие же обыкновенные дехкане, как и их соседи»[1]. Эти шихи, ведающие святилищем Астана Баба, «организуют уборку храма, распределяя это по неделям между своими родами, и только в случае какой-нибудь крупной работы подпускают к ней эрсаринцев; те считают это большим почетом и смотрят в этом разрезе на шихов, как на духовную аристократию. Но если только мы обратимся к экономическим отношениям, то увидим полную противоположность: шихи почти все бедняки; до революции многие из них только и занимались религиозными функциями, и нарождающаяся новая культура оттеснила их на невыгодные экономические позиции. Большинство из них является мардекерами (наемными рабочими) у тех же эрсаринцев»[2].

Таким образом, фактические привилегии туркменских овляд в целом были сравнительно невелики. Пожалуй, наибольшей из них была неприкосновенность самих овляд и их собственности.

Эта неприкосновенность особенно зримо выступала в периоды различных междоусобиц и родоплеменных столкновений, когда овляды могли спокойно проходить и находиться на территории враждующих племен[3]. Бо-

[1] Н. Брюллова-Шаскольская. Племенной и родовой состав..., стр. 88.

[2] Там же.

[3] Например, о группе туркменских ходжей и шихов, переселившихся еще в 80-х годах прошлого века в ущелье Карабалхан Боджнурдской провинции Ирана, в одном из источников говорится: «Оружие не носят, так как никто не дерзал тронуть». О том же в письменных источниках находим и еще более ранний пример, относящийся к 1818 г. и связанный с одним из бесчисленных межплеменных столкновений. Некий Сунбар-сердар, собрав группу авантюристов в 150 человек из числа йомутов и емрели, подданных хивинского хана, с согласия последнего совершил грабительский налет на ахальских текинцев. Выйдя в район колодца Солтыкудук к северу от Геок-Тепе «они нашли четыре юрты ходжей, которых, однако, не тронули. Всего в этой местности находилось 60 юрт ходжей, среди которых проживало пять — десять семей теке. Узнав... о выступлении против них хивинского отряда, эти теке в ужасе разбежались в разные стороны». Все же остальные ходжа, судя по контексту, спокойно оставались на своих местах (МИТТ, т. 2, стр. 410).

лее того, даже скот их, пасущийся в отдаленных местностях без присмотра (например, верблюды), не подвергался опасности быть угнанным кем-нибудь. Это, конечно, в случае, если на нем стояла тамга (туркм. *таґма*) овлядской группы.

О тамгах, то есть особых знаках[1] различных овлядских групп, имеющийся материал позволяет сделать два предположения: первое — о наличии в прошлом у основных овлядских групп своих вариантов, которые сохранили первоначальную основу; второе — о едином источнике происхождения различных овлядских тамг, вследствие чего они и обнаруживают большое сходство. Основным элементом этих тамг является круг или кольцо (*тегелек, халка*), хотя эта форма в чистом виде или как основной элемент встречалась не только у овляд. Например, в статье Г. И. Карпова, посвященной тамгам у туркмен, аналогичная тамга-кольцо приведена у туркмен-сарыков[2]. Отмечена она также у текинских подразделений гыыр (отделение отамыш) и кахшал (отделение тохтамыш)[3].

Такие же по форме тамги находим у других тюркоязычных народов. Например, Р. Б. Ахмеров отмечает их среди башкирских родов племен дуван, тангаур и некоторой части айлинцев (рис. 1, *1—2*), но связывает с космогоническими представлениями (культ солнца и луны) местного дотюркоязычного населения Южного Приуралья[4].

---

[1] Знаки эти ставались как клеймо на скоте (обычно на верблюдах и лошадях; у овец и коз делались лишь различные надрезы на ушах), нередко (но далеко не всегда) они выбивались на надгробных камнях и оттискивались на родословных-седжере или других документах, а также на некоторых бытовых предметах.

[2] Г. Карпов. Тамга (родовые знаки у туркмен)... В той же статье приведены также некоторые типы зарубок на ушах мелкого рогатого скота, в том числе, как пишет автор, у «ших-сеид — два параллельно-горизонтальных надреза, а у сеидов — горизонтальный и углом». Не ясно, правда, почему сеиды упомянуты дважды в разных вариантах.

[3] М. Е. Масон. Своевременное, несложное и нужное для науки задание членам общества охраны памятников Туркмении.— «Памятники Туркменистана», 1970, № 1, стр. 17.

[4] Р. Б. Ахмеров. О генезисе башкирских тамг. Научная сессия по этногенезу башкир. Уфа, 1969, стр. 117—118. Там же приведены аналогичные по форме некоторым овлядским тамгам тамги племени табын (рис. 1, *3, 4*), определяемые как «ковш».

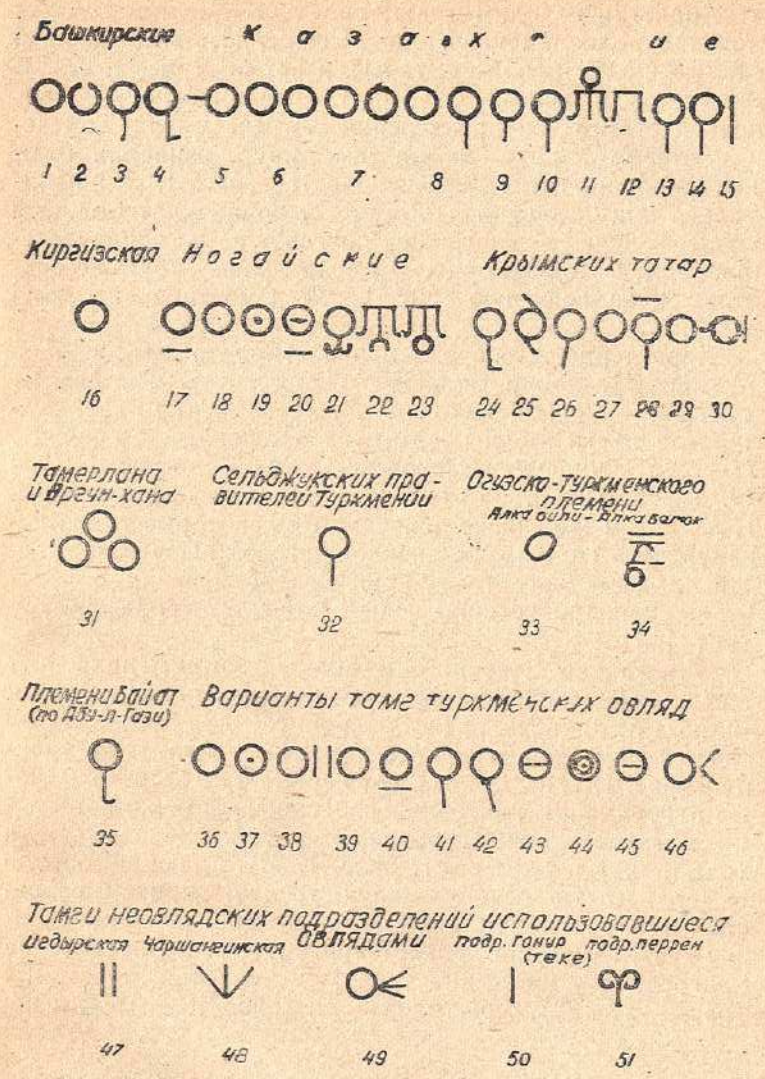

Рис. 1. Тамги.

Аналогии находим также среди тамг некоторых казахских родоплеменных подразделений, входивших в Малую Орду, например, табын и аргын[1] (рис. 1, *5—8*). По списку казахских тамг у Н. И. Гродекова[2], приведенная тамга подразделения аргын имела значение 'глаза', у рода табын тамга-круг означала 'блюдо', у рода ромадан Малой Орды (рис. 1, *2*) — понималась как 'деревянная ложка', у рода дулат Большой Орды — круг в значении 'колесо', а у подразделения абдан той же орды — имела форму круга с подставкой, аналогичную рис. 1, *9* (значение не указано).

Характерно, что среди привилегированных сословий Малой, Средней и Большой орд, к которым отнесены султаны и ходжи, находим общие элементы. Так, султанские тамги имели формы, изображенные на рис. 1, *11—12*, ходжинские в Перовском уезде — на рис. 1, *13—14*, а у святыни Баба-ата Туркестанского уезда—на рис. 1, *15*. В том же списке приведены и некоторые тамги каракиргизов (то есть собственно киргизов). Среди них также находим одну тамгу-круг, без объяснения ее значения, у подразделения коще (ходжа?) рода етеуру (рис. 1, *16*).

У ногайцев Северного Кавказа, помимо приводившихся форм «круга» и «ковша», отмечены также (среди ак-ногайцев) пять представляющих для нас интерес тамг, с пометкой «туьркпен тамгъа», тамга рода Туркмен (рис. 1, *17—21*)[3]. Из них первые три встречены нами в Туркмении как овлядские тамги. Там же приведены и тамги привилегированных групп: ханского рода (рис. 1, *22*) и рода сейит (рис. 1, *23*), имеющих общую символическую основу — «лук-стрела», причем сейидская тамга сохранила в своем изображении наконечник-круг. Тамги, связанные с кругом, отмечены были и на надгробьях у крымских татар: у селения Огуз-оглу (рис. 1, *24—25*), близ Евпатории (рис. 1, *26—27*), в не-

[1] Статья «Тавро» в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона, т. 32. Спб., 1901.

[2] Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, т. 1. (Приложение). Ташкент, 1889.

[3] Н. А. Баскаков. Ногайский язык и его диалекты. М.—Л., 1940, стр. 134.

указанном месте (рис. 1, *28*) и у селения Джулчак (рис. 1, *29—30*)[1].

Круг как тамгу или часть тамги видим на монетах Тамерлана (1392 г.), чеканенных в Багдаде и Семнане, и Аргун хана — в Мерве (1284 г.) — (рис. 1, *31*)[2]. С разными деталями встречается он еще раньше на монетах сельджукских правителей Туркмении XI—XII вв. Особенно часто — как стилизованный наконечник стрелы (рис. 1, *32*) в разных вариантах символической модели 'лук, стрела' — символ царской власти у сельджуков[3].

Не многое можно почерпнуть и из таких источников по истории огузов и туркмен XI, XIV и XVII вв., как «Диван лугат ит-тюрк» Махмуда Кашгари, «Джаме уттаварих» Рашид ад-дина и «Шаджаре-и торакима» Абу-л-Гази, которые не содержат каких-либо данных о наличии у огузов-туркмен овлядских групп, так как появление наиболее ранних из них у туркмен отмечено значительно позже времени М. Кашгари и даже позднее Рашид ад-дина. Отсутствие же сведений у Абу-л-Гази, очевидно, объясняется тем, что он, как и другие средневековые историки, не выделял сравнительно немногочисленные группы овляд в отдельные родоплеменные образования, рассматривая их как своего рода религиозные или религиозно-социальные прослойки.

В отношении тамг, связанных с кругом, у М. Кашгари не находим ничего. Абу-л-Гази приводит лишь тамгу (без объяснения) племени алка ойли (рис. 1, *33*) и значение его названия — 'соответствующий'[4]. Было бы весьма соблазнительно, как предлагает Карпов[5], читать слово «алка» как «халка». Тогда бы все название получало бы ясный смысл: *халка ойли* —'те, у которых круг-

[1] Осман Акчокраклы. Татарские тамги в Крыму. Симферополь, 1927, стр. 4—6.

[2] А. В. Комаров. Новое собрание монет.— «Протоколы заседаний Восточного отделения имп. Русского географ. общества». М., 1888, стр. 74, 77. (Цит. по О. Акчокраклы, стр. 11).

[3] См. рукопись диссертации Т. Ходжаниязова «Денежное обращение в государстве Великих Сельджуков» (по данным нумизматики). Ашхабад, 1970, стр. 80 и приложение: таблицы XIII—XVII «Знаки-тамги Великих Сельджуков», включающие 299 знаков.

[4] Абу-л-Гази. Родословная туркмен. (Пер. Кононова А. Н.). М.—Л., 1958, стр. 53. Там же приведена тамга племени байат (рис. 1, *35*) и значение названия племени —'богатый'.

[5] Г. Карпов. Тамга (родовые знаки у туркмен)...

лые жилища', то есть живущие в круглых жилищах, кибитках. Становилось бы понятным и значение названия племени, непонятное из текста Абу-л-Гази,— имеющее тамгу, «соответствующую» виду жилища (тоже круглого). Однако у Рашид ад-дина название этого племени звучит как *алкыр эвли*[1], а у Махмуда Кашгари — *алка бөлюк*. Изображение тамги М. Кашгари тоже передает по-иному (рис. 1, *34*)[2]. Поэтому спешить с такими аналогиями не следует.

Все сказанное еще раз подчеркивает сложность выяснения символики овлядских тамг, тем более, что никаких объяснений (кроме чисто внешних признаков) в традициях самих овляд обнаружить пока не удалось. Однако имеющиеся данные об овлядах (различные изображения и знаки на овлядских надгробиях и кладбищах[3], сравнительные сведения о тамгах привилегированных религиозно-социальных групп у других родственных народов и др.) позволяют говорить о связи овлядской тамги с патриархально-феодальным символом власти и привилегированности у тюркоязычных народов периода средневековья — луком и стрелой.

Если тамги правителей, употреблявших эту символику, имели оба элемента (лук и стрелу), то лица, претендовавшие на святое происхождение (в первую очередь, ходжи и сеиды) и являвшиеся, как правило, духовными феодалами, могли употреблять, как подчинявшиеся верховным правителям, чаще всего лишь часть этой тамги — или лук или стрелу. Однако, считая себя по происхождению выше даже самих правителей[4], они, естественно, стремились выбрать элемент, который, с одной стороны, занимал бы подчиненное положение, с

[1] В. В. Бартольд. Очерки истории..., стр. 28.

[2] М. Кошгарий. Девону луготит турк, т. 1. Тошкент, 1960, стр. 90 (издание на узб. языке).

[3] Хронология вглубь у встреченных нами тамг примерно такова: на датированных надгробиях — XX — начало XVIII в., на недатированных, но определяемых по типу надгробия и другим признакам,— XX—XVI, а может быть и XV в.

[4] Это отразилось, в частности, в том, что ряду правителей Бухары, Хивы, Коканда, Ирана и других феодальных государств, особенно из молодых династий, приходилось силой нарушать брачную эндогамию святых сословий или групп, чтобы приобрести таким образом столь необходимую для упрочения своего авторитета «святость».

другой — являлся бы стержнем всей тамги. Таким элементом могло быть изображение стрелы или ее главной части — наконечника, изображавшегося обычно в форме круга. Это особенно видно при сопоставлении приведенных выше тамг казахских султанов (рис. 1, *11—12*) и ногайских ханов (рис. 1, *22*), изображающих лук со стрелой, с тамгами казахских ходжей (рис. 1, *13—15*), где фигурирует уже только стрела[1].

Подобные символические изображения, первоначальное значение которых позднее было утрачено или переосмыслено, являются основными и среди тамг туркменских овляд, особенно ходжей (рис. 1, *36—46*).

Таким образом, тамга у овляд была своего рода охранным документом. Неприкосновенность давала им еще одно преимущество: возможность заниматься торговлей, о чем нам сообщили информаторы, в частности ходжи и шихи из селений Ходжа-Кала и Бендесен Кизыл-Арватского района. О том же свидетельствуют и наблюдения некоторых дореволюционных авторов. Так, М. Н. Галкин в «Материалах поездки в Прикаспийские районы 1859 года» пишет: «Внешней торговлей занимается охотно всякий зажиточный туркмен. Внутренней же, мелкой торговлей... занимаются ата и шейхи, которые под охраной своего духовного происхождения ездят беспрепятственно по неприязненным аулам; так от ямудов приезжают к текинцам, к гёкленам и обратно»[2].

Об этом же говорит и П. П. Огородников, побывавший в юго-западных районах расселения туркмен — Атреке и Гюргене: «Местная торговля у туркмен в младенческом состоянии; племенная вражда сужает ее размеры еще более, и только ата и шейх, благодаря своему священному происхождению, гарантирующему их от насилий прочих племен, беспрепятственно ведут

[1] На рис. 1, *15* изображение стрелы даже утратило круг-наконечник. В то же время тамга ногайских сеидов (рис. 1, *23*) сохранила переходную форму — лук с укороченной стрелой, обращенной почему-то кругом-наконечником вниз. У части казахских ходжей, очевидно в более позднее время, с усилением ортодоксального ислама тамга приобрела мусульманскую символику — полумесяц. (См. статью «Тавро» в «Энциклопедическом словаре»).

[2] М. Н. Галкин. Этнографические и статистические материалы..., стр. 48.

меновую торговлю по всей степи, служа как бы посредниками между ними; ознакомленные с каждою тропинкою, каждым колодцем в пустыне, они были бы бесподобны в роли проводников»[1].

Названные привилегии и почет способствовали консервации традиций «святости» среди овлядских групп, между которыми существовали довольно сложные взаимоотношения.

Взаимоотношения овлядских групп

Представления о степени «святости»

Хотя овляды, как правило, считались потомками первых четырех халифов и пророка, положение их в туркменском обществе не было одинаковым; к одним группам овляд со стороны неовляд (гарачы) проявлялось больше почтения, чем к другим. Сами овляды также утверждали, что по своей «святости» одни овлядские группы стоят выше других.

Эти представления были тесно связаны с теорией овлядского духовенства о степени их близости к пророку. В действительности же она отражала фактические отношения, сложившиеся между различными святыми группами в ходе их исторического развития и влияния на неовлядскую массу населения.

Перечисляя шесть святых групп у туркмен, информаторы первые два места обычно отводили ходжам и шихам. Против этого не возражают и представители остальных четырех групп. Правда, отдельные информаторы, более знакомые с историей мусульманства, высказывали мысль, что первое место должно быть отведено сейидам, так как в некоторых мусульманских странах, в первую очередь у арабов, только группы сейидов считаются потомками пророка и имеют право на титул святого сословия. Однако признавая, что группам туркменских сейидов, известным в XIX—начале XX в., далеко до «настоящих» сейидов, эти информаторы также не возражали против перемещения их на более отдаленные в списке места.

Что же касается первенства среди первых двух групп, то мнения информаторов здесь расходятся. По-

[1] П. П. Огородников. На пути в Персию..., стр. 225.

давляющее большинство первое место отводит ходжам. Другие же (в первую очередь представители пакыр шихов) считают, что первенство должно принадлежать шихам.

Духовенство этих групп разными способами стремилось доказать, что святость их группы выше святости соседей. Мотивировка относилась, обычно, к области вымышленного родства с основоположниками ислама. Ходжи, возводившие свою родословную к Али, четвертому из халифов, утверждали, что они ближе всего к пророку, так как первый ходжа происходит от Али и его супруги Фатимы — дочери Мухаммеда. Пакыр-шихи, со своей стороны, говорили, что их Абу-Бекр, помимо своей родственной связи с пророком (Мухаммед был женат на дочери Абу-Бекра — Айше), является среди «праведных» халифов самым старшим[1].

Не удовлетворяясь этим, соперничащие стороны переходили к более близким и реальным временам, когда жили их полулегендарные предки: Пакыр ших — у пакыр шихов и Гарры Алов ходжа — у балканлы ходжей. Последние, будучи самой многочисленной группой туркменских ходжей, энергично оспаривали у пакыр шихов ведущую роль в религиозной жизни местного населения. Идентичные легенды о чудесах (гудрат), сотворенных этими святыми во время их соревнования в святости (с различными лишь вариантами победителя: в ходжинском варианте побеждает Гарры Алов, в шихском — Пакыр ших), записаны нами в селениях Ходжа-Кала и Бендесен Кизыл-Арватского района, бывших основными селениями, где проживали балканлы ходжа и пакыр шихи[2].

В действительности же все эти богословские версии отражали реальную борьбу двух экономически сильных групп овляд за приоритет в религиозном влиянии среди нового многочисленного населения прикопетдагских районов, появившегося с приходом текинцев в XVIII—первой половине XIX в. Балканлы ходжа имели, очевидно, немалое влияние на расселявшихся до этого в Прибалханье текинцев и некоторые другие туркменские племена. Поэтому они хотели сохранить и уп-

[1] Имеется в виду, очевидно, что помимо возрастного старшинства Абу-Бекр был первым из преемников Мухаммеда.

[2] Легенды эти приведены во второй главе.

рочить это влияние и после расселения теке в Кесе Аркаче — прикопетдагской полосе. Пакыр шихи же, связанные с дотекинским населением Западного Копетдага и подгорной полосы, в свою очередь, хотели играть прежнюю роль и в духовной жизни новых насельников.

Это соперничество продолжалось в течение XIX—начала XX в. Свидетельством тому является история постройки мечетей и медресе в таком крупном ахальском селении, как Дурун. По сообщению одного из дурунских старожилов-информаторов, ходжи появились в Дуруне, населенном текинцами, значительно раньше шихов, примерно в 30-х годах прошлого столетия. Однако их «монополия» кончилась, когда (примерно в 70—80-х годах XIX в.) сюда пришли из Бендесена шихи.

Первоначальный этап соперничества был в пользу шихов, так как они первыми построили на территории селения мечеть-медресе. Затем, с постройкой Махмыт ишан ходжой отдельной мечети, перевес перешел на сторону ходжей (возможно потому, что верующим больше нравилось молиться и собираться в мечети без шумных и пронырливых сопы — студентов медресе, которых народ недолюбливал[1]). После постройки этой мечети религиозное строительство усилилось. С одной стороны, старались шихи: Сейит ишан (мечеть у северной стены текинской крепости Койне-Кала, снесенной после 1964 г.) и его сын Рахманберды ишан (большое медресе с мечетью у северной окраины селения Дурун; позднее оно было превращено в колхозный склад); с другой — ходжи: пришедший из Ходжа-Кала Аманмэки ишан (мечеть с худжрами-кельями для сопы, построенная около 1900 г.) и сын Махмыт ишана — Мирек ишан (мечеть начала XX в. севернее полотна железной дороги, напротив Дуруна, у заброшенных ныне небольших дурунских селений Хюнтюш и Эгри)[2].

[1] Недаром туркменская пословица, метко характеризующая сопы (туркменское произношение слова *суфи—суфий*), слушателей богословского учебного заведения, говорит: «Сопы соган ймез, тапса габыгыны галмаз» —'Сопы не ест лука, но если найдет, и кожурки не оставит'.

[2] Эту полуразвалившуюся мечеть можно было увидеть еще летом 1970 г. Более сохранившаяся и ремонтируемая мечеть Аманмэки ишана превращена ныне верующими в своего рода «святое» место.

В отношении третьего и четвертого мест среди овляд разногласий у информаторов, пожалуй, больше всего: часть из них называет группу сейид, другие—магтым. Некоторые же, исходя очевидно из того, что история туркменских сейидов обычно связывается с историей ходжей, ставят их сразу же за ходжами на второе место, а шихов передвигают на третье.

Однако, как показывает собранный нами материал по известным нам группам туркменских сейидов, последние пользовались наименьшим почетом[1], поскольку представляли собой среди овляд самые малочисленные и экономически слабые (особенно южная часть) группы. Это заставляло их искать покровительства у более сильных овляд. Поэтому, например, южная группа сейидов фактически оказалась в полной зависимости от местных ходжей. Это положение породило даже презрительную версию происхождения их названия — от *сейис* 'конюх', которая получила определенное распространение. В этом проглядывает не только простая насмешка над более слабым, но и стремление таким путем обезопасить себя от нежелаемой потенциальной конкуренции. Однако, следуя традиционности перечисления овляд многими информаторами, мы будем рассматривать эту группу третьей.

Магтымы также пользовались почетом. Однако они не могли претендовать на один уровень с ходжами или шихами, так как были значительно слабее в экономическом плане и расселены на более ограниченной территории. Отношения названных трех групп характеризуют семейно-брачные связи: все они имели взаимное право брать и выдавать замуж девушек. Но на практике это выглядело следующим образом: ходжи чаще брали у шихов, реже — у магтымов; редко отдавали шихам, фактически никогда — магтымам. Шихи же, хотя и чаще вступали в брачные связи с магтымами, но больше брали, чем отдавали. Характерным было также отношение к этим трем группам основного населения Кесе Аркача[2]—

[1] Мы здесь не имеем ввиду значение сейидов в предшествующий исторический период, когда под этим термином понимались некоторые духовные феодалы (например, мервские сейиды XVI—XVII вв. и др.).

[2] Кесе Аркачем или просто Аркачем называли текинцы область своего расселения в прикопетдагской полосе, примерно от Кизыл-Арвата — на западе, до Душака — на востоке.

текинцев, которые чаще всего притесняли магтымов, реже — шихов, еще реже — ходжей. Что же касается сеидов, то их участие в брачных отношениях между овлядами почти равнялось нулю (нам не удалось записать ни одного достоверного примера).

Магтымы, как и сеиды, возводили свою родословную к Али. Для того, чтобы уравновесить в генеалогическом плане свои реальные соотношения с ходжами, также считавшими себя потомками Али, были придуманы два варианта объяснительной версии. По первому — магтымы и сеиды (сначала первые, затем вторые) отделились от ходжей спустя некоторое время. По второму — магтымы происходят от второй, а сеиды — от третьей жены любвеобильного Али.

Что же касается ата, то при перечислении информаторами овлядских групп они занимают пятое место, и последнее, так как большинство наших информаторов (как овляд, так и неовляд), живущих в отдалении от районов расселения мюджевюров, ничего не знают об этой группе и считают, что овлядских групп в Туркмении всего пять.

Чем же объяснить, что группе ата было отведено последнее место? Хотя в экономическом отношении атинцы значительно уступали ходжам и шихам, у них были другие преимущества не только перед ними, но и перед всеми остальными овлядами: во-первых, многочисленность, во-вторых, лечебный зикр, получивший большое распространение во всей Западной Туркмении. Эти преимущества и были причиной столь активной пропаганды, направленной против ата, которую вела духовная верхушка других овлядских групп, в первую очередь ходжей и шихов, с чьими интересами непосредственно сталкивалась деятельность атинского духовенства в Западной Туркмении. Атинцы возводили свое мифическое родство к третьему из правоверных халифов — Осману, опережая таким образом «потомков» Али[2], и конкурентами была придумана богословская антиосманская версия, согласно которой родоначальником ата был не Осман, а некий Мерван, обманным путем присвоивший себе его родословную (по некоторым вариантам, даже убивший Османа), за что его якобы и назвали Мерван хар (*хар* —'осел'). На этом все сведения о Мерване и заканчиваются. Вряд ли больше о нем знали и те овлядские богословы, которые, не считаясь ни с исторической хронологией, ни с действительными фактами, использовали для создания своей легенды события, происходившие в арабском халифате первых веков ислама.

[1] К Али возводили свой род ходжи, магтымы, сеиды, мюджевюры.

Как известно, Осман, третий преемник Мухаммеда, был халифом в 644—656 гг. (убит в 656 г. группой заговорщиков, во главе которых стоял сын первого халифа Абу-Бекра — Мухаммед)[1]. Принявший из рук убийц власть следующий и последний из правоверных халифов Али (правил в 656—661 гг.) был низложен опиравшимся на поддержку арабской родовой знати правителем Сирии — Муавией, происходившим из курейшитского рода омейя. Низложив Али, Муавия провозгласил себя халифом династии Омейядов (от названия своего рода), которая вошла в историю как первая династия арабских халифов (661—750 гг.). Мерван же, полное имя которого Мерван ибн аль-Хакам, являлся лишь родоначальником боковой ветви омейядов и был секретарем халифа Османа[2], но никаких данных об его участии в убийстве нет. После свержения Омейядов, связанного с убийством в 750 г. их последнего халифа Мервана II, власть перешла к династии Аббасидов, добившейся победы благодаря мощному антиомейядскому движению в Иране и южной части Средней Азии (особенно восстанию 747 г. в Мерве под руководством Абу-Муслима). Оценка деятельности омейядов получила отрицательную окраску не только в быту (что усиленно распространялось еще при последних омейядах), но и в трудах ряда историков Ирана и Средней Азии.

Некоторые из этих антиомейядских мотивов сообщает Бируни. В своих «Памятниках минувших поколений», законченных около 1000 г., он пишет: «...у потомков Мервана не было никаких достохвальных прозвищ, а только «ан-Накис»[3], «аль-Химар» и тому подобное, и они не сами давали себе такие прозвища, а получали

[1] В. В. Бартольд. Соч., т. 6, М., 1966, стр. 20.
[2] Там же, стр. 466.
[3] 'Уменьшитель'.

их от других... «аль-Химар»[1] — прозвание Мервана из-за его силы и упорства в бою. Говорят также, что ему дали это прозвище потому, что в тот год, когда он родился, ослы имели хороший сбыт»[2].

Таким образом, овлядское духовенство (как, впрочем, духовенство вообще) не брезговало никакими вымыслами и извращением исторических фактов в своих интересах. Правда, атинское духовенство, в свою очередь, пыталось дискредитировать святость конкурентов (но менее успешно), распространяя, например, версию о том, что ходжи происходят не от потомков самого Али, а от етим — мальчика-сироты, подброшенного в мечеть, где молился Али, и получившего приют у последнего[3].

Версия о Мерване получила распространение скорее всего в середине XIX в., когда атинцы под нажимом соседей-йомутов были вынуждены оставить Забалханье и, раздробясь на целый ряд групп, рассеяться по многим районам Туркмении и за ее пределами. Правда, в литературных источниках, касающихся туркменских овляд, каких-либо конкретных данных о существовании этой богословской версии нет[4]. Однако, несмотря на

[1] *Химар* — по-арабски 'осел'. В антиатинской версии это слово передано ираноязычной формой *хар,* что для туркменского языка было больше книжным термином. Это наводит на мысль о том, что легенда взята овлядским духовенством из какого-нибудь сочинения на персидском или старотюркском языке.

[2] Бируни. Избр. произв., т. I. Ташкент, 1957, стр. 141 (далее у него приведен еще один вариант объяснения этого прозвища, также с отрицательным значением).

[3] Эту версию мы также слышали от сейидов Куня-Ургенчского района, в изложении которых антиходжинские мотивы звучат еще сильнее: вместо Али фигурирует некий сейид, сказавший будто бы присутствовавшим в мечети: «Пусть дают садака (пожертвования.— *С. Д.*) этому маленькому сироте»; поэтому мол и бытует приз ходжа байрагы.

[4] Неизвестно, правда, что лежит в основе имени некоего Али-Ишрана, от которого, по словам очень путанно переданной легенды, происходят якобы атинцы. См.: Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 год, изд. 2-е. Асхабад, 1897, стр. 18 (те же строчки, фактически без изменения, повторены у К. М. Федорова. Закаспийская область..., стр. 21 и Г. И. Карпова. Племенной и родовой состав..., стр. 5). Возможно, что Ишран здесь сильно искаженное Мерван. Однако что-либо сказать по этому поводу не представляется возможным, так как вся страничка, посвященная овлядам, изложена крайне сумбурно, полна противоречивых и неверных фактов.

активное противоборство со стороны соперников, ата сумели сохранить за собой довольно высокий авторитет, который поддерживался суеверным страхом перед их известными *зыкырчы* — участниками громких радений (зикра).

Наконец, шестая и последняя группа туркменских овляд — мюджевюры, проживающие на очень ограниченной территории (лишь в нескольких селениях двух районов), а потому даже неизвестные многим из информаторов. Группа, естественно, не могла претендовать на особую популярность. Мюджевюры усиленно поддерживали версию о своем родстве, с одной стороны, с шихами, мотивируя это идентичностью названий[1], с другой — с ходжами, так как тоже относили себя к потомкам Али. Но, несмотря на это, на практике почтительное отношение к ним было намного слабее, чем к представителям других овлядских групп, за исключением сейидов.

Кроме шести основных групп овляд, на территории Туркмении встречались еще и «ложные овляды» (по народному определению) или «полуовляды», как называем их мы. Они также прикрывались одним из овлядских имен, стараясь слиться с «настоящими» овлядами. Естественно, что «святость» их ставилась невысоко.

Итак, несмотря на наличие у туркменских овляд известной общности по отношению к неовлядам — гарачы, между их отдельными группами существовали довольно сложные отношения[2]. Они строились с учетом экономическо-демографической основы, а также традиции большей давности происхождения и авторитетности полулегендарных предков. Эти взаимоотношения отражались и на отношении к ним неовлядского населения, что особенно проявлялось в земельно-водном вопросе, получении овлядских призов и т. д.

Некоторые специфические различия

Как уже отмечалось, ни в языке, ни в хозяйственном укладе, ни в материальной и духовной культуре овлядских групп не было никаких отличий от окру-

[1] Одно из значений слов *ших* и *мюджевюр* в туркменском языке —'смотритель святого места'.

[2] Эти отношения отражались и после смерти — в выборе места захоронения того или иного представителя овлядских групп. Выходцы из наиболее почетных групп хоронились обычно ближе к гонамбаши, менее почетных — дальше.

жающего населения. Если какая-либо из более крупных среди этих групп попадала в иную этническую среду, она, естественно, воспринимала некоторые новые элементы, сохраняя, однако, свою основу. С другой стороны, если ей на протяжении длительного исторического периода приходилось жить с несколькими более сильными и многочисленными соседями, это также оставляло свой след.

Например, атинцы в последние два-три столетия жизни в Забалханье больше имели контакт с соседями-йомутами, меньше — с проживавшими там одно время теке, эрсари и другими туркменскими племенами, поэтому и в речи их был в основном йомутский диалект туркменского языка. С середины XIX в., с уходом атинцев из Забалханья, их контакты с йомутами или значительно уменьшились, или прекратились вообще. Тем не менее, предварительные данные исследования говора атинцев, проживающих в Дарган-Атинском районе у Амударьи, показали, что йомутская струя и в настоящее время занимает в нем главное место[1], затем следует текинская и некоторые другие. Язык и культура атинцев, оставшихся жить на территории Южной Каракалпакии, также сохранили прежнюю основу, хотя соседи (в первую очередь узбеки) и оказали на них свое влияние[2].

Помимо внешних различий в языке и культуре, обусловленных проживанием среди различных в этнографическом плане родоплеменных подразделений туркмен, у некоторых из овляд были и свои «овлядские» различия. Так, у гызыл шихов и пакыр шихов характерным признаком принадлежности к этим группам было ношение *гызыл телпек*'а — бараньей шапки «красного» цвета (скорее рыжеватого или светлокоричневого оттенков). Эта отличительная деталь сохранялась в одежде шихов, где бы они ни проживали[3]. Поэтому не удивителен рас-

[1] Как любезно сообщил зав. сектором диалектологии Института языка и литературы АН ТССР А. Аннануров.

[2] С. Аразкулыев. Гарагалпакыстан АССР-ниң Дөртгүл районындакы түркмен геплешиклери. Ашгабат, 1961, 13, 228 сах.

[3] При посещении в 1964 г. селения Бендесен среди носящих тельпеки мы не встретили ни одного, у кого бы он не был красного цвета. В других местах Южной Туркмении это наблюдение также подтвердилось. Причем удалось отметить одну интересную деталь, появившуюся скорее всего в последние десятилетия: некоторые из

сказ одного из наших бендесенских информаторов-шихов о том, как его брат едва не поплатился жизнью за нарушение этой традиции. Дело происходило в середине 20-х годов, когда еще не было окончательно покончено с басмачеством. Брат информатора отправился верхом из Бендесена через горы в селение Махтум-Кала на Сумбаре почему-то в черном тельпеке[1]. В горном проходе его перехватили басмачи, устроившие там засаду, и, приняв за гоклена, хотели жестоко расправиться. На все заверения, что он бендесенский ших, овляд, следовал веский вопрос: «Почему же у тебя не красный тельпек?»

По некоторым сообщениям, шихи не должны были носить не только черного головного убора, но и черной (темной) верхней одежды. И тельпек, и халат их должны были быть красного цвета, причем халат обычно шелковый. Естественно, что бедной части шихов недоступны были такие требования, поэтому они их, как правило, нарушали.

Ходжи и сейиды в зрелом и пожилом возрасте должны были носить тельпек черного цвета. В молодые же годы допускался и белый цвет[2]. У ходжей, живших среди гоклен в районе Кара-Кала, до революции в по-

шихов имели два разных тельпека: черный, который надевался во время разных официальных моментов и во внешней среде, и традиционный красный для семейного быта, встреч с сородичами и различных религиозных церемоний. Характерно в этом плане было посещение нами в одном из селений под Геок-Тепе семьи выходцев из Бендесена. Когда мы пришли, старик-хозяин отсутствовал, уехав оформлять какие-то документы. На стене висел его красный тельпек. По объяснению жены, он носит его дома, а при выезде «в город» надевает черный.

[1] Возможно, эта замена не была случайной. Причинами этого могли быть нежелание выделяться своим внешним овлядским признаком в связи с общим упадком былого отношения к овлядам и не очень почтительным отношением к шихам конкретно в данной местности и связанное с этим нежелание носить шихский, но тем не менее более дешевый, по сравнению с черным или белым тельпеком (особенно типа *силкме*), головной убор того же рода.

[2] Однако эти сообщения, записанные нами в Ходжа-Кала и соответствующие нашим наблюдениям, очевидно, характеризуют лишь поздний период. Бо́льший интерес представляют в этом плане две иные, независимые друг от друга, информации, записанные в Прибалханье и Куня-Ургенчском районе, согласно которым туркменские ходжи не носили тельпеков черного цвета, так как он был цветом гарачи. У известных ишанов тельпеки были белые, а у остальной массы «красные» или «пестрые» (*ала*), с добавлением, что ездили ходжи на конях такой же масти.

чете были белые ватные халаты из Хивы. Однако эти признаки вряд ли можно считать характерными, так как черные тельпеки преобладали у туркмен большинства других групп, а белые хивинские халаты, непривычные для глаза местного гокленского населения Кара-Кала, лишь подчеркивали недавность появления данной группы ходжей из Хорезма. В последующий период эта деталь исчезла.

Понятно, что красное одеяние и красный головной убор шихов не был чем-то исключительным на фоне общетуркменской одежды. Красный халат (*гызыл дон*) был весьма распространен среди туркмен Ахала, Теджена и Мургаба, став позднее своего рода эталоном туркменской мужской одежды. «Красные» тельпеки часто встречались в более бедных слоях других туркменских групп. Поэтому лишь массовость, даже исключительность, закрепленные традицией, позволили выделить эту деталь в одежде шихов как специфический признак, имеющий определенные исторические корни.

Характерным было различное отношение овлядских групп к некоторым пережиткам домусульманских верований и обрядов, а также к лицам, сохранявшим отдельные функции домусульманского духовенства. Это особенно видно на примере отношения к пережиткам шаманизма — *порханчылыку* и его представителям — *порханам*.

Все группы овляд относились к порханам и их деятельности отрицательно, видя в них серьезных конкурентов своему почету и перспективам «лечебной» деятельности при помощи «святых» амулетов. Поэтому обычно овляды порхана к себе не приглашали[1]. Однако не у всех из них было такое же отношение к самому порханству.

[1] Правило редко бывает без исключений: в 1907—1910 гг. к одному больному шиху по имени Ата молла в Бендесен вызвали знаменитого в Кара-Калинском приставстве последнего порхана (умер после Великой Отечественной войны в возрасте примерно восьмидесяти лет) — Чары порхана. Местное шихское духовенство отнеслось к этому вызову весьма неодобрительно. Джансахат капыр, другой бендесенский ших, довольно известный своей торговой деятельностью, считался терсоканом (чернокнижником), для чего ездил учиться в Бахарден к знаменитому в этом деле Гиджену (вторая половина XIX в.). Кроме Чары порхана, в 90-х годах прошлого века бендесенских шихов «пользовал» от разных недугов, наряду с шихским духовенством, и геркез (то есть гарачы) Оразгельды молла из соседнего селения Джеджирса.

Мы уже ссылались на сообщение В. Басилова о шаманском способе лечения у небольшой нохурской группы ходжей, а также упоминали о громком лечебном зикре-радении атинцев, главная часть которого почти ничем не отличалась от действий порхана. Зикр атинцев пользовался большой популярностью и успешно конкурировал с порханством, что повышало авторитет этой группы и вызывало немалую зависть у святых конкурентов, особенно у зажиточной верхушки ходжей и шихов[1]. Возможно поэтому другие группы овляд, чтобы не показаться слабыми подражателями, не практиковали устройство зикра-радения даже в тихой форме (*хупия*)[2].

Однако такое положение наблюдалось, судя по сообщениям информаторов, в последней трети XIX в. и позже[3]. О более раннем периоде каких-либо достоверных источников нет. Поэтому приходится пока ограничиваться своего рода теоретическим положением о том, кто из овляд имел право устраивать зикр и почему устраивали его гасан-кулийские ишаны-магтымы. По их словам, устраивать и руководить зикром могли ата, ходжи, магтымы, шихи (именно в такой последовательности). Поскольку же в районе Гасан-Кули не было ни ата, ни ходжей, магтымы (в соответствии с очередностью) взяли дело в свои руки. Возможно, эта версия была сочинена местными магтымами в свое оправдание, но скорее всего она отражала отношение к зикру овлядских групп у туркмен в более ранний период.

[1] Тем не менее, имелись случаи, когда представители более бедных слоев овляд обращались за помощью к ата. Так, в 1922 г. атинцы при помощи зикра вылечили (так уверяет, по крайней мере, один из наших информаторов) от сумасшествия некоего Аман шиха.

[2] Лишь у туркмен, живущих на побережье Каспия, в районе Гасан-Кули, громкий лечебный зикр устраивали некоторые из ишанов-магтымов, совершавших вояжи вдоль побережья к северу.

[3] Конечно, имеющиеся у нас материалы не могут отражать всех частных случаев и исключений. Например, по некоторым сообщениям наших атрекских информаторов, бывавших в свое время на Гюргене, отдельные из овляд (помимо ата) нарушали общее правило. Так, некий Какалы ходжа участвовал в зикре (подробности, к сожалению, выяснить не удалось), а Мерет ходжа у Анбар олума на Гюргене доказывал свою овлядскую святость и «силу» чисто шаманскими приемами: прыгал и бодал дверь и стены кибитки, «как бык» (по выражению информатора-очевидца; дело происходило в 1931 или 1932 г.).

Расселение и численность овляд в конце XIX — первой четверти XX в. Более поздние миграции

Принцип расселения

В конце XIX — начале XX в. миграции овлядских групп на территории Туркменистана и сопредельных районов закончились, завершив процесс расселения овляд, потомки которых, если не считать позднейших миграций в города, живут в основном в тех же местах. Этому способствовало присоединение Туркмении к России, в результате которого прекратились различные межплеменные столкновения, а также опустошительные набеги на туркменские земли соседних феодальных правителей Хивы, Бухары и Ирана.

Принцип расселения овляд среди других родоплеменных подразделений был различным: либо отдельными селениями (или группой селений), либо группами семей или даже отдельными семьями. У всех групп овляд (кроме сейидов) встречались оба типа расселения. Сейиды как самая малочисленная и слабая группа (точнее, группы) не имела своих отдельных поселений и жила вместе с другими подразделениями (на юге — с ходжами, на северо-западе — с йомутами).

У балканлы ходжей и пакыр шихов существовали свои крупные отдельные селения; из них исподволь шло расселение овляд по другим аулам небольшими группами или отдельными семьями. Поэтому бо́льшая половина их жила вне своих центров. Магтымы в рассматриваемый период жили довольно компактно в нескольких селениях, которые в отличие от шихских и ходжинских находились в более тесном контакте с соседями-неовлядами, что привело в начале XX в. к переселению части магтымов в другие селения или районы. В целом же численность магтымов и иные обстоятельства обусловили их более слабое (по сравнению с ходжами и шихами) рассеивание между другими подразделениями. Наиболее многочисленные среди овляд ата, помимо своего довольно широкого в географическом плане расселения отдельными группами, имели на юге большое селение, созданное в 90-х годах прошлого века представителями различных подразделений ата, а также ряд небольших селений, составивших на Средней Амударье и в Южной Каракалпакии отдельные районы.

Расселяясь среди других (неовлядских) подразделений, овляды стремились заполучить себе в покровители более сильных и многочисленных из них. Показательно в этом плане расселение групп ходжей и шихов в селении Дурун, где проживали текинцы четырех подразделений: гагшал, букри, амаша и гокдже. Пришедшие ходжи и шихи расселились соответственно среди букри и гагшал — наиболее сильных.

В послеоктябрьский период, особенно с середины 30-х годов, вместе с общей всевозрастающей тенденцией к миграции сельского туркменского населения в города, часть овляд переселилась из разных районов в места, где никогда до этого не проживала. Теперь в наиболее крупных городских центрах можно встретить выходцев изо всех основных овлядских групп.

Районы расселения

Овляды в указанный период проживали во всех районах Туркмении, причем не было района, где встречались бы представители лишь одной какой-нибудь овлядской группы.

Конкретно отдельные овлядские группы расселялись следующим образом. Ходжи встречались почти повсеместно: на Мангышлаке (до 1915 г.), в районе Красноводска (мангышлакские ходжи), у северо-западных отрогов Больших Балхан, по Атреку и Гюргену, к югу от Кизыл-Арвата в районе Кара яйлы (главное ходжинское селение Ходжа-Кала[1]), на Сумбаре в районе Кара-Кала и верхних селений, по всему Ахалу (в том числе в районе Нохура), Атеку, Теджену и Мургабу, а также в ряде селений Ташауза и Лебаба.

Шихи расселялись мелкими группами в районе красноводского побережья, Кара яйлы (шихское селение Бендесен), Верхнего Гюргена, в разных местах Ахала, Атека и Ташауза, а также отдельными группами у некоторых святилищ по Амударье. О расселении сейидов мы уже говорили, а магтымы, кроме остатков у их быв-

[1] Географические карты отмечают также селение Ходжалар (Ходжи) на Гюргене, однако подробностей о составе его жителей мы не знаем. Еще одно селение с названием Ходжа-Кала, где жили в указанный период ходжи, находилось на территории Атекского приставства (совр. Каахкинский район). Но назвать его ходжинским трудно, так как ходжи там составляли менее одной четвертой части всех жителей.

шего селения Магтым-Кала на Сумбаре, жили в основном в Ахале (окрестности Геок-Тепе и Багира) и Атеке[1], а в начале XX в. часть их расселилась в Теджен-ском оазисе. Кроме того, небольшие группы магтымов имелись на каспийском побережье в районах Красноводска, Гасан-Кули и Кюмюш-Депе (на Гюргене).

Атинцы, после ухода из Забалханья, расселились довольно широко: небольшими группами на Атреке и Гюргене, в районе Казанджика и Кизыл-Арвата, в Теджен-ском оазисе и на севере Серахса (крупное атинское селение Аулата, появившееся в 1890 г.), в Мервском оазисе на Мургабе, возле Дейнау и Дарган-Ата на Аму-дарье, а также в Турткульском районе Южной Каракалпакии.

Мюджевюры расселялись в двух местах: Ташаузе (совр. Тахтинский район) и Мерве (совр. Байрам-Алий-ский и Марыйский районы). Кроме этого, на просторах Центральных Каракумов, у отдельных колодцев встречались небольшие группки шихов, а кое-где и сейидов.

О численности овляд

Говорить об общей численности овляд довольно трудно из-за их большой разбросанности в разных районах Туркмении и соседних областей, населенных туркменами. Но главной причиной было то, что сведения об их численности обычно не попадали в переписи, проводимые на территории Туркмении. Так, Общероссийская перепись 1897 г. в районах Средней Азии была проведена в этнографическом отношении крайне неудовлетворительно[2]. Материалы по районированию при национальном размежевании республик Средней Азии в 1924 г. также не приводят их численности[3]. Переписи же 1939 г., а затем 1959 и 1970 гг. вообще не учитывали былой родоплеменной принадлежности.

Поэтому единственной цифрой, которая фигурирует в литературе советского периода относительно общей

[1] В описываемый период в Атеке было три чисто магтымских селения: Махтум-Кала, Кесоули и Таза-Кала; в четвертом, Казгане, магтымы составляли 132 кибитки из 136, то есть 97% жителей (См. Я. Таиров. Материалы..., стр. 51).

[2] И. И. Зарубин. Население Самаркандской области. Л., 1926, стр. 3.

[3] Материалы по районированию Средней Азии. Территория и население Бухары и Хорезма, ч. 1—2. Ташкент, 1926.

численности овляд, является определение их в 30 тыс. человек[1].

Примерные расчеты, проведенные нами на основе имеющихся в источниках и литературе данных (например, о численности хозяйств или кибиток овляд в ряде селений Ахала, Атека, Теджена и Мерва в конце XIX — начале XX в., о примерной численности атинцев Турткульского района Каракалпакской АССР в конце 50—начале 60-х годов нашего века), в сочетании с нашими полевыми опросами показывают, что приведенная цифра не так далека от истины. В настоящее время численность потомков овляд очевидно даже превышает ее, для 20-х же годов, а тем более для дореволюционного периода она, по всей видимости, была завышена[2].

[1] Г. Карпов. Туркмения и туркмены. (Историко-этнографический очерк).— «Туркменоведение», 1929, № 10—11, стр. 40; О. Туманович. Туркменистан и туркмены. Асхабад — Полторацк, 1926, стр. 87.

[2] Ф. И. Михайлов на рубеже нашего века определял общее число шести овлядских групп в 1700 семей-кибиток (то есть 8500—10 000 человек. — *С. Д.*). См.: Ф. И. Михайлов. Туземцы Закаспийской области..., стр. 38. К сожалению, из-за почти полного отсутствия каких-либо данных об овлядских группах среди туркмен большинства зарубежных стран (Афганистана, Ирака, Турции и Сирии) мы включаем в общую цифру лишь овляд, проживавших, помимо Туркмении, в туркменской области Дешт-е-Горган и Боджнурдской провинции Ирана. Из незарубежных областей, населенных туркменами, включена лишь Южная Каракалпакия, так как среди астраханских, ставропольских и мангышлакских туркмен, как показали наши наблюдения, овляд крайне мало, а по Бухарской и Самаркандской областям Узбекистана и Таджикистану материалы отсутствуют.

ГЛАВА II

СТРУКТУРА ОВЛЯДСКИХ ГРУПП И ДАННЫЕ ОБ ИХ ПРОИСХОЖДЕНИИ

Ходжи (хожа)

«Хожаң итини бихал гөрме».
(Туркменская пословица)

'Не считай слабой даже собаку ходжи', — гласит пословица, взятая нами в качестве эпиграфа[1]. Действительно, ходжи пользовались наибольшим уважением не только в туркменской среде, но и у всех народов Средней Азии, а также у некоторых мусульманских народов Поволжья, Северного Кавказа, Синьцзяня и других областей . Термин «ходжа» приобрел особо почетное значение, связанное, с одной стороны, с религиозными представлениями, с другой — с социально-экономичес-

[1] Пословица эта — более узкий вариант обобщенной «Не считай слабой даже собаку овляда», которая, возможно, имеет реальный исток, ведя свое начало от какого-нибудь полулегендарного случая. Так, например, в начале XVI в. известный хорезмский суфий шейх Кемал ад-дин Хосейн Хорезми несколько раз совершал миссионерские поездки к туркменам на Мангышлак как из Хорезма, так и из Самарканда, куда он переселился в 1517 г. По свидетельству Джанимухаммеда Гидждувани, автора жизнеописания этого шейха, на Мангышлаке в то время «жило племя ички-салор (внутренние салоры), все представители этого племени, мужчины и женщины, знатные и незнатные, были мюридами шейха». Столь огромная популярность суфийских проповедей Кемал ад-дина снискала ему громкую славу и суеверный страх его последователей. Собака шейха, Баба-Кулдаш, пользовавшаяся таким же почетом, как и собака знаменитого куня-ургенчского мистика XIII в. Наджм-ет-дина Кубра, была убита одним из мангышлакских туркмен, принявшим ее по ошибке за волка. И хотя он раскаялся в своем поступке, — свидетельствует автор жизнеописания, — все равно и сам убивший, и все его племя в короткий срок вымерли от холеры. После этого место погребения собаки было отмечено в изголовье особым шестом и стало объектом поклонения жителей. (См. В. В. Бартольд. Отчет о командировке в Туркестан. Спб., 1904).

кой подоплёкой, которая являлась превалирующим элементом[1]. Поэтому ходжи играли активную роль в политической жизни, захватывая иногда в свои руки всю полноту власти (например, правящие династии Ак ходжа и Кара ходжа в Кашгарии XVIII в., ходжа-правители в Фергане и т. д.). В Туркмении, правда, таких примеров не было, но они довольно активно участвовали в политических и военных событиях.

Внешнее объяснение святости ходжей сводилось к утверждению, что они якобы происходят от четвертого халифа Хазрета Али и дочери Мухаммеда — Фатимы (в туркменском произношении — Патма). Однако более реальное объяснение связывало авторитет ходжей с самой этимологизацией термина «ходжа» как «ходжаин»— 'хозяин, господин', то есть основного значения этого древнего иранского слова[2]. Авторитет ходжей связывался также с якобы присущими им храбростью и активным участием в военном деле. Последнее неоднократно встречается в источниках, где названы многие предводители-военачальники или дипломатические посредники из ходжей (особенно в туркмено-хивинских отношениях), хотя все эти лица, конечно, не были рядовыми представителями группы ходжей.

Так, в источниках упоминается туркменский предводитель Кахир ходжа, который в 1649 г. во время карательного похода хивинского хана Абу-л-Гази против туркмен Ахала был убит в сражении в районе Бами и Беурмы[3]. Мухаммед Салих ходжа — предводитель текинских старшин Ахала, пришедших в 1814 г. с войском по приказу хивинского хана Мухаммед-Рахима, осадившего атекскую крепость Мир-калу. Мухаммед Салих ходжа в 1816 г. вместе с Джованмерд ходжой и Эрсари ходжой идут в качестве послов Мухаммед-Рахима к бежавшим в горы в районе Хирманта (совр.

[1] Еще Ахмед Хасан, министр Махмуда Газневи (XI в.), носил официальный титул хадже-и-бозорг—великий ходжа. См.: Персидско-русский словарь. (Сост. проф. В. В. Миллер). М., 1953, стр. 199.

[2] Персидско-русский словарь, стр. 199. Этимологические словари персидского языка приводят также более древнее значение этого слова — божество (*ходавенд*). См.: Фэрхэнг-е-Омид (на перс. яз.), т. 1. Тегеран, 1337, стр. 59.

[3] МИТТ, т. 2, стр. 329.

селение Хурмант-Геокча у входа в Чулинское ущелье.— *С. Д.)* текинцам с увещеванием вернуться[1].

Очевидно, он же упоминается под именем Рашид Мухаммед Салих ишана и в 1836 г., когда хивинский хан Алла-Кули во время своего похода в Южную Туркмению назначил его в крепость Мехин, куда был переселен с Гюргена гокленский род кайы, на должность кази и реиса, «с тем, чтобы он воспитывал окрестных жителей в правилах веры и шариата»[2]. Ходжа Мухаммед ишан, «который являлся духовным руководителем и наставником всех туркмен, а в особенности йомутов и чоудоров», упомянут в 1856 г. как посол восставших йомутов Хорезма к хивинскому хану Кутлуг Мураду[3].

Одним из последних известных туркменских ходжей был Махмыт ишан — предводитель отряда туркмен-йомутов, пришедших на помощь гокленам в их борьбе против Джафар-Кули хана, иранского правителя Астрабада и Боджнурда (в битве у Монджук-Депе близ Кара-Кала в 1858 г. объединенное войско туркмен нанесло поражение захватчикам)[4]. Число подобных примеров можно было бы значительно увеличить.

Некоторые источники называют ходжами ряд лиц, связанных с ранней историей огузов, являющихся одними из основных предков туркмен. Так, по «Шеджере-е-торакема» Абу-л-Гази, у Огуз-хана, легендарного предка огузов, до самой его смерти везирем был Эркиль-ходжа, сын старейшины племени уйгур. Под руководством трех ходжей (Коркут-ата, знаменитого легендарного певца огузов, Энкеш-ходжи из племени салор и Авашбан-ходжи) огузы после ухода в низовья реки Сыр (Сырдарьи) провозгласили своим правителем Инал-Йавы из рода кайы (отец Коркута, Кара-ходжа, также считался ходжой из рода кайы)[5].

Таким образом, термин «ходжа» носил у предков

[1] МИТТ, т. 2, стр. 389.
[2] Там же, стр. 469.
[3] Там же, стр. 555.
[4] Абду-с-Сатар казы. Книга рассказов о битвах текинцев. (Издание первое, примечания и введение А. Н. Самойловича). Спб., 1914, стр. 0123; История Туркменской ССР, т. 1, кн. 2. Ашхабад, 1957, стр. 90.
[5] Абу-л-Гази. Родословная туркмен..., стр. 49, 57.

туркмен первоначально более социальный, чем религиозный смысл и не был связан с какими-либо вымышленными иноплеменными теориями. На социальный характер этой группы указывало и то, что в среднем туркменские ходжи (например, селения Ходжа-Кала) были более зажиточными, чем другие группы.

Как, когда и где эта социальная прослойка приобрела у туркмен характер религиозно-социальной группы, сказать трудно. Однако общий анализ собранного материала позволяет предположить, что это произошло в XVI—XVIII вв., в период проживания основной массы туркменских племен в треугольнике Балханы—Мангышлак—Хорезм. Именно здесь, судя по народным преданиям, протекал процесс формирования основных групп туркменских ходжей, отсюда шло их распространение в районы Юго-Западной и Южной Туркмении.

Балканлы ходжа: даглы, ысраватлы, депбамганлы, хоросанлы

С Балханами связано происхождение наиболее крупной группы ходжей — балканлы (балханские), которая делится на две ветви: даглы (горные) — более старая часть и группа, состоящая из поздних пришельцев на Балханы, преимущественно из пограничных областей Ирана. Называется она некоторыми информаторами ысраватлы, другими—по общему названию всей группы — также балканлы. Первая группа делений не имеет, вторая состоит из трех подразделений: ысраватлы (ысрабатлы), депбамганлы (депбамалы) и хоросанлы.

Об этимологии названий отдельных групп народные предания сообщают мало. Однако сведения эти весьма интересны для научного исследования. В отношении названия балканлы разногласий нет. Это — название той группы ходжей, которая первоначально жила в районе Балхан. Позднее, с приходом на Балханы других групп, термин балканлы приобрел характер собирательный, будучи перенесен и на них, хотя последние сохранили также свои более узкие групповые названия. Создалось своего рода подобие родоплеменной структуры, хотя группы, составившие ее, были разнородны и разновременны.

В отношении происхождения названия даглы мнения расходятся. По одному варианту, они присоединились к

балканлы позже и название их связано с именем Даг муллы, который прославился искусством врачевания, вылечив одного падишаха. По другому, это — название тех балканлы ходжей, которые в награду за излечение их предком хивинского или калмыцкого хана получили от последнего земли в районе Кара яйлы, между двумя горными цепями, а потому и стали именоваться *даглы*— 'горные'. Однако оба варианта сходятся на том, что даглы и балканлы тесно связаны между собой.

В обособленное положение ставится группа ысраватлы, которая считается пришедшей на Балханы в более поздний период. Правда, не совсем ясно, что подразумевается под этой пришедшей на Балханы группой: все ли три ее подразделения, состоящие из разных групп, или непосредственно сама группа ысраватлы. Если допустить первый вариант, то приход различных групп был скорее всего разновременен. В этом случае реальнее всего предположить приход ысраватлинцев первыми, так как их название получило более широкое значение. Однако этот процесс, очевидно, не был доведен до конца, о чем можно судить по тому, как группы ысраватлы, депбамганлы и хоросанлы объединяются частью информаторов под общим названием балканлы.

Сама же этимология их названий довольно ясна: ысраватлы —'астрабадские', то есть из Астрабада. По сообщению информатора, они «пришли на Балханы из какого-то иранского города; в Иране их больше, чем здесь». Хоросанлы — 'хорасанские', очевидно, подразумевается иранский Хорасан, так как сами туркмены территорию Южного Туркменистана Хорасаном никогда не называли.

Название третьей группы имеет два существенно отличающихся варианта — депбамганлы и депбамалы. Первый происходит якобы от *деппе* — 'особого рода глиняный кувшин' и *ганлы* — 'кровавый'. По преданию, с историей этой группы связана какая-то кровавая драка из-за кувшина. Это один из многочисленных примеров так называемой народной этимологии. Бо́льший интерес представляет второй вариант: *депбам* — город и область в Северном Иране, *алы* — имя Али. Этот вариант объяснения вполне может указывать на конкретное географическое название: *депбам* — искаженное Дамган, а *алы* — обычный тюркский аффикс *лы,* служащий для образования прилагательных от топонимов; *депбамалы* — 'дамганские'[1].

Что можно сказать о времени появления названных групп ходжей среди туркмен? К сожалению, пока не удалось обнаружить каких-либо письменных родословных этих групп, которые могли бы дать материал для научного анализа. Устная же традиция считает, что, например, «депбамалы на Балханах должны быть кеймир-кёрскими ходжами»[2], то есть связывает их пребывание в районе Балхан с именем полулегендарного предводителя текинцев первой половины XVIII в. Кеймир-Кёра[3].

С другой стороны, заслуживает внимания возможность связи между появлением этих групп и политикой в области религии современника Кеймир-Кёра, иранского шаха Надира. Став правителем Ирана, Надир, чтобы ослабить влияние шиитского духовенства — опору отстраненной им династии Сефевидов—и создать идеологический плацдарм для будущего единого мусульманского государства, примирить враждующих шиитов и суннитов, объявил о создании нового, пятого суннитского толка — джафаризма. Борьба Надира с шиитским духовенством не ограничилась только областью религии. Он конфисковал у него значительную часть земельных и иных владений, захваченных еще при Сефевидах[4].

В 1744 г. в атреко-гюргенских степях произошло восстание части йомутов. С ними объединились враждебные

---

[1] Интересно также упомянуть разночтение первого варианта, которое сообщила нам член-корр. АН ТССР З. Б. Мухамедова: депамганлы от *депе* 'голова' и *ганлы* 'кровавая', то есть 'кровавая голова', или 'кровавые головы'. Объяснение это она слышала в свое время от матери. На наш взгляд, оно может быть истолковано и в переносном смысле, как 'красные головы' или же указывать на одну из наиболее характерных деталей, связанных с ритуальным оплакиванием у шиитов сына Али — Хусейна, когда ежегодно устраивались кровавые религиозные процессии самоистязателей, наносивших себе кинжалами раны на голове.

[2] Дословный перевод фразы информатора.

[3] Предположительно, в 20-х годах XVIII в. текинцы из Северо-Западной Туркмении начали интенсивное продвижение на Ахал под предводительством Кеймир-Кёра, приостановленное затем на время походами Надир-шаха. В одном из туркменских преданий время его смерти относится к 1741—1742 гг. (См.: История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, Ашхабад, 1957, стр. 417).

[4] М. С. Иванов. Очерк истории Ирана. М., 1952, стр. 97, 99.

Надиру каджарские и мазандеранские феодалы. Предводитель объединенного войска йомутов и каджаров Мухаммед-Хасан хан Каджар даже захватил на время Астрабад и Мазандеран. Восстание было подавлено с большой жестокостью. Повстанцы (йомуты и каджары) ушли на Мангышлак. Однако уже в конце 1744 и в следующем 1745 г. значительная часть их появляется в Хорезме. Затем многие йомуты и теке, участвовавшие в борьбе с хорезмскими ставленниками Надира, встречаются на Балханах[1].

Вполне возможно, что именно в это время, опасаясь репрессий Надира, из Астрабада и Дамгана бежала часть представителей местных религиозно-социальных сословий, которые вместе с туркменской массой, вынужденной совершать в этот период бурные миграции, могли на некоторое время осесть в районе Балхан, тем более что весь Северный Иран был наводнен родственными туркменам по языку тюркскими племенами.

Группа балканлы (даглы), как отмечалось, считается самой ранней из числа ходжей, живших в районе Балхан. Информаторы, выходцы из этой группы, считают своим непосредственным предком (помимо Али и Фатимы) полулегендарную личность святого Гарры Алова (Гарралов). Некоторые информаторы к его потомкам относят также и другие группы ходжей, в частности ысраватлы и хоросанлы[2].

Гарры Алов, по преданию, жил на горе Мюннюш (юго-восточнее современной дороги из Ходжа-Кала в Кара-Кала) во времена калмыков. Однажды он был приглашен к калмык хану на пир. Хан задал ему традиционный вопрос о благости в этом мире. Ответ Гарры Алова, характеризующий его скорее как вульгарного материалиста, чем святого, гласил: в мире есть пять хороших вещей — еда, питье, плотские наслаждения и отправление малых и больших естественных надобностей. Хану ответ не понравился и он грубо прогнал его. Однако грубость со святым дорого обошлась правителю: у него

[1] М. С. Иванов. Очерк истории..., стр. 103—104; История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, стр. 428.

[2] При этом сообщается о распределении отдельных ходжинских групп, изображаемых в виде сыновей Гарры Алова, между большими туркменскими племенами: балканлы якобы были даны текинцам, ысраватлы — йомутам, хоросанлы — гокленам.

неожиданно возник гопуз (задержка мочеиспускания), и он был вынужден срочно послать за Гарры Аловом. Тот простил и вылечил его. В награду хан выдал Гарры Алову дарственную грамоту[1] на владение им и его потомками всей западной частью межгорья Кара яйлы, включающей в себя также и гору святого — Мюннюш.

Согласно грамоте, будущая ходжинская территория ограничивалась следующими четырнадцатью точками: Тутлыбиль (на Мюннюше, где проходит старинная дорога в долину Сумбара и далее), Чукуркала, Екетут, Баба Эсен, Егелли, Кюмели, Гарагачлы (видимо, Гара агачлы), Торгай, Гысы, Дойран, Исак, Сюнт, Хасар. В другом сообщении фигурируют всего пять пунктов: Тутлы, Баба Эсен, Баты, Гамышлы и Кэкилли.

Перед революцией эта грамота хранилась у ходжи Хабибуллы ишана, жившего в Дуруне (позднее увезена им в Иран), который показывал её лишь в особых случаях. Так, в 1909 г. у ходжа-калинских ходжей возник спор с геркезами, жившими в соседнем селении Джеджирс, за обладание местом Чукур, где появился новый пресный источник (Тэзечыкан). Ходжи настаивали на том, что это их исконная территория, поэтому источник также должен принадлежать им. Для подтверждения своих прав к Хабибулле ишану в Дурун за грамотой была отправлена специальная делегация, состоявшая из доверенных лиц — родственников ишана. После разрешения конфликта грамоту возвратили[2]. Однако спор все же разрешился в пользу геркезов, так как ходжинский староста (арчын) якобы просто не хотел продолжать недостойное святых препирательство. В действительности же здесь сказалось лишь реальное соотношение сил.

Трудно уточнить время жизни Гарры Алова, но если действительно грамота получена им из рук кал-

[1] По выражениям информаторов — «седжере». Однако это лишь результат нечеткого представления о значении слова седжере — 'родословная'.

[2] Во время этого инцидента грамоту видел наш информатор, житель Ходжа-Кала Ходжамырат Гаммаров (родился в 1882 г.). По его словам, седжере представляло собой большой лист бумаги с шестью или семью печатями (мөхүр) правителей. Запоминающимся элементом их была *джыга* — форма головного убора с султаном из перьев.

мыцкого хана, то скорей всего это относится к середине XVII в., времени самого большого набега калмыков на Южную Туркмению и пограничные области Ирана, известного как поход в 1657 г. на Дурун и Астрабад. Память об этом нашествии сохранилась в народной традиции[1]. Свидетельством тому служат слова информатора «калмыцкого» варианта о том, что где-то в районе горы Мюннюш пришедшие турки или тюрки разбили и прогнали живших там калмыков, согнавших до этого из этих мест курдов и туркмен.

Это сообщение находит подтверждение в письменных источниках. Так, у Искандера Мунши рассказывается о битве астрабадского правителя беглербеги Ходжи Менучихр-хана с калмыками, укрепившимися на вершине высокой горы в одном переходе от Мисин-кишлака[2]. Судя по описанию этой битвы, калмыки были разбиты и бежали. Среди отрядов войска беглербеги особо отличилась конница шахсевенов — тюркского племени, живущего в Иранском Азербайджане[3]. А в сражении с калмыками, которые направились на Дурун, упомянуты отличавшиеся храбростью курды племени чемшкезек[4].

Однако «калмыцкий» вариант появления дарственной грамоты представляется все же маловероятным, хотя упоминание калмыков в преданиях о Гарры Алове дает определенное направление в плане хронологии. В середине XVII в. калмыки действительно установили гегемонию над некоторыми туркменскими племенами, жившими на Мангышлаке и Усть-Урте, но какого-либо постоянного влияния на область Балхан и Западного Копетдага не имели.

Бóльший интерес представляет другой вариант, по которому в роли благодарного пациента-дарителя называется один из хивинских ханов, имя которого информатору неизвестно; время события определяется лишь как «задолго до прихода русских». При этом имя Гарры Алова не упоминается: хана от колик в животе излечивает «один ходжа». К данному варианту приближается и предание об излечении некоего падишаха представителем балканлы ходжей — Даг муллой[1].

Трудно сказать, с каким именно ханом можно было бы связать получение дарственной грамоты местными ходжами? Как известно, Южная Туркмения, в том числе Ахал и Балханы, на протяжении XVI — середины XIX в. была постоянным объектом экспансии хивинских ханов, соперничавших здесь за преобладание влияния с сефевидским, а затем каджарским Ираном. Некоторые из ханов непосредственно бывали в этих местностях. Так, будущий хан Абу-л-Гази в период борьбы за власть более двух лет (1640—1641 гг.) провел у ахальских туркмен и текинцев на Балханах, а позднее совершил против южных туркмен несколько походов. В 1816 г. в Ходжа-Кала останавливался Мухаммед Рахим[2], идя из Ахала на Сумбар, Чандыр, Атрек и Гюрген. В 1836 г. в этом же селении-крепости делал привалы Алла-Кули, повторяя маршрут своего предшественника на Гюрген и обратно[3].

Если выдача дарственной грамоты имела место именно со стороны хивинских правителей или их ставленников, то это событие должно было бы произойти до начала XIX в., когда мы имеем уже сообщения о существовании Ходжа-Кала. Однако такой официальный акт мог быть сделан и пост фактум, в какой-либо благоприятный момент, каким могло явиться назначение Алла-Кули ханом упоминавшегося представителя ходжей Мухаммед Салих ишана на должность кази (законоведа и судьи по шариату) и реиса (духовного главы) в крепость Мехин — своего рода центр Ахала. А четыре с половиной десятилетия, прошедшие до прихода в Ахал русских, вполне сходятся с сообщением информатора — «задолго до прихода русских».

С другой стороны, в «Шеджере-е-торкийе» Абу-л-Гази есть сообщение, которое при нужной интерпретации могло быть использовано ходжами. Младший сын хивинского Аваниш-хана, Али-султан, которому принад-

---

[1] Это отмечает и В. В. Бартольд. (См.: В. В. Бартольд. Историко-географический обзор Ирана. Соч., т. 7. М., 1971, стр. 128).

[2] МИТТ, т. 2, стр. 113. Точное местоположение Мисин-кишлака неизвестно.

[3] Там же, стр. 114.

[4] Там же, стр. 115.

[1] Хивинский хан нередко именуется в хивинских хрониках падишахом. (См. МИТТ, т. 2, стр. 560 и др.).

[2] МИТТ, т. 2, стр. 393. В известных нам письменных источниках Ходжа-Кала под этим названием упоминается здесь впервые.

[3] Там же, стр. 467, 469.

лежали хорезмские владения и часть земель Южной Туркмении с «городами Нисаем и Эсюрдом», судя по всему, был в хороших отношениях с туркменами, в том числе и с атекско-гюргенскими — союзниками хивинского хана против наместников иранского шаха. Ежегодно он из Ургенча отправлялся к пределам Хорасана, откуда совершал набеги на пограничные иранские области Джурджан, Джаджерм, Керайлу и Астрабад.

В один из своих походов, «прибыв в долину Ходженда Хорасанского, он остановился там зимовать, намереваясь с наступлением весны сделать нападение на Ирак (очевидно, опечатка и следует читать Иран. — *С. Д.*)»[1]. Правда, из текста неясно, где именно расположен этот Ходженд, хотя этимология его довольно прозрачна: *ходжа кенд* —'селение ходжей'. С наступлением жары хан сильно заболел. Но о своей болезни никому не говорил. Наконец, когда ему стало совсем плохо, придворные, после безрезультатных уговоров дать осмотреть больное место лекарям, «...разорвали у него одежду и... сделали прижигание...». Однако это не принесло пользы, и султан умер в 976/1568 г.[2] Вполне возможно, что в свите Али или среди лекарей, применивших один из своих приемов, был и какой-нибудь представитель ходжей.

Конечно, версия с излечением правителя могла быть придумана ходжинским духовенством в более поздний период или заимствована от соседей — шихов, у которых этот мотив также встречается. Несомненно одно: у южнотуркменских ходжей-балканлы существовала особая дарственная грамота[3], закреплявшая за ними определенную территорию.

Гарры Алов Личность Гарры Алова, из-за отсутствия достаточных сведений о нем, определяется как полулегендарная. Однако то, что сообщает нам устная традиция, позволяет судить о нем как о представителе суфизма.

---

[1] Родословное древо тюрков. Соч. Абу-л-Гази, хивинского хана. Пер. и предисл. Г. С. Саблукова. Казань, 1906, стр. 218.

[2] Там же; по другим источникам—в 973/1565 или 1566 гг. — МИТТ, т. 2, стр. 73.

[3] По утверждению информатора-очевидца, в ней в отношении ходжей был употреблен лишь термин «балканлы».

Характер его беседы с ханом перекликается по смыслу с некоторыми великолепными по форме рубаи суфия Омара Хайяма.

Местожительство его — гора Мюннюш, соседствующая с горами Сюнт и Хасар-Даг, то есть район между Кара яйлой и Средним Сумбаром, издавна облюбованный суфиями[1].

Легенды сообщают о *гудрат* — чудесной, святой силе Гарры Алова и способах ее доказательства, которые обычно характерны для легенд о крупных суфиях. Так, соревнование Гарры Алова со своим соседом, соперником-овлядом Пакыр шихом, включало бросание *тогалак даш* — огромного круглого камня, лежащего в местности Месрепи, в 13 км от Бендесена, и манипуляции с молитвенным ковриком — намазлыком. По первому виду соревнования победитель остался неизвестен (информатор заявил, что «точно не помнит»). По второму— победил Гарры Алов: когда пришло время молитвы, Пакыр ших бросил намазлык на текущую воду и спокойно помолился, как на твердой земле, даже не замочив одежды. Гарры Алов для этой цели поднялся на намазлыке, как на ковре-самолете, в воздух. Общая победа также осталась за ним. В то же время у пакыр шихов соседнего Бенденсена победителем выступал Пакыр ших.

О времени жизни Гарры Алова можно судить опять же на основе нарративных источников. Предание о нем как современнике появления калмыков в этих местах позволяет говорить о середине XVII в. К этому же

---

[1] В середине XVIII в. Махтумкули, которому хорошо были знакомы эти места, отмечал в гиперболизированной поэтической форме, воспевая Хасар-Даг: «Үч йүз алтмыш пир меканы гөрсен Хасар дагындадыр» —'Увидишь на Хасар-Даге места, где жили триста шестьдесят пиров'. (Магтымгулы. Сайланан эсерлер, 1 т. Ашгабат, 1959, 281 сах.). У подножия горы Сюнт находится крупнейшее в Кара-Калинском районе святилище Шевлан, связанное с именем или прозвищем тезки известного средневекового хорасанского мистика Шибли Хорасани. Недалеко от Мюннюша в современном селении Юван-Кала высится позднесредневековый мавзолей, известный как гробница шиха (шейха) Овезберды, мюридом которого считается Шевлан. В нескольких километрах восточнее у селения Махтум-Кала имеется средневековый мавзолей Магтым-Мээззем; недалеко от северо-восточного подножия Мюннюша — святилище Пакыр шиха. Еще ряд более мелких святилищ разбросан по отрогам и ущельям этих гор.

склоняет и утверждение, что он—современник Пакыр шиха, появление которого в Кара яйле, как увидим ниже, тоже можно отнести к XVII в.

Значительный интерес вызывает предание о том, что еще до прихода текинцев в Ахал в местности Джан-Ахыр, недалеко от Кизыл-Арвата[1], жили ходжи, «одним из которых, по имени Карры-алау (то есть Гарры Алов. — *С. Д.*) и был разработан впервые кяриз Джан-Ахыр. Самое же название произошло будто бы от того, что работавший в кяризе раб Карры-алу (Гарры Алова.— *С. Д.*) был снесен внезапно прорвавшейся водою кяриза и утонул (*джан-ахыр* значит 'последнее издыхание')»[2].

Владевшие этим кяризом в конце XIX в. ходжи селения Ходжа-Кала из 27 долей воды одну выделяли «на поддержание гробницы Карры-алау ходжи»[3]. Отнесение этих событий к дотекинскому времени определяет, что они происходили до XVIII в.[4] Сам характер кяриза, одного из наиболее крупных и многоводных во всем Ахале, состоявшего из 53-х колодцев (глубина верхних превышала 100 м) и подземной галереи, закрепленной по типу иранских кяризов кольцами из обожженной глины[5], также говорит о дотекинской культуре ирригации прикопетдагской полосы.

По сообщению Ш. Пирлиева, основного информатора из Мурчи, от Гарры Алова до родившегося в 1901 г. выходца из группы гаррыаловских ходжей (*гаррыалов хожалар*), живущих издавна в этом селении, Мухамметмырат ходжи, отца жены информатора, прошло примерно шесть поколений: Пудак — Гарры ходжа — ? — Палта ходжа — Отлы Овез — Гарра-

[1] Селение Джан-Ахыр расположено примерно в 12 км к юго-западу от современного Кизыл-Арвата.

[2] Я. Таиров. Материалы..., стр. 389.

[3] Там же, стр. 390.

[4] Кизыл-Арват, как первый крупный опорный пункт для дальнейшего завоевания Ахала, был взят текинцами в 1717 г. («Труды ЮТАКЭ», т. 2. Ашхабад, 1951, стр. 327).

[5] Я. Таиров. Материалы..., стр. 389—390. Характерно, что новые владельцы-ходжи, начавшие повторную разработку этого завалившегося кяриза в 1883 г., установили, как это обычно делалось в кяризном строительстве Ахала XVIII—XIX вв., деревянные подпорки, намереваясь, однако, в будущем заменить их кольцами персидского образца. (Там же, стр. 390).

лов. При среднем расчете поколения в 25—30 лет[1], время рождения Гарры Алова определяется второй четвертью XVIII в. Однако здесь вполне возможен пропуск не одного, а нескольких поколений. Тогда время жизни Гарры Алова может быть передвинуто лет на 80—100 назад, соответствуя тем самым середине или второй половине XVII в., о чем и говорилось раньше.

Внешний вид посещенного нами в 1967 г. святилища Гарры Алов, возле которого, в 1,5 км к югу от Старой Мурчи, расположено обособленное кладбище мурчинских ходжей, также производит впечатление позднесредневекового, по аналогии с другими святилищами Западной Туркмении[2]. Оно представляет собой длинную эллиптическую ограду из дикого камня в 60—80 см высотой, в центре которой вытянута насыпь из необработанного камня. По словам уроженца данного селения Д. М. Овезова, это святилище, как и расположенный в самом селении мавзолей X—XIV вв. Зенги-баба, пользовалось большим почитанием туркмен-мурчалинцев[3].

Предание о кяризе Джан-Ахыр дает интересный материал и в отношении социальной характеристики Гарры Алова. Устроителем и владельцем такого крупного кяриза[4] мог быть только человек, принадлежавший к богатой привилегированной прослойке, к которой относились как светские, так и духовные феодалы. С другой стороны, в период позднего средневековья не только Сумбарская долина, примыкающая с юга к «овлядской» Кара яйле, но и северный соседний район пользовались особым вниманием суфийских проповедников. В

[1] Абу-л-Гази. Родословная туркмен..., стр. 70.

[2] Одноименное святилище известно и в Хорезме.

[3] Д. М. Овезов. Туркмены-мурчали.— Труды ЮТАКЭ, т. 9. Ашхабад, 1959, стр. 273. Упоминая об этом святилище, автор называет его Карагул-ходжа. Однако данный вариант названия ни разу нашими информаторами не употреблялся, хотя сам по себе представляет определенный интерес.

[4] То, что первым владельцем кяриза, находящегося у западных границ Ахала, мог быть человек, который покоится, если верить преданию, в центральной части оазиса, не должно вызывать удивления. По данным Я. Таирова, например, привилегированные лица, особенно крупные ишаны, имели свои доли в местах весьма отдаленных от тех, где они проживали. Среди владельцев этого кяриза, после второй его разработки, было немало ходжей из Ахала, Гюргена и Хивы.

частности, источники отмечают поездку в Южную Туркмению крупного деятеля среднеазиатского суфизма, создателя ордена накшбенди, бухарского шейха Баха-уддина, который останавливался в районе Кизыл-Арвата, где, судя по всему, было у него немало мюридов-послушников[1].

Зенни ходжа

Младшей линией южнотуркменских ходжей являлась группа зенни. По преданию, она ведет свое начало от мальчика, которого подарил хазрету Али во время одного из его походов кто-то из его окружения (ходжа?), чтобы утешить Али после потери им стремени. От названия стремени — *үзеңги* якобы и происходит *зеңги* — название этой группы[2]. Нетрудно, однако, заметить тенденциозность этого предания, слышанного нами от представителей балканлы ходжей, которое появилось в их среде, чтобы принизить святость своих малочисленных конкурентов, которых они считают «не настоящими» ходжами.

Бердыли и мятыли

Судя по сообщениям информаторов, более поздней является третья, также связанная с Прибалханьем, группа ходжей. Состоит она из двух ветвей: бердыли (*бердили*) и мятыли (*мәтили*), названия которых, по преданию, происходят от имен их родоначальников — Берды и Мяты, означая дословно 'бердынские' и 'мятынские'. Оба они считаются соответственно старшим и младшим братьями, отражая этим обычным методом народной интерпретации реальные отношения между различными группами[3].

Отделение бердыли имеет восемь подразделений: гечи аяк (гечилилер), джемхур, арабачи, акджа балдыр, аланлар, топлар, шагла, гызыллар. У мятыли нами отмечено, кроме одноименного, еще три подразделения: татлар, байталлы и лава. Каждое из этих названий несет смысловое значение, часть которых этимологизируется информаторами. Так, например, название *акҗа балдыр* досл. 'беленькие икры' появилось во второй четверти XIX в. в связи с тем, что двоюродный дед информатора, Аразгылыч, отличался необычайной белизной ног. Шагла считается эквивалентом слова *шум* — 'коварный, хитрый'; так говорят о лошади, неожиданно для всех опередившей на скачках других. *Алаң* (алан) — синоним *самсык* 'глупый, глупец'[1]. *Лава* — название одного из видов старинной мужской верхней одежды и т. д.

Особый интерес представляют названия этнического характера — арабачи (*арабачы*) и татлар. Нам, к сожалению, не удалось записать каких-либо преданий о связи первой группы с племенем арабачи, расселявшимся в числе других позднесредневековых туркменских племен в Прибалханье. Термин *тат* (*татлар* — мн. ч.), применявшийся туркменами в отношении остатков отюреченного местного оседлого населения приамударьинских районов и Хорезма, в данном случае довольно ясен: это подразделение некоторыми информаторами считается пришедшим «из Хивы», то есть Хорезма. Следует отметить, что шагла и топлар как названия мелких подразделений встречаем у эрсари[2].

О времени появления групп бердыли и мятыли можно предположительно судить на основе семейных родословных. Так, один из наших информаторов Ходжалы Овезов, выходец из подразделения шагла отделения бердыли (род. в 1900 г.), помнил имена пяти своих предков по мужской линии (Гурбанмырат—Чорли—Ялкап—Непес—Джомарт) и уверял, что должен быть еще один, имя которого он забыл. Средний расчет показал, что время жизни этого безымянного родоначальника — конец первой — вторая половина XVIII в. Другой информатор, Амангылыч Назаргылычев (род. в

[1] А. А. Семенов. К материалам по суфизму среди туркменского народа. — «Туркменоведение», 1929, № 8—9, стр. 51—52.

[2] Интересно было бы предположить какую-либо связь этого термина с именем знаменитого средневекового святого Зенни (Зенги)-баба, одно из одноименных святилищ которого находится в селении Мурча. Однако живущие там ходжа это категорически отрицают.

[3] По некоторым сообщениям, должен быть и третий родоначальник — брат, изгнанный ходжами из своей среды за убийство отца.

[1] Информация 92-летнего певца-бахши Сердара-ага (пос. Кяриз, 1967 г.).

[2] Шагла входит в подразделение гызылкоинлы (дос. 'краснобаранные') колена чакыр отделения гюнеш, а топлар — в подразделение рахимбердели колена караджа отделения улуг-депе. (См. Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение.—В сб.: Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР, т. 6. Ашхабад, 1962, рис. 3).

1903 г.), выходец из подразделения акджа балдыр, назвал четырех предков, причем третьим из них (прадедом информатора) был брат вышеупомянутого Аразгылыча, прозвище которого дало название всему подразделению: Назаргылыч II—Балкан—Назаргылыч I—Тайып. Судя по всему, последний (Тайып) жил в конце XVIII—начале XIX в.

Из подразделения татлар в Прибалханье известны три поколения дореволюционного периода: живший примерно в 1870—1930 гг. Берды молла, его отец Зюльпикар и дед Хатам ходжа (первая половина XIX в.), который, очевидно, был выходцем из Хивы. О появлении этой группы из оседлого религиозного центра в более поздний период свидетельствует та активность, с которой ее представители пытались завоевать авторитет у местного йомутского населения. Последнее им в значительной степени удалось. Так, родственник Берды моллы Кемал ахун в 1907—1908 гг. выстроил в Гошоба мечеть, несмотря на трудности такого строительства в степных условиях. Сам Берды молла был известен как джадыгой (волшебник, колдун), дога берен (дающий амулеты) и устроитель лечебного зикра, во время которого он пел религиозные стихи (подпевать заставлял своих учеников — талыбов) и показывал различные «чудеса».

По словам собирателя и знатока местных преданий и исторических фактов жителя Джебела Амандурды Бегджанова, местные ходжи, то есть бердыли и мятыли, не имели родственных связей с ахальскими ходжами, так как последние жили в районе Балхан в более ранний период, а позже — тяготели к текинцам, являясь посредниками между ними и йомутами. Местные же ходжа всегда были связаны с йомутами.

Таким образом, появление этих групп в Забалханье можно отнести примерно к середине XVIII — первой половине XIX в., хотя отдельные факты пополнения их имели место и во второй половине XIX в.

Учитывая разновременность и разнородность образования групп бердыли и мятыли, а также отсутствие в устной традиции каких-либо сообщений об их эпонимах, Берды и Мяты, можно сделать вывод: если эти персонажи не плод позднейших измышлений ходжинского духовенства, то скорее всего это имена влиятельных

представителей местной туркменской родовой верхушки, покровительством которых пользовались в этих местах первоначально родоначальники наиболее старых ходжинских подразделений. Что касается самих ходжей, то в создании их «святого» имени несомненно значительную роль сыграла экономическая сторона: судя по сообщениям, местные ходжи относились к зажиточному слою населения.

Нохурские ходжи

Своеобразную группу составляют упоминавшиеся уже ходжи у туркмен-нохурли, бóльшая часть которых живет в селении Нохур. Они, судя по некоторым печатным материалам и сообщениям наших информаторов, состоят из трех групп разного происхождения.

Так, А. П. Поцелуевский пишет: «Что касается рода ходжа (у нохурли.— *С. Д.*), то, как показывают наименования его подразделений (дайнали, хоросанли и балканли), часть этого рода явилась из Дайна, часть — из Хоросана, а часть — из Балаханов (Балхан. —*С. Д.*). Во главе последних стоял, по преданию, Ших-Шереф, чтимая могила которого по сей день видна на старом нохурском кладбище, в центре аула...»[1]. По данным В. Н. Басилова, одна из групп нохурских ходжей пришла из Хивы, две — из Ирана[2].

По нашим данным, нохурские ходжи также состоят из трех групп: одна пришла из Хивы (Хорезма), другая — из Ирана, третья считается местной, но, по всей вероятности, тоже связана с Ираном.

Появление в Нохуре «хивинских» ходжей, вернее их родоначальника Ших-Шереф ходжи, народное предание довольно четко связывает с приходом в эти места предков нохурлинского подразделения *хывалы* досл. ‘хивинские’. Так, знаток наиболее полного родословного древа этого подразделения Ашир Якубов сообщил следующее.

Ших-Шереф ходжа был главой одного из родоплеменных подразделений в Хиве («бир тирэниң ёлбашчысы болупдыр»), где пользовался большим авторитетом. Однако вследствие обострившихся противоречий с другими власть имущими, был вынужден оставить эти

---

[1] А. П. Поцелуевский. Племя нохурли.., стр. 33.
[2] В. Н. Басилов. К вопросу..., стр. 5.

места и отправиться в паломничество в Мекку. Его спутником был Хаджигурбан, сын знатного лица из племени мангытов Ады багши, к которому Ших-Шереф благоволил. Они добрались до Нохура (одного из транзитных пунктов), но здесь по какой-то причине решили остаться[1]. Посещая местные святилища и медресе, читая молитвы в мечети, то есть выступая в роли имама, Ших-Шереф и его спутник решили остаться в этих местах навсегда. Женившись на местных нохурлинках, они окончательно закрепились здесь, но связей с Хивой не порвали.

Расчет Аширом Якубовым своей родовой «цепочки» определяет время рождения Хаджигурбана примерно второй четвертью XVIII в.: Ашир Якубов (1886 г.)— Якуп (род. примерно 1835 г.) — Маметмырат (род. примерно 1805 г.) — Аннамырат (род. примерно 1770 г.) — Хаджигурбан (род. примерно 1740 г.). Следовательно, его приход с Ших-Шерефом в эти места вряд ли мог состояться ранее 60-х годов XVIII в. Это отчасти совпадает с данными В. Н. Басилова, отметившего, что «все три группы (нохурских ходжей. — *С. Д.*) живут совместно более 200 лет»[2]. Постепенно к новым насельникам Нохура переселилась из Хивы часть их родни, в том числе и сын Ших-Шерефа — Мамед ходжа (сын последнего, родившийся, очевидно, уже в Нохуре, Захир ходжа известен был больше под прозвищем Накып ходжа и почетным титулом Ишан ходжа).

В легендах о Ших-Шерефе есть указание на его нетуркменское, «татское» происхождение, то есть принадлежность к старому коренному населению Хорезма, а также рассказ о его керамат (чудесной силе), которая обычно фигурирует в легендах об известных суфиях. Так, например, во время одной из своих прогулок (еще в хивинский период) верхом на любимом белом осле он встретил одного местного жителя, который якобы обратился к нему со следующими словами в стихах:

[1] По другому сообщению, вместо Хаджигурбана фигурирует сам Ады багши. Причиной же решения остаться было «чудо», произошедшее якобы с заночевавшими под знаменитым нохурским чинаром путешественниками-беглецами: трижды они пускались в дальнейший путь и трижды возвращались на то же место.

[2] В. Н. Басилов. К вопросу.., стр. 5.

Аслың нәме? Тат герек.
Сүңкүң нәме? Ших Шереп.
Бедев ат дуран кән,
Ак эшек нәмәне герек»[1].

'По происхождению ты, очевидно, тат,
А имя твое Ших Шереп.
Когда вокруг много скакунов,
Зачем тебе нужен белый осел?'

После этого святой, будто бы устыдившись и вспомнив о своем могуществе, отдал животных беднякам. Сам же, сев верхом на забор, который тут же превратился в коня[2], взяв в руку вместо плети змею, отправился в далекий путь. В последней детали демонстрации «силы» шейха явно проглядывают следы древних доисламских верований, связанных со змеями у народов Средней Азии[3]. Это еще раз подчеркивает связь в народной традиции среднеазиатского суфизма с местными доисламскими верованиями.

Что касается названия этой группы нохурских ходжей у А. П. Поцелуевского — балканлы и якобы прихода Ших-Шерефа в Нохур с Балхан, то, очевидно, здесь произошло указывавшееся уже смещение личности позднего Ших-Шерефа с его знаменитым предшественником, имевшим связи с прибалханскими туркменами. Или, возможно, это незнакомая нашим информаторам деталь временной остановки святого шейха, после его ухода из Хорезма, в районе Балхан, где, как мы видели выше, обитало немало ходжей.

Неизвестно нашим информаторам и название другой группы — дайнали, которое приводит А. П. Поцелуевский. Ходжи селения Дайна, как увидим ниже, не имели связей с Нохуром. Однако термин этот неко-

[1] По другому варианту, записанному переводчиком Дурунского пристава Ходжели муллой еще в 1906 г., к Ших-Шерефу, возгордившемуся от подаренного ему иноходца, обращается его собственный конь: «Взамен потертого осла арабский конь на что тебе?» (См. А. Н. Самойлович. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч ислама».— «Записки Вост. отд. Русского археологического общества», т. 18, 1907—1908, стр. 0160).

[2] По варианту, приведенному у Самойловича, вместо глинобитного забора (дувала) шейх произвел подобную манипуляцию также со змеей.

[3] И. А. Кастанье. Культ змей в Средней Азии, б/г, б/м.

торыми информаторами мог быть употреблен приблизительно, для определения общего направления (как, например, Хива в значении область Хорезма и т. п.).

По нашим сведениям, эта группа ведет свое начало от ходжей, живших в иранской приграничной крепости Раз, расположенной на линии Нохур — Дайна — Раз к юго-востоку от Нохура[1]. Появление их в Нохуре традиция связывает с именем правителя Боджнурда — Джафаргулы хана, который, стремясь склонить на свою сторону приграничных туркмен, засылал к ним таких религиозных деятелей, как, например, Гарры ходжа и Алекбер ходжа. Первый, придя в Нохур, получил сылаг сув и надел земли и остался на новом месте. Второй, разведав нужное, ушел назад. Через несколько лет он вернулся в качестве лазутчика-проводника у Эсадуллы бега, предводителя иранского отряда, отправленного в набег на нохурцев. Позже в Нохуре появился Муса ходжа и Апбас ходжа. Так из этих пришельцев, их родни и потомков сложилась среди нохурлинцев группа ходжей, связанная с Ираном. Эта группа, начало которой можно отнести к середине XIX в., была самой поздней.

Наиболее же ранней является группа, к которой относятся так называемые джюйдже ходжи (*жүйже хожалар*). Появление ее в Нохуре связано с историей донохурлинского населения верхнесумбарского селения Ходжа-Кала, расположенного в 30 км от Нохура. У А. П. Поцелуевского есть интересная в этом отношении запись: «Ходжа-Каласы — ходжинская крепость. Раньше тут жил род ходжа (группа хоросанли), но во времена Надир-шаха, опустошившего их аул, они переселились в Нохур; в Ходжа-Кала осталась могила их предка Сейит-Неджепи»[2].

В источниках нет прямых указаний на пребывание войск Надира на Верхнем Сумбаре. Однако маршрут некоторых из его карательных походов проходил сравнительно недалеко от этих мест. Так, в 1727 г., возвращаясь с Балхан после преследования туркмен горной дорогой через Гермаб, он прошел в район Семельгана и Кярменехана, чтобы наказать восставших курдов. В это время к нему присоединился с отрядом один из его военачальников, прятавшийся от восставших в крепости Раз[1]. В 1729 г. посланный им отряд преследовал с юга (очевидно, через Средний Сумбар) группу туркмен, бежавших из его войск в сторону Дешта[2]. Конечно, упоминание в народных преданиях имени Надира вовсе не означает, что он лично с войском проходил через данное селение. Разграбление его могло произойти по приказу какого-либо мелкого предводителя во время одного из бесчисленных грабительских походов времен Надир-шаха.

Что же касается святилища Сейит-Неджепи, то его, судя по архитектурным данным, в частности подземным мавзолеям-склепам, можно отнести к позднему средневековью — XVII в., может быть — XVI в. Однако никаких хронологических данных в отношении этого святилища и погребенного в нем святого не встречено[3]. Упоминание вместо ходжа термина сейид лишний раз косвенно подтверждает связь этой группы с Ираном[4]. Об этом же говорит и характер погребения в подземном склепе святого сейида и его послушников[5] совершенно необычным для туркменского населения позднесредневекового периода способом: в открытых деревянных гробах-носилках[6].

---

[1] Как селение и крепость этот пункт трижды упоминается в литературе. (МИТТ, т. 2, стр. 130, 131, 274). Судя по картам современного Ирана (И. Генин. Иран. М., 1958), Раз находится примерно в 62 км от Нохура.

[2] А. П. Поцелуевский. Племя нохурли..., стр. 34.

[1] МИТТ, т. 2, стр. 131.

[2] Там же.

[3] Правда, каменное надгробие, лежащее перед входом в наземную часть святилища и принадлежащее некоему Ходжа Таджи веледи (сыну, потомку) Мирихана (или Михрихана) Ходжи, имеет дату — 1139/1726 г. или 1727 г. Но, по сообщению информаторов, надгробие это привезено сюда откуда-то из Ирана нохурским Овез ходжой после прихода в Ходжа-Кала в конце XIX в. нохурлинцев. Для солидности же этим предприимчивым ходжой перед входом в святилище была построена крытая веранда — эйван с традиционными нохурлинскими деревянными колоннами.

[4] Хотя сам термин *ходжа*, как отмечалось, иранского происхождения, в Иране он в значении особой святой группы или групп, не известен. Ходжам там соответствуют сейиды, что неоднократно отмечалось и нашими информаторами-туркменами.

[5] Так гласит предание.

[6] См.: С. Демидов. Путешествие в подземелье.— «Комсомолец Туркменистана», 1969, 7 октября.

Мангышлакские ходжи

Как показывает само название, эта группа туркменских ходжей связана по своему происхождению с полуостровом Мангышлак того периода, когда там еще имелось более или менее значительное туркменское население.

Народные предания связывают происхождение этой группы с приходом на полуостров из Васа (Хорезм) двух ходжей-братьев: старшего Сап ходжи (настоящее имя Иш или Овез ходжа) и младшего Назар ходжи[1]. Прибыв на Мангышлак, они якобы остановились у богатого абдала, которого излечили от какой-то тяжелой болезни. За это он отдал свою дочь в жены одному из них (Назар ходже?). Поэтому абдалы и мангышлакские ходжи считались в родственной связи «дайы-еген», хотя последние своих девушек за неовлядов не отдавали. Один из двух сыновей Назар ходжи был назван Абдал ходжой. Это имя перешло и на всех его потомков[2]. Сап ходжа (отсюда название его потомков—саплар) получил свое почетное прозвище за особую приверженность религии и святое благочестие, «чистоту» (*саф, сап* —'чистый, благочестивый, целомудренный').

Несколько иначе изложено это предание у М. Н. Галкина: «У форта же (форт Александровский, ныне

---

[1] См. также Г. Карпов. Племенной и родовой состав туркмен.. Таблица отуркменившихся племен и родов. По преданию, вслед за братьями отправился и их отец Баба ходжа, который в пути, столкнувшись с калмыками, погиб. Его святилище находится в 90 км к югу от залива Кара-Богаз-Гол. Следует отметить необходимость осторожного подхода в подобных вопросах к народной этимологии «братьев», «сестер» и т. д. В данном случае вполне возможен просто разновременный приход двух ходжей и неудачная попытка третьего. Пришедший первым в процессе такой этимологизации со временем, естественно, становился «старшим». «Старшим» мог стать и родоначальник более сильной или почетной группы. По некоторым данным, ниженазванная группа саплар ходжей и была более многочисленной, чем абдал ходжи. Со временем она образовала несколько мелких подразделений — беким, аларза (алыриза), гаратогалак и, возможно, некоторые иные.

[2] Выбор ходжами в этот период для укрепления своих позиций абдалов из числа оставшихся на Мангышлаке туркмен очевидно не случаен. В начале XIX в., например, абдалы считались наиболее сильной из оставшихся здесь племенных групп. (См.: М. И. Иванин. Поездка на полуостров Мангышлак в 1846 г. — «Известия РГО», кн. 2, 1847, стр. 282).

г. Шевченко на берегу Каспия. — *С. Д.*) и у Александр-Бая кочуют еще ходжи, в числе 80 кибиток... о них ходит следующая легенда: двое братьев выехали из Мекки в Хиву, обсемьянились и стали известны за ходжей, и один из них, искав богатств в торговле, зашел на Мангышлак; богатства ему не дались, но взамен нашел он молодую красивую киргизку, которая научила его ценить и беззаботность жизни, и беспредельность здешних степей. От них-то и пошли мангышлакские ходжи»[1].

В этом варианте находим реальную мотивировку прихода ходжей на Мангышлак, тем более, что они, как отмечает тот же автор, являлись наиболее богатой частью мангышлакских туркмен[2]. Однако с экономикой тесно были связаны и традиции религиозного миссионерства, в основном суфийского толка, издавна связывавшие Хорезм с кочевым населением Мангышлака и Усть-Урта[3].

Время появления родоначальников мангышлакских ходжей на полуострове определяется данными их седжере[4] и уточнениями к ней одного из основных наших информаторов по этой группе А. Тайимова[5]. В родословной, насчитывающей «от Адама» до перечисленного последним Садыр ходжи,— 135 поколений, Назар ходжа отмечен сто тридцать первым, а его сын Абдал — сто тридцать вторым. Следующими в «цепочке» до Садыра названы Хатам ходжа и Мухаммед-Эмин ходжа.

Хатам ходжа, известный как поэт, жил в 1740—1824 гг., а Садыр ходжа (дед нашего информатора) родился примерно в 1830 г. Все это с учетом среднего

---

[1] М. Н. Галкин. Этнографические и статистические материалы..., стр. 14—15.

[2] Там же, стр. 40.

[3] Вспомним хотя бы упоминавшегося шейха Кемаль-уд-дина Хорезми.

[4] Рукописный фонд АН ТССР, ф. Э, № 1118. Составлена она в 1276/1859 г. и имеет печати туркменского волостного управления Мангышлакского уезда Закаспийской области и туркменского волостного старшины аула Хаджи (Ходжа? — *С. Д.*), которые, судя по приписке, относятся к 1320/1901 г.

[5] Бывший старший научный сотрудник института языка и литературы АН ТССР, любезно указавший нам на наличие в Рукописном фонде данной родословной.

расчета поколений позволяет отнести их приезд к первой четверти XVIII в.[1]

В родословной перед Назар ходжой отмечены еще три имени — Баба, Мирзе и Махди (Мэти), которые возможно отражают ближайших предков этой группы еще в Хорезме. Дальше же начинается калейдоскоп всевозможных имен, очевидно, импровизированных составителем «для солидности».

Постепенный уход в другие районы Туркмении или же в астраханские и ставропольские степи оставшихся на полуострове туркмен, по самым различным причинам экономического и политического характера, почти не затронул ходжей. Удержаться в этих местах им помогали, во-первых, бóльшая зажиточность, во-вторых, имя святой группы, которую неприятели не трогали. Поэтому в начале XX в. среди мангышлакских туркмен создалось своеобразное демографическое соотношение, не отмеченное ни в одном другом районе Туркмении: ходжи составляли почти пятую часть всего населения[2].

С середины XIX в. отношения оставшихся на Мангышлаке туркмен и казахской родо-племенной верхушки, игравшей фактически главную роль, все более обострялись[3]. А с началом первой империалистической войны, когда подвоз муки и других продуктов из Астрахани почти прекратился, к этому добавился и голод, что привело в 1915 г. к массовому переселению туркмен с полуострова в район Красноводска[4], откуда бóль-

[1] В русских источниках 40-х годов XVIII в. среди перечисленных родо-племенных подразделений мангышлакских туркмен ходжи не указаны, так как еще не могли составлять отдельной группы. (См.: «Из журнала капитана Г. Тебелёва», 1741, и «Из журнала капитана В. Копытовского», 1745.— «Красный архив», 1939, № 2, стр. 211—236).

[2] 209 из 1036 кибиток или 940 из 5027 человек. См.: Обзор Закаспийской области за 1911 г. Асхабад, 1915, стр. 72.

[3] Эти отношения исходили из реального положения дел: в 1911 г., например, среди населения Мангышлакского уезда казахи составляли почти 70 тыс. человек, превосходя по численности туркмен более чем в 13 раз. (См.: Обзор Закаспийской области за 1911 г., стр. 72).

[4] Миграции продолжались и позднее, потому что специальная научная экспедиция АН ТССР на Мангышлак 1959 г. отметила там лишь несколько десятков туркменских семей. Некоторые из них причислялись к выходцам из группы ходжа. (См. С. Демидов. Туркмены Мангышлака. — «Комсомолец Туркменистана», 1970, 12 ноября).

шая их часть, в первую очередь ходжей, расселилась на восток, осев в районе Джебела, Ашхабада, Байрам-Али и некоторых других мест.

Мангышлакские ходжи, потомки которых, по сообщениям информаторов, составляют ныне в Джебеле и окружающих населенных пунктах (Небит-Даге, Кум-Даге и др.) более ста семейств, появились в этом селении весной 1919 г.

Их приход вызвал со стороны местных ходжей естественное недовольство и желание дискредитировать святость нежданных конкурентов. Очевидно с их легкой руки за пришельцами утвердилось заглаза ироническое название ходжалык[1]. Правда, надежды местных ходжей не оправдались, так как мангышлакцы собрали совет старейшин, на котором представили как документ о своей святости вышерассмотренную родословную. Открытые насмешки прекратились. Постепенно начались и брачные связи между этими группами, хотя некоторые специфические различия остались. К ним можно отнести монголоидность, отличающую в антропологическом плане мангышлакских ходжей от всех других ходжинских групп[2]. Местные ходжи из Джебела хоронили и хоронят покойников на более отдаленных кладбищах Ших-Мустафа и Кара ахун-ишан, пришлые же образовали свое отдельное кладбище у поселка. Тамгой мангышлакцев, по расспросам и личным наблюдениям на надгробиях, является чистый круг, в отличие от круга с дополнительными элементами у бердыли и мятыли.

Другие группы ходжей

Среди других более мелких или локальных групп ходжей можно отметить следующие.

Ходжи селения Дайна на Верхнем Сумбаре, населенного туркменами-мурчали. По сообщению дайнинского старожила-информатора Айлы Бяшимова[3], эта небольшая группа пришла «из Хивы» первоначально в Мур-

[1] В Красноводске в этом плане нам встретился также термин *ялдырма ходжа*.

[2] Возможно, в этом сыграло свою роль длительное тесное соседство с казахами и калмыками.

[3] Беседа состоялась в 1964 г.

чу, а затем, с переселением части мурчинцев в Дайна, перебралась туда[1].

Остальные ходжи, живущие ныне разбросанно по одной—две семьи в таких верхне- и среднесумбарских селениях, как Нур-Кала, Койне-Кесир, Дурдыхан и Куруждей, — выходцы из Нохура конца XIX—начала XX в.

Ходжи нижнесумбарские (каракалинские), помимо упомянутых хоросанлы и ысраватлы, живущих в основном в селении Ак-Кель, в начале XX в. пополнились приехавшим «из Хивы» Абды Керим ишаном, считавшимся ходжой из подразделения гырма, за которым потянулись на Сумбар и некоторые из его родственников и земляков[2]. Новоприбывшие ходжи заселили один из четырех участков селения Кара-Кель, который до сих пор в быту именуется как Ходжалык — 'местожительство ходжей'.

Первоначально новому ишану явно не повезло. Он был арестован каракалинским приставом, очевидно в соответствии с политикой царской администрации конца XIX — начала XX в. — препятствовать проникновению в свои среднеазиатские владения влияния ишанизма из соседних мусульманских областей, как потенциального источника народных волнений на национально-религиозной основе. Однако, благодаря своей изворотливости и протекции со стороны местных предводителей, Абды Керим вскоре был освобожден и развернул энергичную деятельность, чтобы закрепиться на новом месте. Для этого, очевидно, не пренебрегали и брачными связями с местными туркменами-неовлядами: поэтому данная группа, по словам информаторов, довольно сильно смешалась с гоклены.

Цель была достигнута, поскольку после смерти Гарры ишан и его родственник Ава ишан стали гонамбаши крупных каракалинских кладбищ, а «хивинцы», братья Ходжанияз и Аманниязы из рода кептерли, объявили себя смотрителями наиболее почитаемого в этом районе святилища Шевлан[3].

[1] Переселение состоялось в 1887 г. (См.: Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 год, изд. 2-е. Асхабад, 1897, стр. 18).

[2] Год прибытия этого ишана, называемого устной традицией обычно Гарры ишан, — 1905.

[3] Судя по нашим расспросам и наблюдениям, в частности беседе с самим Аманниязом в 1958 г., это смотрительство было весьма выгодным делом.

Ходжи района Мадау и Атрека, живущие в этих местах с середины XIX в., относятся в основном к группе бердыли; живущие южнее Атрека, особенно на Гюргене, в большинстве — мятыли.

Ходжи Красноводского побережья Каспия — остатки мангышлакских ходжей. Однако, по некоторым преданиям, газылар (небольшое подразделение йомутов-джафарбайцев, расселявшееся на Челекене и в Гасан-Кули) тоже по происхождению ходжи. В монографии А. Джикиева предание это излагается следующим образом: подразделение газылар означает—казии и ведет свое начало от одного пользовавшегося большим авторитетом шариатского судьи — ходжи[1]. Если это предание соответствует действительности, то перед нами еще один пример социального происхождения группы ходжей, получившего определенную религиозную окраску (казий, казы — лицо официально-служебное, но в то же время имевшее дело с религиозным законодательством)[2].

В районе Хорезма (совр. Ташаузская область), помимо представителей различных подразделений балканлы ходжей, нами отмечена небольшая группа яныарыкских ходжей *(яңыарык хожалары)*, живущих на участке Бедиркент колхоза им. Тельмана Тахтинского района. Подробных данных об этой группе нет, хотя название ее — топонимического происхождения: по имени проходящего в этих местах Яны арыка, которым они, очевидно, пользовались.

На Мургаб (в Мервский и Пендинский оазисы), помимо ходжей, пришедших с теке, шло переселение

[1] А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961, стр. 34. Группа эта отнесена им к числу огурджалинцев, предшественников йомутов в этих местах, постепенно слившихся с последними.

[2] По нашим данным, родоначальником этой группы был некий седобородый старец — ходжа из Хорезма (Куня-Ургенча?), который ушел из родных мест в Юго-Восточное Прикаспие, где примирил два враждовавших рода. После этого окрестное население стало обращаться к нему за советами в различных спорных ситуациях. Постепенно за ним закрепилось звание кази, хотя религиозного образования для этого он не имел. Произошло это примерно за семь поколений до отца нашего информатора (родившегося в 1870 г.), то есть где-то на рубеже XVII—XVIII вв. В Гасан-Кули насчитывается 40—50 семей выходцев из этой группы; на Челекене — несколько меньше.

отдельных семей и группок ходжей эрсаринских (*эрсары хожасы*) из приамударьинской полосы. Этому способствовали очевидно довольно тесные связи, сохранявшиеся между основной группой туркменского населения Средней и Верхней Амударьи — эрсаринцами и сарыками, расселявшимися на Мургабе в Тахта-Базаре и Иолотани. Переселение шло часто вместе с эрсаринцами, причем в текинские районы Нижнего Мургаба уже после революции и после проведения земельно-водной реформы, то есть в конце 20 — начале 30-х годов.

Само название «эрсаринские ходжи» — показатель той основной этнической среды, в которой проживали эти представители овляд. В тех местах Лебаба, где мы были (например, в Керкинском и Дейнауском районах), ходжи нам не встретились, хотя об их почитании верующими пришлось услышать немало. По сообщению же байрамалийских информаторов, выходцев из приамударьинских туркмен, лебабские ходжи подразделялись на три группы: сейид ходжи (считавшихся «истинными» ходжами), сейид атаи и мирхайдар. Однако это сообщение требует уточнения, так как возможно смешение информаторами туркменских и узбекских ходжей.

Требуют уточнения и относящиеся к 1925 г. архивные данные о ходжах Чарджоуской области, которые приводит Я. Р. Винников: три группы (общая численность 713 человек), не считая одной, жившей вперемешку с шихами, в бывшем Куйбышевском районе, две группы (118 и 281 человек) — в Карабекаульском и одна группа (179 человек) — близ арыка Чарходжа в Фарабском районе. Литературные и архивные данные, отмечает автор, ничего не сообщают о путях передвижения и времени появления в этих местах указанных групп. Сообщения же стариков-информаторов говорят лишь о том, что ходжи живут на данной территории свыше 200—250 лет, то есть с конца XVII — первой половины XVIII в., а предки их пришли сюда из Ургенча (узбекской части Хорезма), частично — из Юго-Западной Туркмении[1]. Эти данные вызывают

[1] Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав..., стр. 95.

предположение о двух различных компонентах данных ходжей: узбекском, связанном с Хивой и Ургенчем, и какой-либо из групп прибалханских ходжей, пришедших в Лебаб вместе с эрсари из районов Северного Забалханья и смежных областей Усть-Урта и Мангышлака, что хронологически соответствует данным о переселении последних в бухарские владения.

Следует отметить, что в районах Лебаба и Ташауза, входивших до 1920 г. в состав Бухарского эмирата и Хивинского ханства, число туркменских ходжей сравнительно с районами Южной и Западной Туркмении было незначительно. Главной причиной этого, на наш взгляд, была сильная конкуренция здесь более организованных и находящихся в более привилегированном положении узбекских ходжей[1], что применимо в целом к большинству других туркменских овляд (шихов, сейидов, магтымов, мюджевюров). Более того, данные области (особенно Хорезм) сами являлись источником зарождения многих групп и подразделений туркменских овляд и распространения их в различных районах Туркмении

Расселение, численность, занятия, тамга

О расселении ходжей в конце XIX—начале XX в., а также частично в более ранний и более поздний периоды мы уже говорили. Следует только отметить, что упомянутые группы были в большинстве своем связаны или с оазисами, или же с какими-либо постоянными природными источниками. Так, например, прибалханские ходжи-бердыли расселялись у подгорных источников и колодцев Гараэлем ата, Гошахыр, Патма, Ходжа гуйи, Порсы, а также

[1] Узбекские ходжи и шейхи, как правило, имели грамоту — ярлык, освобождавший их от налогов и тяжелых общественных обязанностей. Занимали они обычно лучшие земли у головной части оросительных систем или в опорных пунктах-крепостях (ныне районных центрах), где проживало в основном узбекское население. По сообщениям информаторов, туркменских ходжей (особенно в Хорезме), имевших от хана соответствующую грамоту, было значительно меньше. Некоторые документы архива хивинских ханов позволяют предположить, что туркменские ходжи в Хорезме, не в пример узбекским, не были освобождены и от воинской службы. Под узбекскими ходжами в бывших бухарских владениях мы подразумеваем ходжей узбеков и таджиков. В некоторых районах Хорезма (в частности, в Куня-Ургенчском) в качестве конкурентов туркменских овляд выступали, хотя и малочисленные, каракалпакские ходжи.

около Дана ата[1]. Это было связано со спецификой их хозяйственной деятельности.

Единственная цифра — 450 кибиток, характеризующая общую численность туркменских ходжей на рубеже XIX—XX вв., приведена у Ф. И. Михайлова[2]. Однако им не учтены ходжи среди туркмен Хорезма и Лебаба и, очевидно, значительно уменьшена численность ходжей мангышлакских. С учетом указанных поправок и естественного прироста общее число ходжей среди туркмен в предреволюционный период можно определить не менее чем в 900—1000 кибиток, то есть в 4—5 тыс. человек[3].

В земледельческой зоне ходжи занимались земледелием в сочетании со скотоводством. В скотоводческой—скотоводством в сочетании с миниземледелием (обычно бахчеводством, реже садоводством). Последний вариант был характерен для осевших у водных источников прибалханских ходжей, которые помимо колодцев[4] построили кяриз в Гараэлем ата. Были группы, более связанные со скотоводством (в том же Забалханье и на Мангышлаке). Наконец, часть прибрежных ходжей занималась рыболовством[5]. Отдельные из

[1] Более удаленными на север и северо-запад в степь и пески оказались ходжи-мятыли, покинувшие, по сообщениям информаторов, Забалханье в 1926—1931 гг. из-за басмачества. Очевидно, именно их имели ввиду информаторы исследовавшего прибалханских йомутов А. Оразова, который отмечает: «Среди йомутов кочевали небольшими группами скотоводы из других туркменских племен (ата, ходжа, ших и др.)». — А. Оразов. Прибалханские туркмены в конце XIX—начале XX вв. Автореферат диссертации. М., 1961, стр. 5.

[2] Ф. И. Михайлов. Туземцы Закаспийской области..., стр. 38.

[3] За основу этого примерного расчета приняты как приводившиеся ранее официальные данные, так и следующие сведения: общество ходжей у текинцев отделения тохтамыш в Мервском уезде — 60 кибиток (См. Я. Таиров. Материалы..., стр. 201), данных по отделению отамыш нет; ходжей и шихов Тедженского уезда в 1911 г. насчитывалось 184 кибитки (См.: Обзор Закаспийской области 1911 г..., стр. 77). В большинстве же случаев расчеты исходят из наших полевых данных.

[4] Например, местечко Патма получило свое название от имени вдовы крупного бая — ходжи из подразделения акджа балдыр, которая выкопала здесь большой колодец.

[5] Например, в «Обзоре Закаспийской области за 1897 г.» (Асхабад, 1898, стр. 87) отмечается: «По туркменскому берегу (Мангышлака.— *С. Д.*) рыболовством искони занимаются туркмены родов ходжа и игдыр, всего 540 человек...».

богатых ходжинцев пробовали свои силы в торговле.

Тамга — богатый источник для изучения миграций той или иной группы, межгрупповых и внутригрупповых отношений. Поэтому остановимся более подробно на ходжинских тамгах. Как уже отмечалось, основной их формой был чистый круг. Эту форму мы встретили у большинства мангышлакских ходжей[1], частично у других ходжинских групп в Прибалханье[2], Куня-Ургенчском районе[3], Ахале (селение Мурча)[4] и ряде других мест.

Помимо чистого круга встречены или отмечены, по сообщениям информаторов, различные варианты ходжинской тамги. Необходимость в этом возникала, обычно, при разделении крупного образования на ряд более мелких и определении роли скотоводства в экономике данных групп как исключительной или преобладающей. Подобное положение применимо не только в отношении ходжей или некоторых других групп овляд, но и для крупных этнических образований туркмен.

Это должно касаться и прибалханских ходжей, у которых помимо отмеченных бердылинской и мятылинской тамг (рис. 1, *38, 39*) находим также «стрелу» (рис. 1, *41*) — у топлар, круг с точкой (рис. 1, *37*) — у шагла[5]. Следует заметить, что ходжинские тамги со

[1] На надгробиях этой группы под Джебелом нам встретилась лишь одна тамга с дополнительным элементом — точкой в круге (рис. 1, *37*). Надпись отмечала, что покойный был из подразделения мелик.

[2] На надгробиях у Гараэлем ата, Ших Мустафа, Гара ахунишан и др.

[3] На стенах святилища в крепости Дёв-Кесен. По данным Е. Атагаррыева, эта же тамга, определенная стариками как ходжинская и шихская, встречена на надгробиях у крепости Ал-Кала-Адак в низовьях Дарьялыка.

[4] У местных ходжей, как и у самих мурчалинцев — представителей старой земледельческой культуры, верблюдов почти не было и в дореволюционном прошлом. Поэтому верблюжья тамга—круг—перешла на баранов, вместо традиционных зарубок. Один из местных информаторов показывал нам *демир* — металлический прут с кругом на конце, которым клеймят овец местные ходжи и в настоящее время.

[5] Тамга типа круг с элип'ом справа, словесным пояснением «ходжа» и датой 1323/1904 г. встречена нами в Забалханье у святилища Гёзли ата (рис. 1, *38*), а круг с точкой на двух старинных надгробиях (взрослом и детском) — у святилища Налач баба в

словесным указанием группы и датой встречаются довольно редко и относятся в основном к концу XIX—первой четверти XX в. О более отдаленном времени можно судить лишь по типам надгробий и другим косвенным признакам. С другой стороны, внимания социологов и этнопсихологов заслуживает тот факт, что в послеоктябрьский период, особенно в 50—60-е годы, на западе Туркмении значительно возрос процент датированных надгробий, имеющих указание группы или тамгу. Это касается всех групп туркмен, однако у ходжей и других овляд этот процент намного выше.

Шихи (шых)

Шихи у туркмен мало уступали ходжам по пестроте своего состава. В целом их можно разделить на четыре группы: гызыл шихи, шихи Прикаспия, пакыр шихи и целый конгломерат выходцев из различных этнических объединений, обосновавшихся вблизи ряда крупных и популярных святилищ Хорезма и Лебаба. Наибольшей известностью из них пользовались пакыр шихи и гызыл шихи. Свою святость они обосновывали родством с пророком через своих мнимых предков-халифов: первые через Абу-Бекра, вторые — через Али. Реальной же причиной этого, как и у других овляд, было наличие среди их предков суфийских святых, прославившихся своими «чудесами», особенно в легендах о Пакыр-шихе, родоначальнике одноименной группы.

Сам арабоязычный термин *шейх*[1] в Средней Азии и Иране также известен в основном в более позднем,

Куня-Ургенчском районе (рис. 1, *37*). По сообщению из этого района, последний тип тамги принадлежит так называемым дикме или чын ходжам, то есть «истинным» ходжам, под которыми информаторы подразумевают *ярлыклы* — освобожденных ходжей.

[1] В туркменском произношении *шых*. В народных дестанах и классической поэзии употребительна также книжная собирательная форма *шых-мешаих*, которая своеобразно объединяет тюркизированное единственное число (*шых*) и множественное арабское (*мешаих*), в то время как литературной является форма *шыхлар*, образованная с тюркским суффиксом множественности. У арабов первоначальное значение этого термина — 'старик, старец', а затем 'глава племени' — получило в дальнейшем целый ряд новых нюансов. (См. Арабско-русский словарь. Сост. проф. Х. К. Баранов. М., 1957, стр. 533).

суфийском значении — глава дервишского ордена, духовный наставник[1].

Что касается групп шихов у различных святилищ, то свое особое положение они связывают обычно с тем святым, могилу которого должны якобы охранять и содержать в надлежащем виде. Название ших, применяемое в отношении этих групп, показывает лишь то новое специфическое значение данного термина, которое он приобрел у ряда мусульманских народов (персов, узбеков, таджиков и др.) — смотритель святого места. Это значение от соседей или предшественников перешло к хорезмским (ташаузским) и приамударьинским туркменам[2].

Как и ходжа, шихи активно участвовали в религиозной жизни окружающего населения, выполняли (хотя и в меньшей степени) дипломатические и военные функции[3]. Иногда выступали даже в роли предводителей грабительских набегов — чапаулов[4].

Гызыл шихи

Под этим названием известна одна из двух групп туркменских шихов (наряду с пакыр шихами), которые получили благодаря различным миграциям довольно широкое географическое распространение. В. Г. Мошкова пишет: «Согласно существующим представлениям, шихи делятся на две группы, пакыр шихов и кизыл шихов. Первая группа, считающаяся менее «чистой», обитала в ряде населенных пунктов к западу от Бахардена и в других районах северо-восточных предгорий Копетдага. А вторая группа кизыл шихов жила по побережью Каспийского моря, на Мангышлаке по берегам Кара-Богаза. Первые шихи, пришедшие в Ахал с текинцами, принадлежали к кизыл шихам и были очень малочисленны»[5].

[1] Персидско-русский словарь. Сост. проф. Б. В. Миллер. М., 1953, стр. 320; Узбекско-русский словарь. М., 1959, стр. 533; Каракалпакско-русский словарь. М., 1958, стр. 732 и т. д.

[2] В остальных районах Туркмении в этом значении употребляется термин *мюджевюр*.

[3] МИТТ, т. 2, стр. 389, 475, и др.

[4] Там же, стр. 459.

[5] В. Г. Мошкова. Отчет о работе этнографической группы-отряда ЮТАКЭ в 1947 г. — Труды ЮТАКЭ, т. 2. Ашхабад, 1953, стр. 329.

В исторических источниках каких-либо сведений о происхождении гызыл шихов, как впрочем и других шихских групп, нет. В сообщениях же информаторов встречаются известные противоречия.

Так, например, информаторы из пакыр шихов и других групп причисляли к гызыл шихам тех, кто жил на побережье (в районе Красноводска и Челекена), в некоторых пунктах прикопетдагской полосы (Кизыл-Арвате, Арчмане, Кыпчаке, Геокче), в Мары, Ташаузской области (Тахтинском, Куня-Ургенчском и некоторых других районах), а также на Гюргене, в пределах Ирана. По словам информаторов гызыл шихов из Тедженского района, представители этой группы живут также на Серном заводе (у колодцев Ших) и в Атеке (Каахка и Баба-Дурмаз). К ней же, судя по всему, следует причислить и шихов Лебаба.

Однако наши информаторы-шихи из Арчмана и с Каспийского побережья не подтвердили самоназвания гызыл ших, относя себя к различным группам, имеющим свои определенные названия.

К сожалению, попытки обнаружить какое-либо шихское седжере пока не увенчались успехом, хотя информаторы утверждают, что таковые еще сохранились у представителей этих групп. Поэтому фактически единственным источником сведений остается устная традиция.

По сообщению наших информаторов гызыл шихов, предки этой группы жили близ крепости Шасенем, развалины которой находятся в 90 км юго-западней Куня-Ургенча, на границе с песками.

Судя по седжере, виденной якобы одним из этих информаторов, легенда связывает начало этой группы с именем Чопан ата[1], наследником Ших Мухаммед патыша. По каким-то причинам Чопан ата не мог наследовать престол и стал дервишем, послушником-суфием у пира Сейид ата. По прошествии определенного времени

[1] Название *чопан ата* встречаем и среди шихских групп, приведенных у Г. Карпова (см. Таблицу отуркменившихся племен и родов). Название же гызыл ших там отсутствует. По сообщениям наших байрамалийских информаторов-шихов, выходцев из Лебаба, общее название лебабских шихов также *чопаната шыхлары*—чопанатинские. По преданию, они раньше жили на Мангышлаке, где находится их главное святилище — Чопан ата.

Сейид ата решил устроить ученикам испытание, бросив через дымовое отверстие свой посох. Попытки других послушников-суфиев найти посох были безуспешны. Чопан ата же после семилетних поисков нашел его в Казахстане, висящим на тутовом дереве, под которым спал казах. Чопан ата, в силу своей святости, назвал его имя (Паян-баба), а затем указал и лошадь в табуне, предназначенную для жертвоприношения. Пораженный этим, кочевник отдал Чопан ата коня в знак почитания.

Приведенная легенда носит следы известной модернизации (выражения казах, Казахстан, стихотворное обращение к спящему и т. п.). Более старый ее вариант, записанный на Мангышлаке от казахов-адаевцев, сводится к следующему.

Чопан ата вместе с Хаким ата был наиболее близким и верным мюридом у Ходжа Ахмеда Ясави. Незадолго до смерти последний бросил свой посох через окно мечети, обещая прочесть первую суру Корана тому, кто найдет этот посох. Лишь Чопан ата не принял участия в бесплодных поисках, сразу же определив, что посох уже далеко на западе — на Мангышлаке. Простившись с наставником, он через несколько месяцев добрался до Мангышлака, где и нашел посох, превратившийся в тенистое дерево, под которым его ожидал некий человек. Святому понравились окрестные места, он женился на дочери этого человека и остался здесь проповедовать учение своего наставника. Благодаря мудрости, учености и способности творить «чудеса» число его мюридов доходило до 10 000. Его могила-святилище расположена вблизи того места, где он нашел посох, в 120 верстах юго-восточнее Форта Александровского по хивинской дороге (то есть в 126 км от совр. г. Шевченко.— *С. Д.*). У Чопан ата было два сына, Исан (Эхсан) ата, Чагрик (Шах-Рох) ата и дочь Тергин биби. Чудотворцами считаются также внуки Чопан ата: Караман (Каграман) ата, единственный сын Исан ата, и Шах-Мердан (известный под прозвищем Чахмаг ата), один из двух сыновей Чагрик ата[1].

Приведенные легенды и предания указывают на связь происхождения этой группы шихов с суфизмом.

[1] «Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке» . Приложение к «Сборнику сведений о кавказских горцах», вып. 7. Тифлис, 1873, стр. 12—14.

Однако исторических данных об упомянутых суфиях крайне мало.

В отношении Сейид ата у В. В. Бартольда находим, что Юсуфом Хамадани, умершим в 1140 г. и похороненным в окрестностях Мерва, «была создана школа среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежал ряд шейхов, прославившихся в Хорезме и оказавших влияние на распространение ислама среди турок (тюрок.— *С. Д.*), как Хаким-Ата, или Сулейман Бакыргани, и Сейид-Ата...»[1]. В «Истории Туркменской ССР» без всяких ссылок говорится, что «шейх Сеид ата — второй преемник известного тюркского суфия XII в. Ходжа Ахмеда Ясеви»[2].

Имя (вернее, почетное прозвище) Чопан ата у кого-либо из хорезмских суфиев в источниках нами не встречено. Однако само значение этого имени — 'отец (дед) — пастух' — указывает на связь Чопан ата с кочевой скотоводческой средой, в которой он, очевидно, и прославился как святой суфий-чудотворец.

О времени появления этой группы можно говорить лишь предположительно. Если данные легенд отражают действительность, то время жизни Чопан ата следовало бы отнести ко второй половине XII — первой половине XIII в. С этим периодом хронологически увязывается и упоминание о падишахе Ших Мухаммеде, в котором можно предположить последнего шаха Хорезма — Мухаммеда (1200—1220 гг.). Однако данные исторических первоисточников о его сыновьях-наследниках отвергают всякую попытку изобразить кого-либо из них суфием[3]. Не осталось бы без упоминания в этих преданиях и такое важное событие, как захват монголами Хорезма в 1221 г.

Поэтому вполне вероятно, что многое в вариантах обеих легенд придумано гызылшихским духовенством значительно позже, чтобы доказать свое давнее происхождение и тем большую святость. Возможно, что ле-

[1] В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963, стр. 251. Святилище Сейид-ата находится в окрестностях города Хангах (Ханки, совр. Хорезмская обл. УзССР) — См. МИТТ, т. 2, стр. 342.

[2] История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1. Ашхабад, 1957, стр. 373, сноска 3.

[3] В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1. М., 1963.

гендарный родоначальник рассматриваемой группы, живя на два-три века позднее, был просто адептом и распространителем учения Ходжа Ахмеда Ясави или Сейид-ата, что естественно для суфийской традиции. С другой стороны, реально предположить, что группа эта или ее часть, не являясь прямыми потомками святого, получила свое название, обосновавшись как смотрители у святилища Чопан ата на Мангышлаке — одного из наиболее почитаемых среди окружающего степного населения.

Во всяком случае, то, что большая часть шихов, сохранивших свое название чопан ата, связана с эрсаринцами, переселившимися в середине XVII в. в Лебаб с Мангышлака и северного Забалханья[1], позволяет отнести появление ее как группы к более раннему времени.

Богатую пищу для размышлений дает и более распространенное, «бытовое» название этой группы — *гызыл шых* 'красные шихи'. Наши информаторы происхождения этого названия не знают[2]. Но оно довольно ясно усматривается в связи с ношением в качестве головных уборов гызыл тельпеков — красных бараньих шапок (то есть рыжеватых или светлокоричневых оттенков) — наиболее почетной части мужской одежды у туркмен[3].

К сожалению, о непосредственных истоках этого обычая у гызыл (и пакыр) шихов сказать пока трудно.

Мы знаем о символике цвета в различных вероучениях, в том числе и в областях Ирана, соседних с Западной Туркменией. В частности, красный цвет получил

[1] Я. Р. Винников без особых уточнений отмечает, что туркмены-шихи заняли место современного обитания в Лебабе около 200 лет назад, то есть в середине XVIII в. Их предки пришли сюда из Ургенча (под Ургенчем здесь как и под Хивой понимается, несомненно, Хорезм), а некоторые — из районов современной Ашхабадской области. (См. Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав..., стр. 94). Среди чопанатинских шихов Лебаба и переселившихся с Амударьи в Мервский оазис нам встретились некоторые названия более мелких подразделений: гарадары и келлер (Саят), сопулар и месил(и)лер (Сакар) и др.

[2] В архиве хивинских ханов название кызыл ших отмечено довольно поздно — в 1825—1827 гг., когда упоминаются 30 нукеров из этой группы, состоящих на службе у хана.

[3] С. Демидов. Признак мужского достоинства — тельпек. — «Комсомолец Туркменистана», 1969, 2 августа.

символическое значение в движении хуррамитов конца VIII — начала IX в. в Южном Прикаспии. Позднее, в конце XV в., шейх Хайдар (отец первого сефевидского шаха Исмаила) ввел для своих приверженцев-шиитов, девяти тюркских племен, обязательное ношение головного убора с отличительными полосами красного цвета, почему эти племена и получили в дальнейшем прозвище кызылбашей — красноголовых[1].

Интересно отметить, что ношение красных тельпеков неукоснительно соблюдалось вплоть до наших дней как у гызыл шихов, так и у пакыр шихов, связанных, по легендам, тоже с Хорезмом[2].

Хорезм же, как известно, в начале XVI в. несколько лет находился под властью сефевидского Ирана, и в него, естественно, вместе с военными и чиновничеством прибывали и представители шиитского духовенства, в том числе и суфийского. С другой стороны, часть местного суфийского духовенства, привилегии которого не были затронуты завоевателями, могла, как это обычно встречается в истории, в знак своей лояльности к новым правителям принять некоторые элементы внешнего выражения этого[3].

Конечно, обычай ношения красного головного убора мог проникнуть и иным путем: с прибытием на Мангышлак, например, каких-нибудь мистиков-дервишей из числа тюркоязычных кызылбашей[4], или благодаря какой-либо неизвестной нам местной традиции.

---

[1] М. С. Иванов. Очерк истории Ирана..., стр. 38—39, 59.

[2] У гызыл шихов каких-либо преданий об этом обычае нам не встретилось. У пакыр шихов же было создано более позднее объяснение рационалистического характера.

[3] О возможности этого говорят примеры приспособленческой тенденции нарушения обычая носить красный тельпек в иной этнической среде: например, среди более сильных соседей — гокленов и текинцев. Адам Олеарий в свое время (сер. XVII в.) отмечал аналогичное явление даже у консервативных иранских сейидов: чалмы у них «только зеленого цвета или (они) должны носить только такие, хотя некоторые, из угождения придворному обычаю, перестают носить их». (См.: Путешествие Адама Олеария в Москву и Персию, кн. 5. М., 1870 (?), стр. 768).

[4] Местные предания говорят об одном из таких святых, Масат (Машад.— *С. Д.*) Ата, из хорасанского Мешхеда (одного из главных центров шиизма), чья почитаемая могила находится в урочище Гуграх. Дервиши, как святые, могли беспрепятственно передвигаться и среди суннитов, и среди шиитов. Следует также добавить, что в

Учитывая все сказанное, а также сравнительную немногочисленность гызыл шихов, можно предположительно отнести их происхождение к XVI—XVII вв.

Шихи Прикаспия

Наши информаторы в Прикаспии, как отмечалось, не подтвердили своей принадлежности к гызыл шихам. Более того, некоторые из них определяли прикаспийских шихов как формально считающихся пакыр шихами. Фактически же они подразделяются на ряд самостоятельных групп: гара баба, халиль баба, гюндогды, аннагулы, аннамырат, аннагёз, япма, гаралар[1].

Причина такого разнобоя в определении становится ясной при более детальном ознакомлении с историей отдельных групп, связанных преданиями о единых духовных наставниках своих полулегендарных предков и непосредственным соседством в прошлом или с гызыл шихами Хорезма и Мангышлака, или с пакыр шихами района Қара-Қала.

К группам первого рода можно отнести гара баба, халиль баба, аннамырат; второго — аннагёз, гюндогды, япма. Исходный пункт самой молодой и малочисленной группы — *гаралар* 'черные'[2], появившейся на красноводском побережье чуть ли не в 80—90-х годах прошлого столетия, неясен. Как наиболее поздние пришельцы и к тому же не имевшие из своей среды какого-либо известного религиозного деятеля, гаралар не пользовались особым почетом. Об этом свидетельствует, в частности, положение могил членов этой группы на

XVI—XVIII вв. среди населения Южной Туркмении кызылбаши (в частности, каджары) составляли весьма значительный, а в некоторых местах — преобладающий процент.

[1] О группе аннагулы, являющейся возможно позднейшим ответвлением, данные отсутствуют. Перечисление, без каких-либо комментариев, прикаспийских групп шихов находим также у А. Джикиева: гундогдылар, аннамыратлар, гарабабалы, аннаовезлер, назар-шихлар, гаралар (А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря..., стр. 41). Аннаовезлер, очевидно, неточно записанное аннагёз(лер); подразделение назар-шихлар нам неизвестно, хотя одно из сообщений называет Назаргулы в числе «сыновей» Аннагёза. Еще раньше в списках шихских подразделений, приведенных без локализации у Г. Карпова, перечислены восемь подразделений, семь из которых соответствуют нашим, правда, вместо аннагулы указано айдогды (Г. Карпов. Племенной и родовой состав туркмен... Таблица отуркменившихся племен и родов).

[2] В настоящее время выходцев из этой группы насчитывается всего 8 семей, живущих в Авазе, Красноводске и Аладепе.

периферии самого крупного в Прикаспии шихского кладбища — Шихлар[1]. Захоронения выходцев из других шихских групп расположены ближе к вершине холма, где находится могила гонамбаши. Информаторы отмечают также, что представители остальных местных шихских групп не вступали с новоприбывшими в брачные связи.

Группы второго рода наши информаторы считают пришельцами из Кара-Кала и называют гоклен шихами (по имени туркменского племени гоклен, часть которого расселялась на территории совр. Кара-Калинского района[2], причем, по мнению некоторых, аннагёз — выходцы из среды самих гокленов[3]).

Когда предки гоклен шихов перекочевали в Прикаспий (в Кара-Кала они кого-то якобы убили и вынуждены были бежать), здесь уже были местные шихи, с которыми пришельцы постепенно сблизились. Время этого события примерно определяется родословными «цепочками» групп аннагёз и гюндогды в сопоставлении с эпиграфическими данными надгробий шихских кладбищ Худайберды[4] и Шихлар в окрестностях Красноводска.

Так, родословная «цепочка» нашего информатора Кырмана Аманова, выходца из подразделения гюндогды, насчитывает 4—5 поколений до своих предков-родоначальников: Кырман II (сам информатор) — Аман — Кырман I — Аллаберды — Акябаны (был известен, как охотник) — Гюндогды (эпоним группы) — Гурбангулы. При среднем расчете поколений, время жизни Гюндогды определяется серединой—второй половиной XVIII в., а Гурбангулы — его серединой. Надпись на надгробии Аманнияз шиха (ум. в 1206/1878 г.) на кладбище Худайберды называет его предков: Бекнияз—

[1] В 15 км к северу от Красноводска.

[2] О Кара-Кала говорят также информации А. Джикиева («Туркмены юго-восточного побережья...», стр. 40) и К. Атаева («Некоторые данные...», стр. 73—74).

[3] С другой стороны, В. Г. Мошкова, побывавшая на Красноводской косе в 1935 г., считает аннагёз выходцами из племени теке. (См. В. Г. Мошкова. Ковры народов Средней Азии. Ташкент, 1970, стр. 241).

[4] Расположено оно в нескольких километрах западнее Шихлар. Хоронят на нем в основном гоклен шихи (аннагёз, гюндогды, япма); на Шихлар — остальные группы.

Араметгельды — Гюндогды. Если предположить, что Аманнияз умер в преклонном возрасте (в пользу этого говорит подробная эпитафия), то время жизни Гюндогды также определяется серединой — второй половиной XVIII в. Своего рода подтверждением служит и эпитафия, встреченная на кладбище Шихлар: «Ниязберды ших сын Сатлык шиха сына Гюндогды шиха». Дата отсутствует, однако внешняя характеристика места захоронения (остатки каменного мавзолея — ограды с фертообразным надгробием) предполагает примерно середину XIX в. Если это так, то определение времени жизни Гюндогды шиха в целом совпадает с вышеприведенными данными[1].

Аналогичным путем выясняется и хронология для Аннагёз шиха. Одна из «цепочек»: Мерет (человек средних лет, живет в Киянлы) — Ходжагельды II — Рахманберды — Довли (скорее, Девли) молла — Ходжагельды I — Мириш — Аннагёз. Средний расчет поколений определяет время предка этой группы серединой — второй половиной XVIII в. На кладбище Худайберды есть два расположенных близко друг от друга надгробия: одно принадлежит «Нурнефесу сыну Нургельды сына Адинегельды сына Мириша сына Адинегёза»[2]; другое — самому Миришу, сыну Аннагёза. Если предположить, что названный Нурнефес умер стариком в начале нашего столетия (на это предположение наталкивает внешний вид нагробия и подробность эпитафии), средний расчет подведет нас опять к середине — второй половине XVIII в.

Из сказанного можно сделать вывод, что предки гоклен шихов переселились в Прикаспий примерно во второй половине XVIII в.[3]

[1] Несовпадение имени сына Гюндогды (тем более его отдаленных потомков) в приведенных примерах не должно вызывать особого удивления. Вполне естественно, что речь может идти о разных сыновьях этого родоначальника. Кроме того, Акябаны — не имя, а прозвище, связанное с охотничьими увлечениями его обладателя.

[2] *Адине* (перс.) — у туркмен книжная форма имени Анна.

[3] В районе Красноводского побережья (на полуострове Дарджа) шихи в количестве 40 кибиток упоминаются еще в 1836 г. (И. Ф. Бларамберг. Журнал, веденный во время экспедиции для обозрения восточных берегов Каспийского моря в 1836 г. — Записки РГО, кн. 4. Спб., 1850, стр. 81). О шихах и магтымах в окрестностях современного Красноводска и красноводского побережья упоминают позднее М. Н. Галкин и иные авторы

Шихские группы, жившие в Прикаспии до гоклен шихов, по легенде, считали себя потомками Арслан Баба, известного тюркского суфийского шейха, наставника Ходжа Ахмеда Ясави, и одной из дочерей последнего. Их отпрыск Гара (баба) и его младший брат Халиль (баба) жили в городе Туркестане. Поссорившись по какому-то поводу с братом, Халиль ушел в неизвестном направлении. Со временем он осел в Прикаспии, в местности Даш кудук[1]. Через некоторое время Гара баба решил помириться с Халилем и отправился на его поиски. Он побывал в Узбекистане, Ашхабаде[2], Ташаузе[3]. Наконец, найдя его в Даш кудуке, предложил помириться и отправиться вместе с ним. Однако Халиль отказался, ссылаясь на то, что у него здесь уже семья, дети и почет окружающего населения.

Гара баба отправился в путь один. Проходя через район современного Джебела, где свирепствовала какая-то эпидемия, он прочел молитву, и эпидемия прекратилась. Местные жители упросили его остаться, и он поселился на одном из островов близ Узун ада[4].

В этих местах ему пришлось столкнуться с сильным конкурентом-предшественником Сары ишаном, который предложил новоприбывшему святому[5] поединок-соревнование: кто дальше пролетит. Гара баба согласился, и они полетели с Узун ада. Летели, пока хватило сил, а затем опустились на землю. Гара баба отдыхал на Красноводской косе близ совр. селения Аваза[6], Сары ишан — где-то недалеко от этих мест. Затем

[1] Точное нахождение этого пункта, где, по преданию, находится его могила, нам неизвестно. По другому варианту, могила Халиль баба, который будто бы из окрестностей Красноводского залива отправился в район Бекдаша, расположена в 10—12 км к востоку от этого поселка (ныне города), то есть на юге Мангышлакского полуострова. Над могилой длинная насыпь из дикого камня. Какие-либо надписи или знаки, по словам информатора-очевидца, отсутствуют.

[2] Обычное в легендах осовременивание некоторых географических названий. Подразумевается, конечно, Ахал или даже весь Аркач.

[3] Подразумевается Хорезм.

[4] Остров в юго-восточной части Красноводского залива, в разные периоды сливавшийся с сушей.

[5] Гара баба в легенде также называется ишаном.

[6] «Местом отдыха» святого считается святилище Гара баба с возникшим позднее кладбищем на одноименной песчаной возвышенности в нескольких километрах южнее селения. Упоминается в источниках начала XIX в.

Гара баба обратился с просьбой о помощи к отцу и деду и получил от них силы долететь до Атрека, где находится его могила[1].

Анализ приведенной легенды-предания немало дает для характеристики появления шихов в Прикаспии. Указание на родственную связь групп гара баба и халиль баба с Арслан Баба и Ходжа Ахмедом Ясави (наиболее почитавшимися мусульманами Средней Азии, особенно тюркоязычным скотоводческим населением, суфийскими шейхами) не выдерживает никакой критики. Брак первого наставника Ходжи Ахмеда с его дочерью данными источников исключается совершенно[2]. Следовательно, эта версия — результат более позднего сочинительства шихского духовенства с единственной целью: использовать славу авторитетов среднеазиатского мистицизма. Причем, духовенство добилось своей цели: группа гара баба считалась наиболее почитаемой среди других шихских групп в Прикаспии[3].

С другой стороны, заслуживает внимания указание на связь святых родоначальников этих групп с Туркестаном. Последний, будучи одним из центров среднеазиатского суфизма, действительно был на протяжении многих столетий поставщиком различных святых для скотоводческих районов Средней Азии. Вымышленное кровное родство группы гара баба с Ходжа Ахмедом Ясави указывает на связь с суфийским учением последнего. Поэтому Гара баба называли ишаном, то есть человеком, который непременно должен обладать спо-

[1] Легенда эта записана от одного из знатоков преданий местных шихов, выходца из подразделения гара баба, Маметораза Оразова. Что же касается Атрека, то там действительно имеется святилище Гара баба у селения Карадегиш, отмеченное на карте первой четверти XIX в., хранящейся в Историческом музее АН ТССР. По другому сообщению, гробница Гара баба находится на Гюргене в Кумбет-Ковусе. Однако источник этой единичной информации невыяснен.

[2] М. Е. Массон. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави. Ташкент, 1930.

[3] Об этом может свидетельствовать, в частности, популярность имени святого. Святилища Гара баба на Красноводской косе и Атреке привлекали в прошлом немало паломников не только из Прикаспия, но и более отдаленных мест. Многие рыбаки, выходившие в море, обещали в случае успешного лова и благополучного возвращения соответствующие пожертвования на имя святого. На Среднем Атреке клялись его именем. Некоторые пережитки этого сохраняются и в наши дни.

собностью творить чудеса (легенда приводит примеры этих «чудес»).

В то же время в легенде изображается жестокая конкуренция его со святым предшественником — Сары ишаном. Правда, вопрос о победителе остается не совсем ясным: вроде бы побеждает Гара баба, благодаря своим могущественным предкам[1], в то же время о судьбе Сары ишана ничего не говорится.

О действительном времени появления родоначальников групп гара баба и халиль баба в Прикаспии можно судить на основе следующих данных. Гонамбаши кладбища Шихлар считается Дурдымамед, двоюродный брат Гара баба. По преданию, он также снискал себе почитание, сотворив «чудо». Какое именно, предание умалчивает. Во всяком случае, выступление его в роли провидца, предсказавшего якобы, что через три дня он и 26 его родственников и сородичей погибнут во время русского галтамана (грабительского набега) из Астрахани, также расценивается как проявление его чудотворной силы. Считается, что вершина холма кладбища занята могилами этих погибших.

Приводимая датировка этого события — «восемьсот лет назад» — не выдерживает критики: русские в XII—XIII вв. еще не появлялись на восточном берегу Каспия. Цель ее: хоть как-то увязать это событие с временем жизни мнимых родоначальников. Если же обратиться к реальным историческим фактам, то следует вспомнить возвращение весной 1669 г. из персидского похода казаков Степана Разина. Это — единственный получивший известность случай, когда прибрежные туркмены подверглись нападению русской вольницы[2].

В пользу данной датировки говорит и характеристика самого кладбища Шихлар. Так, наиболее старым из обнаруженных нами датированных надгробий является фертообразный камень с указанием имени покойного («Шыхымгулы ибн Мухаммедныяз оглы»), овлядской тамги (круг с точкой) и года смерти — 1134/1721 г. Однако это надгробие расположено примерно на средней линии кладбища, к югу от гонамбаши, у которого сосредоточена группа более старых по виду и типу надгробий (два-три из них представляют собой не ферты, а сочетание плоских стел с вертикальными фертами). Они вполне могут датироваться серединой — второй половиной XVII в.[1], что соответствует рассмотренным событиям и определяет начало групп гара баба и халиль баба в Прикаспии примерно серединой XVII в.

[1] В подобных примерах особенно ярко проявляется у туркмен связь мистицизма с пережитками культа предков.

[2] Перезимовав в Фарабате (городке в иранском Прикаспии. — *С. Д.*), весной 1669 г. Разин «поплыл на восточный берег Каспийского моря и погромил трухменские улусы, потеряв при этом своего неустрашимого товарища Сережку Кривого...» (См. статью «Разин» в «Энциклопедическом словаре», т. 26, стр. 160).

Об Аннамураде, полулегендарном предке одноименного подразделения, известно лишь, что он был связан родовой цепочкой с Мюрзе Мамедом[2], а тот, в свою очередь, с Темир Баба[3], называемым некоторыми информаторами тоже «братом» Гара баба. Таким образом, группа аннамырат связывается, по легенде, родством с двумя предыдущими.

Пакыр шихи

Наибольшую известность в Южной Туркмении среди шихских групп получили пакыр шихи. Этому способствовало, в частности, то, что они имели свое большое селение — Бендесен в восточной части упоминавшейся Гара яйлы[4]. Именно отсюда,

[1] К сожалению, как на них, так и на могиле гонамбаши (каменная плита с которой была кем-то увезена) какие-либо даты, родоплеменные названия или тамги отсутствуют. Возможно, что некоторые данные может дать нижняя часть надгробий, осевшая под землю. Большинство из старых надгробий, имеющих эпитафии, содержат лишь слово «ших», без указания на подразделение.

[2] Это имя сановного (мирза) предка, приводимое информаторами, по-видимому, и ввело в заблуждение В. Г. Мошкову, считавшую, что единственным старым шихским родом в этих местах был род миза маит (искаженное — мирза Мамет).— В. Г. Мошкова, Ковры..., стр. 190.

[3] Традиционная могила — святилище Темир баба упоминается в местности Киндерли на Мангышлаке.

[4] О времени появления и этимологии топонима Бендесен письменные источники ничего не сообщают. Объяснения самих же бендесенцев сводятся лишь к внешнему созвучию: *бенде* (архаическое эпистолярное, из персидского) — я+*сен*—ты. В действительности же, название Бендесен — лишь слегка измененная форма *Бенд-е-сеньгь* (каменная плотина, запруда) и относится к иранскому пласту топонимов Копетдага и Ахала. Действительно, у старого Бендесена в одном из ближних горных ущелий сохранились остатки старинной каменной запруды. Связь с запрудой предполагает и С. Атаниязов, этимологизирующий его, однако, как персидское *бенд-е-Эсен* — запруда, плотина Эсена. (С. Атаныязов. Туркменистаның топонимик сөзлүги. Ашгабат, 1970, 48 сах.). Нам этот вариант представляется менее убедительным, так как в персидском языке употребляется имя не Эсен, как у туркмен, а Хасан.

в основном в конце XIX—начале XX в., шло переселение пакыр шихов отдельными семьями или группами в текинские селения Ахала. Популярности пакыр шихов в Ахале несомненно способствовало и то, что они являлись производителями и торговцами-поставщиками знаменитой туркменской шелковой ткани кетени. Традиция кустарного производства ее сохранилась в Бендесене до наших дней[1].

Сама же религиозная популярность этой группы, помимо «чарыярской» версии, связывавшей ее с Абу-Бекром, опиралась на суеверное почитание ее полулегендарного предка — Пакыр шиха. Легенды о совершенных им якобы чудесах распространялись среди окружающего населения его потомками. Особенно усилились в этом плане старания пакыршихского духовенства в связи с обострившейся конкуренцией с соседями-ходжами из Ходжа-Кала. Эта конкуренция, перенесенная в подгорную часть Ахала, отразилась и в легендах о состязании в святости Пакыр шиха с Гарры Аловом, причем победителем всегда выходил их предок.

О личности Пакыр шиха и о зарождении этой группы предания и легенды сообщают следующее. Пакыр ших был послан в Среднюю Азию из Арабистана, чтобы умиротворить народ и прекратить междоусобие. Некоторое время он пребывал в Бухаре. Но там его чем-то обидели, и он направился в эти места, где в то время жили туркмены-карадашлы. По другому варианту, Пакыр ших лишь учился в Бухаре, а жил и приезжал в этот район из Хивы, откуда вынужден был бежать из-за угрозы убийства со стороны хивинского хана. Вариант приезда святого «из Хивы» в период проживания в этих краях карадашлинцев подтверждает подавляющее большинство информаторов.

Придя в район Бендесена, Пакыр ших совершает ряд «чудес». Увидев какого-то юношу-карадашлинца, жнущего пшеницу, он попросил у него воды и хлеба. Так как у жнеца не оказалось ни того, ни другого, Пакыр ших послал его в селение, предложив до возвращения поработать за него. Возвратившись, юноша застыл от изумления: вся пшеница уже была сжата, обмолочена и провеяна. С известием о гудрат — чуде, сотворенном пришельцем, парень помчался к своему правителю-хану, который в это время пировал с приближенными. По его приказу, Пакыр шиха привели к нему и после соответствующих расспросов угостили. Затем последовал приводившийся уже в предании о Гарры Алове философский вопрос о том, что является лучшим в этом мире. Аналогичный вульгаризированный ответ рассердил хана, и он прогнал Пакыр шиха. Однако тут же у хана появилась большая опухоль (гара чиш), которая якобы пропала лишь от прикосновения руки возвращенного с извинениями святого.

Это «чудо» якобы окончательно убедило хана в святости пришельца, которому он выделил землю и женил на карадашлинке по имени Керем[1]. Благодаря этой связи между карадашлинцами и потомками Пакыр шиха, закрепившимися здесь у святилища своего предка[2], установились отношения дайы-еген.

Следующая серия «чудес» связана с периодом проживания Пакыр шиха в Бендесене. Гуляя по окрестностям, святой занимался видоизменением окружающего ландшафта. Так, находящийся между Ходжа-Кала и селением Чукур источник Шыхын гёзи явился якобы результатом того, что святой захотел пить и, помолившись богу, своим посохом провертел в земле дырку, откуда пошла вода. Так же он поступил и около своего будущего святилища, у старого Бендесена, сделав несколько дырок и образовав родник Пакыр ших, который до сих пор считается одним из лучших в этих местах. В одном месте между Бендесеном и находящимся северо-западнее у подошвы гор селением Джеджирсом он «разломал» надвое гору и сделал проход.

Таким образом, легенды и предания характеризуют

---

[1] По нашим наблюдениям 1964 г.

[1] Первую свою жену, Биби Зеннун (из племени курейш), приехавшую к Пакыр шиху из Бухары, святой не принял, и она отправилась с детьми на Гюрген, где жила в селении Гинлик или Байындыр. В этих местах сосредоточены гюргенские шихи, которых значительно меньше, чем в Бендесене.

[2] По преданию, у Пакыр шиха было четверо сыновей: Дурдымамет, Мухаметхалил и двое других, имена которых неизвестны. Место захоронения каждого из них стало святилищем. С безымянными «сыновьями» связываются окрестные святые места Гапланлы и Кирпичли. Находящееся примерно в километре от святилища Пакыр ших святое место Говундер баба также считается принадлежащим брату или сыну Пакыр шиха.

Пакыр шиха как одного из активных суфийских деятелей, выходца из Хивы, получившего образование и, очевидно, прошедшего курс тариката в Бухаре у одного из местных суфийских муршидов-наставников[1]. Связь этого святого с суфизмом подчеркивает и характер беседы с ханом, и совершенные им якобы «чудеса», и само почетное прозвище — Пакыр ших[2], которое прямо указывает на то, что он в период своего мюридства был не мюридом-надомником, а жил под руководством непосредственно своего духовного наставника-шейха[3].

Поздними элементами преданий являются туманное сообщение о некой умиротворительной миссии Пакыр шиха из Аравии в Среднюю Азию, путанные сообщения о его братьях и сыновьях, а также попытка, для пущей солидности, связать имя самого Пакыр шиха с именем знаменитого хорезмского ученого XII в. Фахр-эд-дина Разы[1].

Во всем этом чувствуется корректирующая, хотя и довольно грубая, рука пакыршихского духовенства. Об этом можно судить не только по противоречиям самих сообщений, но, в первую очередь, по полному несоответствию исторической хронологии.

Так, в одном случае помимо Пакыр-эд-дина называются еще трое «братьев»: Шюкюр-эд-дин, Неджм-эд-дин (знаменитый куняургенчский мистик XII в. Наджм-эд-дин Кубра) и третий, имя которого информатор не помнил. В другом — старшим братом выступает куняургенчский святой, известный в устной традиции как Ших Бедир баба, а другими братьями Пакыр-эд-дина являются Шюкюр-эд-дин и Наср-эд-дин. По третьему сообщению, братья Пакыр шиха (имена не названы) умерли не в Хорезме, а в Бухаре, где и похоронены у святилища Ших метджит. В легенде же, записанной К. Атаевым, фигурируют имена Фахр-ад-дина и Фукур-ад-дина[2].

С другой стороны, на основе преданий о приходе Пакыр шиха в Бендесен можно сделать заключение, что это событие произошло довольно поздно. Считается, что калмыки были в этих местах (набег 1657 г.) до Пакыр шиха. Ходжакалинские ходжи также упоминаются как более ранние насельники Гара яйлы. Эти сообщения подтверждаются примерной датировкой полуразрушенной ныне крепости карадашлинцев близ старого Бендесена, постройка которой может быть определена не раньше XVI—XVII вв. Крепость эта, как и расположенное поблизости кладбище с надгробиями типа «пирамидок», существовала, по преданиям, еще до прихода Пакыр шиха.

Что касается покровителей шихов — карадашлинцев, предания говорят о вытеснении их курдами из горной местности в Ахал. Здесь некоторое время шихи жили среди них, а затем среди новых насельников подгорной полосы — текинцев, так как карадашлы ушли в Хиву (по некоторым сообщениям, это произошло вскоре после прихода Пакыр шиха в Бендесен). Затем теке прогнали курдов. Во время похода Скобелева 1880—1881 гг.

---

[1] Трудно, конечно, на основе столь отрывочных сообщений судить о конкретном суфийском ордене, к которому мог принадлежать этот наставник. Возможно, он принадлежал к накшбенди, крупнейшему бухарскому ордену, получившему широкую известность на мусульманском Востоке. Выше мы уже отмечали, что в районе Кызыл-Арвата, то есть не столь далеко от интересующих нас мест, имелись мюриды этого ордена еще в период жизни его основателя Баха-уддина, совершившего через эти места вояж с миссионерскими целями. Возможно, эта традиция нашла позднее свое отражение и в прибытии Пакыр шиха именно сюда. Также предположительно можно судить о причинах ухода Пакыр шиха из Бухары (в «обиде» усматривается противодействие, как хивинцу, бухарского суфийского духовенства пробиться вверх по клерикальной лестнице) и Хивы (опасение за жизнь могло быть связано с поддержкой кого-нибудь из противников хана в борьбе за политическую власть, что мы видели, в частности, на примере Ших Шерефа).

[2] Информаторы объясняют слово *пакыр* как 'бедный'. С этим бытовым значением арабского термина *факыр*, известного у туркмен в двух фонетических формах (пакыр и пахыр), у пакыр шихов в более позднее время возникла версия объяснения обычая носить красные тельпеки, как показатель «скромности», «бедности» из-за их дешевизны: до революции, например, два белых тельпека, сшитые из одной шкуры, стоили 4 руб. или 5 пудов пшеницы; красный же — всего 30—40 коп. О том, что эта версия не имеет под собой никакого основания, говорит не только ее несостоятельность с исторической точки зрения, но и сообщения самих же информаторов, что «настоящие» пакыр шихи должны были носить красный шелковый халат, который никак нельзя отнести к разряду показателя «бедности».

[3] По этому поводу Е. А. Бертельс пишет: «Муриды, жившие под руководством шейха в ханаке, обычно носили название факир (араб. 'нищий') или дарвиш (перс. в том же значении)». (Е. А. Бертельс. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. Избр. труды, т. 3. М., 1965, стр. 41).

[1] Считается, что полное имя Пакыр шиха — Пакыр-эт-дин.

[2] К. Атаев. Некоторые данные по этнографии туркмен-шихов, стр. 76.

шихи бежали подальше от Геок-Тепе, но с прекращением военных действий снова возвратились в Бендесен.

К сожалению, источники почти ничего не сообщают об этапах вытеснения карадашлинцев из подгорной и горной местности текинцами. Во всяком случае, процесс этот мог происходить в течение довольно длительного времени, начиная с 20-х годов XVIII в. и вплоть до первой трети XIX в., осложняясь борьбой с иранскими гарнизонами (состоявшими, очевидно, из пограничных курдов) в опорных пунктах Ахала. Переселение карадашлы из Южной Туркмении в Хорезм относится к первым десятилетиям XIX в. В то же время данные, датируемые 1816 г., указывают, что карадашлы в этот период населяли еще некоторые горные местности, находящиеся в непосредственном соседстве с Бендесеном: восточные склоны Хасар-дага и берега притоков Сумбара Юван-су и Кёзсыз[1].

Все сказанное позволяет отнести время появления Пакыр шиха в этих местах скорее всего ко второй половине XVII в., а может быть и к рубежу XVII—XVIII вв.[2]

Пакыр шихи делились по принципу родоплеменной структуры крупных туркменских племен вначале на два крупных подразделения — байгелди (более многочисленное и влиятельное) и хурдоймак. Первое, в свою очередь, делилось на сары молла, гурт, гарачакан, гурак, коко, тувер, таджик, мисгэр, кеззап. Второе—на дов, актелпек, эзизгок, сулпи, габасакгал, ыслам, ярты. Часть из них имела свои более мелкие подразделения[3].

У нас нет точных сведений о их происхождении, но можно предположить, что некоторые из этих групп вошли в состав шихов позднее. В частности, это относится

[1] МИТТ, т. 2, стр. 393.

[2] Датировка, которую находим у К. Атаева, — середина XII в. (см. К. Атаев. Некоторые данные..., стр. 76), ничем не аргументируется. Автор приводит лишь сообщение одного своего информатора, что от Фахр-ад-дина до наших дней прошло 22 поколения. Ни анализа этого сообщения, ни уточнения имени (так как, если речь идет об упоминавшемся хорезмском ученом, указание на XII в. справедливо, но не имеет никакого реального отношения к Пакыр шиху) не проведено. Даже расчет самого автора (800 лет) сделан очень произвольно, поскольку на поколение он отводит не 25—28, а более 36 лет.

[3] К. Атаев (Некоторые данные.., стр. 74, 75) приводит такое деление у пяти подразделений: сарымолла, дов, тувер, актелпек, эзиз-геок.

к *тәҗик* (таджик), а также *хурдоймак,* чье название происходит от персидского *хорд* (хурд) — 'мелкий, малый, ничтожный'[1] и *оймак* (монг. аймак)—'союз родственных семей'; аймаками в средневековье у туркмен также назывались кочевые племена смешанного происхождения[2]. В связи с этим для двух основных групп пакыр шихов характерны далеко не равные взаимоотношения, проявлявшиеся, в частности, в вопросе брачных отношений[3]. В названии их, возможно, также отразились элементы имущественного неравенства.

Ровенджил(и) шихи

Эту небольшую группу шихов в селении Арчман[4] и в поселке Бахарден мы выделили по двум причинам. Во-первых, она единственная во всей Прикопетдагской полосе не входит в состав ни гызыл шихов, ни пакыр шихов[5]; во-вторых, положение ее напоминало положение различных групп Хорезма и Лебаба, живших в качестве шейхов-смотрителей святых мест. Да и само происхождение этой группы, очевидно, также связано с Хорезмом. Правда, опрошенные нами арчманские информаторы не знали своей родословной и не слышали о письменных седжере. Однако о Хорезме говорит само название группы — *ровенҗил(и)* (ровенжил или ровенжили), которое несомненно является метатезированным в первом слоге вариантом от *ургенчили (ургенчли)*, то есть (куня?) ургенчские, из (Куня?) Ургенча[6].

[1] Персидско-русский словарь, т. 1. М., 1970, стр. 545.

[2] Абу-л-Гази. Родословная туркмен..., стр. 94, прим. 109.

[3] К. Атаев. Некоторые данные..., стр. 78.

[4] На 1902 г. в Арчмане показан 21 владелец (обычно им был глава семьи) принадлежавшего шихам старинного кяриза Ших-чешмеси, расчистка которого была начата ими в 1901 г. (Я. Таиров. Материалы..., стр. 359—360).

[5] Это обстоятельство, очевидно, и породило мнение окружающего населения о ровенджил шихах как не «настоящих» шихах, что однако не мешало при обращении называть их ишан-ага.

[6] Метатеза согласной на место гласной в первом слоге здесь вполне возможна (ср. Кизыл-Арват из Кизыл-Рабат и т. д.), так как форме Ургенч тоже предшествовала «согласная» форма Гургандж. Чередование же однородных гласных *у/о* в иранских языках (вспомним «южный» вариант этого названия — Горган), как и *у, ү, о, ө* в тюркских вполне закономерное явление. Переход *г* в *в* в туркменском также встречается и, в частности, при передаче иноязычных названий: например, Баггах-Багва-Бовга (сел. в Геок-Тепинском районе). Считаю долгом выразить благодарность за консультацию по данному вопросу чл.-корр. АН ТССР З. Б. Мухамедовой.

Хорезмское происхождение этой группы отразилось, очевидно, и в том, что информаторами пакыр шихами она отнесена к гызыл шихам. Однако такой характерный признак, как обязательное ношение красного тельпека, у ровенджил шихов отсутствовал.

По сообщениям самих выходцев из этой группы, ровенджил шихи жили в этих местах еще до прихода текинцев, обосновавшись близ подгорного святилища Гарамелик на источнике Ших чешмеси, который берет свое начало непосредственно у названного святилища. Занимались они почти исключительно земледелием (пшеница, бахчевые культуры, позднее—хлопок); после образования колхозов многие переключились на животноводство, став чабанами.

Нам неизвестны конкретные обстоятельства, связанные с переселением предков этой группы из тех мест, где они жили до Ахала, и закреплением на этой территории. Однако немаловажную роль в последнем сыграла возможность обосноваться у известного в народе источника-святилища Гарамелик, которое тут же, очевидно, было объявлено могилой шиха[1]. Таким образом, переселенцы могли использовать святилище для поклонения и паломничества, а воду близ расположенных источников — для своих хозяйственных нужд. Кроме того, по всей вероятности, большое значение придавалось возможностям, связанным с расположенным поблизости у серного источника святилищем Кочкар ата (или Арчман ата), которое издавна привлекало к себе паломников-больных[2].

Что касается времени появления предков ровенджил шихов в этих местах, то, учитывая их крайнюю немногочисленность и примерный рост за 60 лет (данные за 1902 и 1965 гг.: 21 и 30 семейств), можно отнести его не ранее, чем к концу XVIII в., то есть до окончательного завоевания текинцами Среднего Ахала и их полного оседания в этих местах. Последнее обстоятельство отразилось в утверждении информаторами того, что ровенджил шихи обитали здесь еще до текинцев[1].

[1] То, что этот вопрос омусульманивания произошел довольно поздно, говорит хотя бы то, что наши информаторы, кроме общего утверждения, не могли привести ни одной конкретной легенды или предания.

[2] Об этих и иных туркменских святых местах, связанных по своему происхождению с культом природы см.: С. Демидов. Природа и «святые места».—«Комсомолец Туркменистана», 1969, 25 декабря.

Локальные группы шихов Хорезма и Лебаба

Значительную часть шихов Хорезма и приамударьинских районов составляют отдельные группы, обосновавшиеся у известных святилищ. Особого названия они, как правило, не имели, а назывались по имени опекаемого святилища. Происхождение их самое различное. Рассмотрим, для примера, три наиболее крупные группы у святилищ Исмамут ата (Хорезм), Ших-Билял баба (Средняя Амударья) и Астана баба (Верхняя Амударья).

Основная часть исмамутатинских шихов *(ысмамут-ата шыхлары)* жила близ названного святилища на одном из участков современного колхоза «Коммуна» Тахтинского района. Данное святилище, считаясь одним из крупнейших в Ташаузской области, в прошлом пользовалось огромной популярностью у населения Хорезма[2] и располагало довольно значительными вакуфными землями[3].

Ему покровительствовали и хивинские ханы, назначая из числа шихов мютевелли святилища[4]. Это очевидно и послужило главной причиной закрепления здесь целой группы смотрителей-шихов, в среде которых между представителями четырех ее подразделений: Сэхетгулы, Отеш, Алы и Юсуп все время происходила борьба за главенство[5]. По преданию, названия этих подразделений являлись именами четырех братьев, сыновей родона-

[1] Если допустить, что эта группа более или менее длительное время проживала в Ахале среди дотекинского населения, то весьма сомнительно, чтобы у нее не сохранилось хоть каких-либо преданий о своих соседях (карадашлы, алили и т. д.).

[2] МИТТ, т. 2, стр. 597; Н. Муравьев. Путешествие в Туркмению и Хиву, ч. 2. М., 1822, стр. 135 и др. В хивинских хрониках это святилище называется Махмуд ата. *Исмамут* — от *исм-и Мухаммед*, досл. его имя Мухаммед (краткие варианты: Маммед, Махмуд и т. п.).

[3] Местные туркмены называли их *вахым ер*.

[4] Главной функцией мютевелли, своего рода администратора-распорядителя святого места, были хозяйственные вопросы: следить за правильностью функционирования вакуфных земель, в частности, определенной доли отчислений с урожая, расходовавшейся для показной благотворительности на устройство паломничества (прием паломников). Несомненно, немалая часть доходов оседала в карманах этих распорядителей.

[5] Борьба эта иногда доходила до убийства святого соперника.

чальника группы Хеллебая[1], который, как подтверждают и сами шихи, был душевнобольным мальчиком или юношей, сыном одного текинца. Чудесным образом (следует длинная легенда) патрон шихов Исмамут ата излечил его, за что Хеллебай по обету стал прислужником сначала самого святого, а затем его гробницы, превратившейся в святилище.

Это предание, помимо всего прочего, интересно тем, что показывает один из путей образования шихских групп у некоторых святилищ. Пребывание на святом месте (если отбросить мифический элемент непосредственного контакта святого с пациентом), при силе внушения и самовнушения, как известно, могло оказать сильное влияние на психику больного. А это тут же могло быть использовано для объявления чуда и заявки на свое смотрительство (шихство) у данного святого места.

Указание на текинское происхождение этой группы и сравнительно небольшая численность ее (примерно 150—200 семей)[2] позволяют предположительно отнести ее начало к первой половине XVIII в., когда часть текинцев расселялась среди других групп узбекского и туркменского населения Хивинского ханства[1].

В Дейнауском районе на территории современного участка Зарпчы селения Шембе-Базар находится одно из наиболее известных между Чарджоу и Дарган-Ата святилищ — Ших Билял баба, связанное с легендарным именем прославленного азанчи (чтеца азана) времен самого Мухаммеда. Это святилище, одно из целого ряда одноименных, издавна привлекало к себе паломников[2]. Этим не преминули воспользоваться вездесущие шейхи, образовавшие здесь небольшой, но компактный поселок.

По утверждению Аманназар шиха, главного смотрителя святого места, шихбилялские шихи живут со времени основания святилища, которое относят ко временам Мухаммеда. Это утверждение, поражающее своей крайней наивностью, не выдерживает никакой критики, о чем свидетельствует не только очень путанное изложение легенд о святилище и его смотрителях, но и сохранение в сознании окружающего населения памяти о шихбилялских шихах как сравнительно недавних пришельцах. Так, один из знатоков местной старины 65-летний Новруз Баратов (беседа состоялась в 1961 г.) из колхоза «Москва» сообщил, что эта группа — пришельцы из Узбекистана, переселившиеся лет 200 назад. Большинство из них — выходцы из соседнего Кара-Кульско-

---

[1] Старшим считался Сэхетгулы (по другим сообщениям — Отеш).

[2] В данное число входят потомки этой группы, живущие в окрестностях святилища; несколько семей, переселившихся как смотрители в более позднее время к известному, хотя и уступающему Исмамут ата, святилищу Гёкджук баба (на территории современного Ленинского района), а также значительная часть исмамутатинских шихов, которые обосновались в селении Ших соседнего Хивинского района Узбекистана (территория колхоза им. Ахунбабаева). О причинах переселений прямых указаний нет, но вполне возможно, что они были связаны с земельно-водным вопросом и усилением конкуренции из-за численного роста группы. Неизвестно и точное время переселения. Скорее всего, это произошло в середине XIX в. Во всяком случае, в одном из сообщений начала 70-х годов прошлого века отмечается селение «шейхов» из 80 дворов в 18 верстах от Хивы к Газавату (И. Ибрагимов. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах.—«Военный сборник», 1874, № 9, стр. 135). В материалах по национальному размежеванию 1924—1925 гг. эта группа туркмен-шихов указана в районе Ак-Дербенда Хивинского уезда. Причем перечислены три ее подразделения: саат-кули (то есть сэхетгулы), юсуп и уйташ (то есть—отеш).—Материалы по районированию Средней Азии, кн. 2, ч. 2. Ташкент, 1926, стр. 93. По сообщениям наших информаторов, хивинские узбеки до сих пор в быту по традиции называют выходцев из этой группы, сохраняющей самые тесные контакты с тахтинскими сородичами, «туркмен ших» или «ёмут ших», подчеркивая их туркменское происхождение и переселение в эти места с территории Тахтинского района, основное население которого в прошлом относилось к туркменам-йомутам.

[1] В источниках находим лишь скудные упоминания о роли текэ в военно-политической жизни Хивы в первой половине и середине XVIII в. (МИТТ, т. 2, стр. 157, 338, 351—352). Многие десятилетия соседства узбекского населения, естественно, оказали влияние на быт и культуру этой группы шихов, в первую очередь, на элементы материальной культуры (одежда, домашнее убранство) и некоторые обычаи (например, форму погребения: предание покойника земле по туркменскому обычаю с одновременным устройством над этим местом узбекской саганы—сооружения для наземного захоронения, именуемого у шихов куммет—купол). Тем не менее туркменское происхождение исмамутатинских шихов отмечается и некоторыми другими исследователями хорезмских туркмен. (Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, стр. 379).

[2] Среди местного населения нами отмечена также версия, что Ших Билял был учителем Али и позднее обосновался в Хорезме, где и умер в 670 г. х., завещав похоронить себя в Мекке. Тело шейха повезли на верблюде, который по пути сделал семь остановок (вторая — здесь). В местах остановок и возникли одноименные святилища: например, близ Ильялы, в районе Чарджоу (?) и т. д.

го района Бухарской области, население которого отличалось пестрым составом.

На группе астанабабинских шихов мы уже останавливались, цитируя в первой главе наблюдения Н. Брюлловой-Шаскольской. Эта группа, численностью 373 человека[1], жила в кишлаке Ших, относящемся ныне к сельсовету Астанабаба Керкинского района, у одноименного средневекового святилища. Делилась она на четыре подразделения: рабатлы, сарыкел, бедел и таджик. Первые три, по объяснению информаторов-шихов,—местные, происходящие в то же время якобы «от арабов Мекки—Медины»; последнее — от проезжавших в этих местах таджиков, трое из которых соблазнились положением здешних шихов[2]. Получив разрешение, они остались здесь, женившись на местных шихских девушках.

Не очень уверенное утверждение об арабском происхождении первых трех подразделений трудно принять за аксиому. Хотя в районе Лебаба в период средневековья и позже отмечались отдельные группы арабов, однако они носили чисто арабские родоплеменные названия, чего не находим у рассматриваемой группы, не говоря уже об отсутствии иных признаков арабского происхождения. Поэтому следует признать сообщение о том, что эта группа по происхождению связана с местным населением: ираноязычным (таджики) и тюркоязычным (на это предположение наталкивает тюркское название первых двух подразделений).

Как давно обосновалась у святилища данная группа, сказать трудно. Мы располагаем лишь одним сообщением о том, что это произошло еще до прихода сюда эрсаринцев (во второй половине XVII в.).

Кроме рассмотренных, в Хорезме нам встретились названия следующих шихских групп: джюйдже ших[3] и сарыхаджи щих. Последняя группа, по сообщениям выходцев из нее, связывается с йомутами и с именем святого Сары хаджи, жившего в районе Дарган-Ата[1]. Расселение ее именно в йомутских районах (в селении Измухшир Тахтинского, а с начала XX в. и в северо-западной части Куня-Ургенчского районов) может служить подтверждением этой связи. Сообщения ряда информаторов прямо указывают на происхождение сарыхаджинских шихов от группы йомутов подразделения машрык, которые из-за преследований врагов укрылись среди шихов и со временем получили это название[2]. О времени появления сарыхаджинских шихов, как группы, сведений у нас нет, но вряд ли это могло произойти ранее XVIII в., так как начало проникновения в Хивинское ханство йомутов, как и текинцев, относится ко второй половине XVII в.

Расселение, численность, занятия, тамга

О расселении в конце XIX—начале XX в. основных групп туркменских шихов мы уже говорили. Зафиксировать же все мелкие миграции просто невозможно.

Следует также отметить, что расселялись шихи обычно обособленно, придерживаясь группового принципа. И лишь в Прикаспии, где эта обособленность была значительно слабее (что в первую очередь проявлялось в области брачных отношений), выходцы из различных подразделений нередко жили бок о бок[3].

На общую численность шихов (вместе с сейидами) указывает лишь Ф. И. Михайлов — 400 кибиток (се-

---

[1] Данные за 1925 г. (Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав..., стр. 94).

[2] Об этом положении см.: Астанабаба атеистлери.—«Яш коммунист», 1960, 3 февраля.

[3] Конкретных данных об этой группе у нас нет. Имеется лишь указание, что выходцы из этих шихов живут на территории колхоза «Социализм» Куня-Ургенчского района.

[1] Святилище Сары хаджи к югу от Питняка упоминается у хивинского хрониста Агехи при описании событий 1844 г. (МИТТ, т. 2, стр. 494). Каких-либо сведений о личности этого святого в письменных источниках нам не встретилось, хотя соблазнительно было бы сопоставить его имя с упоминавшимся конкурентом Гара баба Сары ишаном, так как некоторые сообщения связывают Сары хаджи с Западной и Юго-Западной Туркменией, в частности, с Атреком (как «брата» святого Баят хаджи, святилище которого находится в Кизыл-Атреке). Один из крупных колодцев в Западной Туркмении тоже носит название Сары хаджи (З. Б. Мухамедова. О некоторых гидронимах Западной Туркмении.— В сб.: Структура и история тюркских языков. М., 1971, стр. 184—185).

[2] К. Атаев также отмечает, что «к числу «ложных» шихов относили, например, род Сары-хаджи у йомутов». (К. Атаев. Некоторые данные..., стр. 72).

[3] Это наблюдалось там почти во всех селениях, где жили шихи: на тогдашнем острове Челекен, в селениях Кизыл-Су, Ала-Депе, Аваза, Чагыл (прибрежный), Тарта, Киянлы, Куули-Маяк, Акджа гуйы, Бекдаш. Особо показателен в этом плане состав населения Авазы: среди 29 туркменских семей 23 являются выходцами из шести шихских подразделений.

мей)[1]. Эта цифра значительно занижена, в первую очередь потому, что он не включает Хорезма и Лебаба (только здесь, по архивным данным 1925 г., собранным Я. Р. Винниковым, шихов насчитывалось примерно 4000 человек или 800 семей)[2]. Поэтому общую численность туркменских шихов в предреволюционный период можно определить не менее, чем в 1400 семей (7000 человек). Эта цифра, по очень приблизительным подсчетам, распределяется следующим образом: гызыл шихов (чопан ата) — 700 семей, пакыр шихов — 300, прикаспийских шихов — более 100, представителей различных локальных шихских групп — 300 семей.

Хозяйственные занятия шихов были в основном теми же, что и у окружающего населения: сочетание скотоводства и земледелия с преобладанием одного из этих элементов в зависимости от местных природно-географических условий; у шихов Прикаспия преобладало рыболовство. Некоторые, как отмечалось, занимались торговлей.

Интересным сопоставительным материалом являются тамги, хотя у шихов они встречаются значительно реже, чем у ходжей. Так, по сообщениям информаторов, тамгой гызыл шихов, пакыр шихов и ровенджили шихов был чистый круг («тегелек»)[3]. У прикаспийских шихов, с преобладанием у них рыболовного хозяйства, тамга встречалась еще реже. По устным сообщениям, она представляла собой круг с подставкой снизу (рис. 1, *41*), хотя данные надгробных изображений с кладбища Шихлар дают три варианта — круг с подставкой; круг, разделенный пополам прямой горизонтальной чертой и круг (возможно, еще и двойной) с точкой посредине — (рис. 1, *41, 43, 37, 44*)[1]. Причем первый и третий варианты имеют датировку: 1250/1834 и 1134/1721 гг. соответственно.

На некоторых надгробиях с Шихлар, имеющих указатель «ших», встречены тамги более многочисленных и сильных защитников-соседей: например, игдырская (рис. 1, *47*) или чаршангинская (рис. 1, *48*)[2]. Очевидно, синтез чаршангинской и овлядской тамг представляет собой вариант (рис. 1, *49*), встреченный нами на узкой головной плоскости одного из этих надгробий (эпитафия неразборчива). Три из шести приведенных вариантов (рис. 1, *36, 45, 47*) были названы нам как шихские тамги информатором из Тахты.

[1] Ф. И. Михайлов. Туземцы Закаспийской области..., стр. 38.

[2] В бывшем Куйбышевском районе: близ арыков Ашхана, Чопан ата (!), Ших, Сербазарших и Ишан-рабат (территория колхозов им. Горького, им. Куйбышева, «Искра», «Комсомол», им. Калинина) — 1576 человек. В пределах современного Саятского района близ арыка Ших (ныне территория колхоза «Москва») — 989 человек. В Фарабском районе 201 хозяйство отмечено у арыка Ших (территория колхоза им. К. Маркса). Небольшая группа—у арыка Ших в бывшем Кизыл-Аякском районе. Отмеченные ранее 373 человека—в селении Ших, относящемся ныне к сельсовету Астанабаба Керкинского района. — Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав..., стр. 94.

[3] Тамга в виде чистого круга со словесным указанием группы ших также встречена нами на кладбище Дана ата (Б. Балханы).

Сеиды (сеит)

Специфика туркменских сеидов

Как группа туркменские сеиды[3], известные нам по материалам XIX — начала XX в., значительно отличались от аналогичных групп других мусульманских народов (арабов, персов, курдов, азербайджанцев, узбеков, таджиков и ряда иных), у которых сеиды считались наиболее почетными, а у некоторых из них (арабов, персов) даже единственными святыми группами, возводящими свой род непосредственно к пророку[4], чем и объ-

[1] Все три формы встречены с указанием «ших». На соседнем небольшом кладбище близ бывшего селения Тарта отмечен также чистый круг, но без какой-либо эпитафии.

[2] Это подтверждается и устной традицией, которая отмечает, что, например, гара баба, жившие среди чаршангинцев — одного из огурджалинских родов, были с ними в традиционных связях «дайыеген» и использовали у себя их тамгу.

[3] Принятая в русоязычной литературе форма *сеид* или *сейид* во втором варианте почти соответствует его арабской основе. В туркменском этот термин звучит как *сейит*.

[4] С этим было связано отмечавшееся стремление правителей и крупных феодалов «освятить» свое имя прибавлением титула сеид, для чего использовались все дозволенные и недозволенные средства. Например, в начале XIX в. эндогамия сеидов в Хиве была грубо нарушена ханом Эльтузером, насильно взявшим в жены сеидку. Примеру Эльтузера позднее последовал и его преемник Мухаммед-Рахим, который стал (как сеид) носить белую чалму или белую повязку на шапке. (Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 2, стр. 38, 42, 55).

яснялось само их название[1]. У туркмен же «святость» сейидов проявлялась довольно слабо[2].

Объяснялось это двумя причинами. Во-первых, воспоминания об их довольно позднем и отнюдь не арабском «святом» происхождении еще не окончательно исчезли из памяти окружающего населения. Во-вторых, в экономическом плане, игравшем в религии столь большое значение, эта малочисленная, разбросанная и неимеющая устойчивого религиозного авторитета[3] группа намного уступала всем своим соседям — как овлядам, так и неовлядам.

Расселение, численность, занятия; происхождение

Для конца XIX—начала XX в. сейиды отмечены нами в Южной, Юго-Западной и Северо-Западной Туркмении. Так, в Ходжа-Кала Кизыл-Арватского района в 1964 г. насчитывалось 13 семей, выходцев из этой группы. В предреволюционное время их, очевидно, было здесь больше, так как часть семей, по сообщениям ин-

[1] Первичное значение арабского слова *саййид* или *сэййид* — 'государь, господин'. Позднее, в исламе, к нему добавилось второе значение — 'ведущий свое происхождение от Мухаммеда' (Арабско-русский словарь, сост. проф. Х. К. Баранов. М., 1957, стр. 479), так как Мухаммед считался господином всех верующих (мусульман), подчиняющимся лишь самому богу. Это иллюстрируется многочисленными примерами религиозно-светского вассалитета во многих странах мусульманского Востока периода средневековья.

[2] Многие старики-информаторы из сейидов не имели, как у других овляд, более или менее четких представлений о своей «святости». Овлядского приза сейидам не выделяли, и они в редких случаях довольствовались ходжинским, если те не выходили за ним из-за его малоценности. Гонамбаши из среды туркменских сейидов не было (мы не имеем ввиду такие святилища, как, например, Сейид Неджепи или Сейид-Будрук, не имеющие к этой группе никакого отношения). Тамга у сейидов Бахардена, Васа и других мест употреблялась не овлядская, а соседнего текинского подразделения гонур в форме «элип» (рис. 1, *50*), лишь два сообщения из Куня-Ургенчского района, нуждающиеся в уточнении, называют формы, изображенные на рис. 1, *38* и рис. 1, *46* (с маленьким, в отличие от большого — ходжинского, кругом и дополнительными элементами). Об обращении «сейит-ага» со стороны неовляд говорит лишь одно из сообщений.

[3] Отдельные случаи возрастания авторитета связаны лишь с личной деятельностью некоторых представителей этой группы. Нам известны в этом плане всего два примера: прадед атрекского информатора Вельмамеда Апбасова Хаджи сейид, живший в середине XIX в. в районе Мадау, помог местным йомутам-атабайцам разгромить напавшую на них группу аламанщиков; Анналы ишаном в начале XIX в. построена в Ходжа-Кала мечеть (три другие были выстроены ходжами).

форматоров, в основном в 30—40-х годах переселилась в Бахарден, Кизыл-Арват и Кара-Кала.

В Ходжа-Кала сейиды поселились, судя по сообщениям, в 80—90-х годах прошлого столетия[1]. До этого они вели полукочевой образ жизни среди текинцев в районе Боз оголлы такыр и Шор гала (в песках северней Бахардена). В Ходжа-Кала они пришли, так как слышали, что здесь осели не йомуты или теке, притеснявшие (особенно последние) их в песках, а ходжа.

Более зажиточные пришельцы обосновались в южной части селения у источника Ходжагалан сувы, занявшись земледелием как основным видом хозяйства. Беднейшая же часть, как и прежде, стала чабанами у баев из числа новых соседей-покровителей, таких как Гарры баба и некоторых других[2].

В район Бахардена, где их насчитывается примерно 50 семей (20—25 — в самом Бахардене и 30 — у колодцев Кирпили), сейиды попали с Мангышлака[3] и из Хорезма (Хивы). Последний был исходной точкой и для сейидов, живущих разбросанно в некоторых селениях Тедженского[4], а также Мервского и Атекского оазисов[5].

В самом же Хорезме сейиды отмечены в северо-западной части Куня-Ургенчского района (около 30 се-

[1] В источниках, правда, упоминается некий Курбан сейид, прибывший в 1818 г. в составе делегации от жителей Кизыл-Арвата к хивинскому хану Мухаммед Рахиму «с изъявлением полной преданности и покорности» (МИТТ, т. 2, стр. 408). Однако ничего более конкретного о нем не говорится.

[2] Эта беднейшая часть сейидов в период земельно-водной реформы в течение трех лет получала государственную помощь на приобретение скота. Следует отметить, что основная часть всех сейидов еще в начале XX в. была скотоводами-кочевниками и лишь позднее стала оседать, переходя к земледелию.

[3] В. Г. Мошкова. Отчет..., стр. 329. Автор отмечает для 1947 г., как и для 1892 г., в самом Бахардене лишь 2 семьи сейидов, что, очевидно, не отражает действительного положения вещей. По сообщениям наших ходжакалинских и бахарденских информаторов, число сейидов в самом поселке значительно увеличилось с начала 30-х годов.

[4] Например, на территории современного колхоза им. К. Маркса насчитывается 7—8 семей, выходцев из сейидов. Три из них, спасаясь от басмачества, прикочевали сюда в конце 20-х годов из Васа (юго-западная часть Хорезма), остальные — «еще до прихода русских».

[5] На территории колхоза «Совет» Сакар-Чагинского района, а также колхозов им. Кирова, им. Жданова и селения Меана в Каахкинском районе.

мей)[1], граничащей с Усть-Уртом, и несколько семей — в Тахтинском районе[2]. В отношении сейидов на территории Куня-Ургенчского района мнения информаторов расходятся: одни считают их издавна живущими в этих местах, другие — пришельцами из Ак гуйы (Забалханье).

Я. Р. Винников, правда без ясной ссылки на источник информации, указывает, что в конце XIX—начале XX в. «туркмены-сеиды жили на южном побережье залива Кара-Богаз-Гол...»[3], то есть в районе, примыкающем с юга к Мангышлаку.

Наконец, сообщения наших атрекских информаторов говорят о расселении сейидов в середине XIX—начале XX в. в районе Хорезм—Балханы—Мадау (колодцы Сюйджи хурмен, Уфра и др.), откуда примерно в 1908—1910 гг. на Атрек в селение Четли (недалеко от совр. Ак-Яйла) переселились семьи Гаргулы-ишана, а затем семерых его братьев. В период революции Гаргулы-ишан бежал на Гюрген, где осталась и часть его родни. Так среди туркменского населения Атрека и Гюргена появилось несколько сейидских семей, потомки которых живут там до настоящего времени[4].

Таким образом, полевые материалы о расселении сейидов указывают на Мангышлак, Усть-Урт и примыкающие к ним с юга и юго-востока районы Забалханья и Прикаспия как на исходные точки этого расселения, причем первоначальным пунктом, очевидно, был Мангышлак с западной частью Усть-Урта — область, подчинявшаяся в середине XVII—XVIII вв. жившим здесь калмыкам. Именно с этой этнической средой связаны упомянутые нами группы туркменских сейидов (по крайней мере, бóльшая часть из них).

———

[1] Колхозы «Ленинград», им. 8 Марта, «Коммуна», «Большевик».

[2] Колхоз «Правда» (участок «Гызыл гошун»).

[3] Я. Р. Винников. Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969, стр. 48. Данные о более или менее длительном пребывании сейидов именно в этом районе в сообщениях наших информаторов отсутствуют. Однако упоминание этих мест представляет определенный интерес в связи с выяснением общего исходного пункта этой группы.

[4] В частности, в селениях Ак-Яйла Кизыл-Атрекского и Чалоюк Гасан-Кулийского районов. Со строительством Небит-Дага некоторые из потомков этой группы переселились туда.

Что послужило основанием для такого вывода или предположения? В первую очередь антропологический тип, характеризующий эту группу. Там, где брачная эндогамия соблюдалась особенно строго (например, у ходжакалинской группы и у куняургенчских сейидов), внешний облик их, особенно у мужчин, сохранил характерные черты монголоидности центральноазиатского типа, выделяющие эту небольшую группу из всего окружающего населения[1]. Такой ярко выраженной монголоидности нами не встречено ни у одной из других туркменских групп.

Конечно, там, где эндогамия нарушалась (что происходило, судя по всему, в основном за счет браков с «гырнак» — пленными персиянками), монголоидность постепенно исчезала[2].

С другой стороны, сохранение характерного антропологического типа при такой небольшой численности (в предреволюционный период примерно 120—130 семейств или 600—700 человек) и разбросанности сейидов среди другого населения (в отличие, скажем, от мелких народностей Дагестана или Памира) может лишь свидетельствовать о сравнительно недавнем происхождении этой группы, вряд ли превышающем 200—250 лет.

Это подтверждается и некоторыми хронологическими выкладками. Так, знаток туркменской старины Бегмырат Газак, ходжа из Ходжа-Кала (умер в 1943 г. в возрасте 78 лет), сообщил в беседе с нашим каракалинским информатором А. Атадурдыевым, что сейиды, живущие ныне в Ходжа-Кала, появились (в Южной или Юго-Западной Туркмении?) через 40—50 лет после прихода калмыков в район Мешед-и-Мисриана. Однако это не

———

[1] Эндогамия туркменских сейидов поддерживалась нежеланием туркмен из других групп вступать с ними в брачные связи, что было обусловлено вышеотмеченным положением их в аспекте святости и экономики. Наши информаторы из разных районов смогли привести лишь два примера, относящихся к дореволюционному времени, и четыре — к послеоктябрьскому периоду, связанных с нарушением этой эндогамии.

[2] Это можно наблюдать среди потомков упомянутого Гаргулы-ишана, матерью которого была гырнак — одна из трех жен его отца Аннагурбана (первой из них была сейидка, третьей — также гырнак.) Во втором поколении от этой женщины-иранки (дети Гаргулы) примесь монголоидности очень слаба, в третьем (его внуки) — она практически отсутствует.

настоящие сейиды, и ходжа считают их происходящими от сейис[1].

К сожалению, неизвестно, из каких источников (устных или письменных) получил эти сведения Бегмырат Газак. Однако само сообщение представляет несомненный интерес в связи с упомянутым набегом калмыков в 1657 г. с Мангышлака на окрестности Астрабада (очевидно через атрекские степи и мешед-и-миссирианскую равнину) и Дуруна (в том числе и Бахарден). Судя по сообщениям некоторых исторических источников, часть разделившихся на две группы калмыков, встреченная войсками дурунского правителя, была полностью перебита, за исключением трех человек[2], судьба которых неизвестна. Но можно предположить, что они в качестве пленных остались среди местного населения и со временем положили начало новой небольшой группе, для чего срок в 40—50 лет (то есть начало XVIII в.) вполне достаточен. С другой стороны, калмыки (как гуламы-гвардейцы) играли в Хивинском ханстве в XVIII в. довольно значительную роль[3].

Семейная «цепочка» основного нашего бахарденского информатора Джанна Аннаева также доходит примерно до середины XVIII в.: сам информатор Джанна II (род. в 1890 г.)—Анна (род. приблизительно в 1840 г.)—Джанна I — Молла Овез—Берды. Первые три поколения родились в окрестностях Бахардена. Молла Овез считается прибывшим в эти места, судя по всему, на рубеже XVIII—XIX или в начале XIX в. Время жизни Берды можно определить серединой — второй половиной XVIII в. Аналогичная «цепочка» кизыларватского информатора Атагарры Сейитлиева также позволяет отнести время жизни предка сейидского подразделения шасейит к XVIII в.: сам информатор Атагарры (род. в 1906 г.) — Сейитли (род. в 1854 г.) — Овезнепес—Чары—Шасейит.

Таким образом, антропологические, историко-этнографические и географические данные говорят о связи туркменских сейидов с калмыками Мангышлака. О том, что такая связь не была единичной свидетельствует на-

[1] *Сейис* у туркмен: 1) уст. 'стремянный'; 2) человек, готовящий лошадей к скачкам (Туркменско-русский словарь. М., 1968, стр. 570), а также тренер охотничьих соколов, собак и т. п.

[2] МИТТ, т. 2, стр. 114.

[3] Там же, стр. 170.

личие группы калмыцкого происхождения в составе других хорезмских овляд — мюджевюров. Переход же некоторых калмыков-буддистов (ламаистов) в ислам не должен рассматриваться каким-то исключением на фоне многочисленных примеров перехода из одной религии в другую, вызванных политическими, социально-экономическими и иными мотивами[1].

Скудность имеющихся сведений не позволяет уточнить в деталях сам процесс возникновения овлядского названия этой группы. Однако некоторые соображения высказать можно.

Предание о происхождении названия этой группы от сейис, если отбросить пренебрежительный тон, вкладывавшийся в него некоторыми соседями-ходжами, представляет определенный интерес. Тем более, что сообщение о предках этой группы, которые были сейисами у какого-то знатного ходжи, записано нами и среди самих ходжакалинских сейидов.

Дело в том, что в Хорезме калмыки выступали не только в роли гуламов-гвардейцев, но и входили в число так называемых алтун джиляу — вольноотпущенников (которыми в основном являлись иранцы), занимавших в ханстве значительные должности[2]. *Алтун джиляу* — досл. 'златоуздечники'. Таким образом, по своей семантике этот термин связан с конем, с верховой ездой. Вполне естественно, что этимология его постепенно могла измениться и получить значение сейис.

С другой стороны, арабский термин сейид после столкновения монгольских народов с мусульманами проник и в монголоязычную среду, сохранив свой оттенок привилегированности. У калмыков, например, первое из имевшихся трех сословий, в которое входила феодально-родовая знать, называлось сеэдут[3], то есть сейиды. Вполь-

[1] Например, в Хивинском ханстве XVIII—начала XIX в. известны целая группа евреев-мусульман, а также некоторые из русских невольников, ставшие суннитами и добившиеся даже почетного положения у хивинского хана. (Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 1, стр. 140; ч. 2, стр. 66, 135 и др.). Естественно, при переходе в ислам новообращенные получали и новые «мусульманские» имена, которые носило окружающее население.

[2] МИТТ, т. 2, стр. 348—349 (примечание второе).

[3] С. А. Токарев. Этнография народов СССР. М., 1958, стр. 196. Третье, самое низшее сословие, составлявшее простой народ, называлось *харчут* (ср. туркм. *гарачи*) — 'черная кость'. У монголов XVIII в. *сайт* — чиновное лицо, приравнивался по положению к князю-нойону. (Халха джирум. М., 1965, стр. 83).

не возможно, что некоторые пленные калмыки были из этого сословия и употребляли его название.

Со сказанным согласуется и терминология сейидских подразделений: шасейит (шахский сейид), манагар, ак эшекли или ак эшикли (то есть те, у кого белый осел или те, кто в белых одеждах), ганымат (лучшие), тилкилер (лисицы), дюелер (верблюды), дёв (сильный, как див)[1].

Первое, наиболее почетное название шасейит[2] может отражать приближенность к хивинскому хану, нередко именовавшемуся падишахом. Манагар — этноним монгольского происхождения, не встреченный нами среди других туркменских групп. Родоначальником подразделения ганымат считается мальчик, найденный (очевидно, захваченный) во время похода на Иран; поэтому они якобы не «чистые» сейиды, а гул — происходящее от пленных иранцев[3].

МАГТЫМ

«Гарры махдум Шəхри Журҗан гелендир...»

(Из старинного стихотворения)

Гыллы магтымы

Все магтымы связывали свое начало с халифом Али. Однако у каждой из трех магтымских групп было свое особое происхождение и путь к «святости».

'Гарры магтым пришел из Шехри Джурджана'. Эта, взятая эпиграфом, строка забытого стихотворения, приводимая некоторыми нашими информаторами-магтымами, содержит топоним, упоминание города (или области), с которым связаны истоки наиболее крупной из трех магтымских групп — гыллы магтымов.

Значительно больше сведений об этом находим в устных преданиях, особенно в родословной данной группы.

[1] Последние два названия встречаются довольно редко.

[2] По некоторым сообщениям, сейиды вообще делятся на две части: шасейит (в которую входят, кроме одноименного подразделения, манагар, ак эшекли, тилкилер и, очевидно, другие) и ганымат (не делится).

[3] С этим преданием согласуется их обособленность в схеме деления сейидов.

Так, в двух рукописных седжере гыллы магтымов, хранящихся у Т. Бозаганова, одного из наших ашхабадских информаторов, отмечается до него 97 поколений, произошедших «от Адама»[1]. Оставив в стороне первую, мифическую часть родословной, где после грубого перечисления известных составителям библейских имен на сорок девятом месте упомянут Мухаммед, затем Али, Хусейн, Зейнельабидин, Мухаммед Асгер и другие мусульманские святые, а также некоторые их чудеса, из второй ее части можно почерпнуть интересный и ценный материал.

Шестьдесят четвертым от Адама в этой «цепочке» упомянут некий Мухамметхасан магсум, отправившийся в Туркестан[2]. К сожалению, сильное искажение при переписке не дает возможности прочитать название места, откуда он предпринял это путешествие. Очевидно, неточно передано и название пункта или области — Хапибестан, куда он переселился из Туркестана. Однако в связи с последующим текстом можно предположить это название как искаженную конструкцию «хуб-и- Бестам» («прекрасный Бестам»), ибо семидесятым упомянут Хабибэддин магсум[3], которому по каким-то причинам пришлось переселиться из Бестама в область Джурджана, то есть Горгана[4], где он и обосновался («Бестам деярдан гелип, Журҗан велаетинде сəкин болды»).

О причине этого переселения, происшедшего (по среднему расчету поколений) примерно во второй трети XIII в., говорит лишь не очень грамотно переписанное выражение «хованы ылахы дегди», которое осмысливается, как 'на него снизошла божественная страсть, любовь', то есть мистическая любовь к богу, — наиболее характерный элемент суфийских учений. Свидетельствовало ли это о начале его «пути к богу» или о достижении определенной степени суфийского совершенства, сказать трудно. Если предположить первое, то в Горгане, прежде всего в административно-религиозном центре этой области — Астрабаде, он должен был искать духовного

[1] Примерно такие же данные содержатся еще в двух списках, находящихся ныне у представителей этой группы, проживающих в Геок-Тепинском и Бахарденском районах.

[2] В тексте — «Туркистан велаетиге» — область Туркестан.

[3] В тексте встречается разночтение — *магсум и махсум*.

[4] В устной традиции называется более определенно — *шехри Журҗан* 'город Джурджан (Горган)'. Расположен он примерно в 65 км к северо-западу от Бестама.

руководителя — пира или шейха. Если второе, то эта область должна была представлять место, удобное для суфийской пропаганды и приобретения послушников — мюридов.

Переселение и деятельность Хабибэддина на новом месте, по названию которого как он, так и его потомки получили дополнение к своему имени *журджани*—джурджанский, из Джурджана, были довольно удачны. Потомки его также успешно продолжали поддерживать свою религиозную амбицию и привилегированное положение[1].

Условия для этого были. Во-первых, Горган находился по соседству с Мазандераном, где постоянно зарождались различные религиозные ереси и мистические учения, оказавшие большое влияние на окружающее население. Во-вторых, от Горгана начиналась простиравшаяся к северо-востоку горганская степь, населенная кочевыми и полукочевыми группами, на которые влияние мистицизма должно было быть еще более сильным[2]. Со временем, после продвижения части основных туркменских племен из Забалханья, Мангышлака и Устюрта к югу и юго-западу, основным скотоводческим и частично земледельческим населением этой области стали туркменские племена[3], а сама степь получила второе название: *сэхра-и торкман* — 'туркменская степь'.

[1] В этой связи интересен тот факт, что именно в XIV—XV вв. в прикаспийских областях Ирана (Гиляне, Мазандеране, Джурджане) «шейхство и мюридство получили большое значение и власть находилась в руках шейхов...». (В. В. Бартольд. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Соч., т. 2, ч. I. М., 1963, стр. 729).

[2] Это положение, до конца еще не разработанное, уже отмечали некоторые авторы: В. В. Бартольд, Сэв, Ю. В. Кнорозов, О. А. Сухарева, С. П. Толстов и др. Главную роль в этом, очевидно, играло то, что суфийские учения, по крайней мере часть из них, в противовес мусульманской ортодоксии активно использовали в своей догматике, а еще больше в ритуале многие элементы прочно удерживающихся в скотоводческой среде традиций, в частности шаманистских. См. С. М. Демидов. Зикр и порханство у туркмен.— В сб.: Материалы Всесоюзной сессии археологов и этнографов. Баку, 1965.

[3] Известные источники, содержащие очень скудные сведения по данному вопросу, отмечают на Атреке и Гюргене яка туркмен (племена охлу, гоклен, эймюр, салыр и др.) в первой половине XVI в. (МИТТ, т. 2, стр. 94). Но различные группы и подразделения туркмен жили на Гюргене и раньше. (История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, стр. 377).

В-третьих, родоначальники этой группы магтымов принадлежали к числу религиозно-светских феодалов, что не было чем-то исключительным в практике восточного средневековья[1]. Так, родословная называет упомянутого выше Мухамметхасана магсума дехканом — в то время это мелкий феодал, сохранявший многие элементы патриархальных отношений. Более крупным феодалом-правителем, обозначаемым в родословной гиперболизированным термином патыша (падишах), изображается Махзум агзам джурджани, известный в устной традиции как Магтым мээззем. Об этом говорит и само название группы[2]. Подобное положение усиливало значимость и почет представителей этой группы среди окружающего населения.

Магтым мээззем

Наиболее яркой фигурой в рассматриваемой родословной и в устных преданиях гыллы магтымов считается Махзум агзам джурджани, занимающий семьдесят восьмое место. В устной традиции именно он изображается главой и покровителем магтымов. Родословная сообщает, что Махзум агзам, будучи правителем в своем велайете[3], десять лет вершил справедливость, а в 900 г. х. (1494 или 1495 г.) отошел в лучший мир. Суфийское духовенство—шейхи и ученики-сопы («шыхмешаих ве сопы сагадетлери»), положив тело этого благословенного («мүбәрек») на белую верблюдицу[4] («ак маяң үстүне гоюп»), отправились в путь. Из тех, кто сопровождал этот пе-

[1] Например, династии Ак ходжи и Кара ходжи — в Кашгарии, сейидов — в Термезе и Фергане, происхождение Сефевидов — в Иране и, наконец, правление в Астрабаде и Мазандеране дервишей, разгромленных в конце XIV в. Тимуром.

[2] *Магтым* — от арабского *махдум* 'господин, хозяин'. (Арабско-русский словарь..., стр. 268). *Махсум* — разговорная форма от *махдум*. (Узбекско-русский словарь. М., 1959, стр. 254). У узбеков, каракалпаков и сеседних с ними групп хорезмских и приамударьинских туркмен махсумом или магсымом называют обычно сыновей известных ишанов.

[3] Из текста не совсем ясно, о каком велайете идет речь: о Горгане или другой области, непосредственно связанной с сумбарской долиной, где жили магтымы до переселения в Ахал и где находится средневековое святилище, называемое местным туркменским населением Магтым мээззем.

[4] Признак почета.

чальный караван, названы Исакулы и Сейиткулы сопы — очевидно, наиболее близкие ученики и последователи, выходцы из туркмен-ягмуров (эймюров)[1]. Остановившись в ущелье, они совершили обряд погребения.

На месте погребения решено было построить мавзолей-гробницу. Трижды возводили сооружение и каждый раз неудачно. Поэтому духовенство[2], а также старшины (кетхуда) обратились за помощью к Рахманкулы солтану карадалу[3], преподнеся предварительно множество подарков. Из Исфаганской области были привезены два мастера-строителя, под чьим руководством рабочие, собранные Рахманкулы солтаном, Темирбегом юзбеги и упомянутыми Исакулы и Сейиткулы сопи, в течение шести лет закончили строительство мавзолея-усыпальницы. Это событие, по родословной, произошло в 914 г., то есть в 1507 или 1508 г.[4]

Таким образом, возникновение этого главного святилища гыллы магтымов относится к последним годам XV—первым годам XVI в. Особый авторитет Махзум агзама связан был, как уже отмечалось, с его положением крупного суфийского деятеля, а также феодального правителя. К сожалению, у нас нет более подробных сведений ни о первой, ни о второй сторонах его деятельности. Неизвестно также его настоящее имя, так как *Махзум агзам (Магтым мээззем)*[5] 'Великий магтым'—

[1] Так можно заключить из не совсем точно переданной конструкции «ягмурин Сейиткулы Исакулы сопы». Эймюры, как племя, осевшее в районе Гюргена, источниками отмечены несколько позднее — во второй четверти XVI в. (МИТТ, т. 2, стр. 89).

[2] Наряду с упоминавшимися, здесь встречен термин *алыбижанлары,* очевидно, тоже связанный с суфийской терминологией: возможно, от *али* — высокий, в высшей степени и *бижан* — мертвый (умертвивший плоть?).

[3] Очевидно, карадаглу, что указывает на происхождение этого феодального правителя или его предков из области Карадаг в Иране.

[4] Каких-либо сведений об этом мавзолее в исторических источниках не встретилось. Однако к указанной датировке приближается и Г. А. Пугаченкова, предполагающая, по архитектурным данным и косвенной характеристике исторической эпохи, его постройку в период между 1457 и 1464 гг. (Г. А. Пугаченкова. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана.— Труды ЮТАКЭ, т. 8. Ашхабад, 1958, стр. 301).

[5] *Агзам, мээззем* — от араб. *му'эззэм* 'прославленный, великий'.

это лишь почетное прозвище, своеобразная табуация имени святого, которой удостаивался не каждый[1].

После смерти Магтым мээззема часть его родни обосновалась у святилища, ставшего со временем весьма популярным местом паломничества, особенно у шиитов[2]. На высокой скале возникло укрепленное селение Магтым-Кала (крепость магтымов), развалины которого сохранились до сих пор. Некоторые информаторы называют всю территорию между современными селениями Узын-Токай и Араб-Ата на Среднем Сумбаре принадлежавшей магтымам.

Переселение в Ахал

Другая часть магтымов, очевидно тогда же в начале XVI в., по разным причинам начала переселяться к традиционным центрам Ахала. Из четырех сыновей Магтым мээззема, судя по родословной, лишь один Гара (Гарамухаммет) магсум[3] отправился со своими учениками-сопы в Джульге магсум (Магтымское ущелье)[4], чтобы стать смотрителем святилища. Трое же других братьев обосновались в Ахале: Абдылла со своими сопы в районе Дуруна, Азызылла и Шерафэтдин — в Нисе.

Дело Гара магсума, умершего в возрасте шестидесяти одного года, продолжил его сын — Абдылла магсум джурджани, у которого называются четверо сыновей. Родословная перечисляет еще пять поколений по линии Гара магсум — Абдылла и заканчивается на 87 «звене».

[1] Подобная табуация в быту касалась в основном наиболее «сильных» своими необычными «свойствами» представителей суфийского духовенства. Так возник в Средней Азии институт ишанов. (В. В. Бартольд. Ишан. Соч., т. 6. М., 1966, стр. 675). Такое же почетное прозвище Махдум-и а'зам носил известный родоначальник касанских ходжей Ахмед ибн Джалал ад-дин Касани (ум. в 1542 г.), потомки которого составили позже две группы ходжей, правивших Кашгарией.

[2] Об этом можно судить по большому числу надписей, покрывающих алебастровую штукатурку стен внутри усыпальницы. Большинство их представляет собой четверостишия — рубаи мистического характера. Почти в каждом — традиционное прославление Али. Из нескольких десятков надписей лишь две или три на арабском языке, одна—две (первой трети этого века) — на туркменском, остальные — на фарси.

[3] В тексте он перечислен последним (самый младший?).

[4] Неясно, что в данном случае подразумевается под этим названием: сама ли Сумбарская долина в районе святилища или же одно из ближних боковых ущелий, которое сохранило это название до наших дней.

По среднему расчету поколений, родословная эта заканчивается примерно последней третью XVII в., когда она очевидно и была составлена, если судить по архаичности языка.

Вторая родословная составлена самим нашим информатором при содействии наиболее знающих стариков-магтымов. Заканчивается она 1950-м годом, а начинается примерно 70 годами XVIII в.,— временем хорошо известных и почитаемых традицией магтымов Гарры магтыма и Иса-пира. Между этими святыми предками нового времени и последним звеном предыдущей «цепочки», как видим, создается разрыв примерно в 100 лет. Однако этот период вполне соответствует времени проживания значительной части магтымов после их прихода в Ахал в укрепленном поселении, развалины которого известны под названием Шехри Джурджан («город Джурджан»)[1]. По сообщениям информаторов, в этом месте жили шесть поколений магтымов. При учете того, что среди первых поселенцев были люди трех поколений, нарративные сообщения вполне увязываются с примерной хронологией событий.

В Шехри Джурджане и других местах Ахала в этот период (конец XVII—XVIII вв.) магтымы проживали еще среди дотекинского населения оазиса — в основном карадашлы (в прошлом языры), алили и емрели (в прошлом эймуры, ягмуры). С ними у магтымов существовали, судя по сообщениям информаторов, брачно-родственные отношения типа *дайы-еген* (дядя-племянник): *дайы* — так называли магтымы алилинцев и карадашлинцев, выдающих за них своих дочерей; алили и карашлы же, в свою очередь, называли магтымов — *еген*. Эти брачные отношения были, несомненно, связаны с общественно-экономическими: получением определенных земельно-водных паев, нередко тарханных, то есть льготных, освобожденных от уплаты налогов и тяжелых работ по очистке оросительных систем. Так, в Хурмант гала («крепости Хурмант»), расположенной на территории современного селения Хурмант-Геокча, где проживает в настоящее время большинство геоктепинских магтымов,

[1] Расположены они в нескольких километрах к юго-востоку от современного районного центра Геок-Тепе. Название дано, несомненно, в память о проживании предков в Горгане. Это место известно также под названием Сарай гала.

жившие совместно с алили и карадашлы магтымы получали 12 часов полива.

С оседанием в этих местах в начале XIX в. текинцев и вытеснением ими своих предшественников, положение магтымов изменилось. Сообщения информаторов и официальные источники по землеводопользованию туркмен отмечают, что не везде в конце XIX в. магтымы имели право на земельно-водный пай[1].

Магтымы, жившие в текинских аулах небольшими группами[2] и имевшие доли воды, пользовались ими на общих основаниях, включая таких известных ишанов, как выходец из гыллы магтымов Нигматулла ишан. В то же время, по свидетельству источников, в ряде случаев в Ахале и соседнем Атеке представители групп ходжей, а иногда шихов и ата получали тарханные паи. Причем из ходжей (особенно у текинцев Мервского оазиса) такие паи получали зачастую не только какие-либо видные представители религии, но и просто члены этой группы, живущие в данном селении.

Такое отношение к магтымам со стороны текинцев в Ахале можно объяснить двумя причинами: во-первых, нехваткой воды, во-вторых, тем, что «текинскими» овлядами являлись в основном ходжа, которые были заинтересованы в максимальном ослаблении влияния своих конкурентов.

Поэтому вполне объяснимы причины переселения значительной части ахальских магтымов в Атек, где наряду с текинцами расселилась и часть вытесненных из Ахала алили — одних из бывших покровителей и почитателей магтымов. В Атеке (совр. Каахкинский район) в первой половине XIX в. магтымы заселили Козган (132 кибитки из 134)[3], Махтум-Кала (62 кибитки), Кесоули (67 кибиток); в начале 60-х годов XIX в. они поселились в Ходжа-Кала (54 кибитки из 91)[4]; в 1881 г.— в Тэзе-Кала (34 кибитки); примерно в 1890 г.— в Кызылд-

[1] Я. Таиров. Общие сведения..., стр. 288, 297 и др.

[2] Например, в селениях Караган, Келята и некоторых других.

[3] Я. Таиров. Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. Спб., 1904, стр. 51. Эти и следующие данные о числе кибиток, приведенные там же, относятся к рубежу XIX—XX вв.

[4] Цифре 54 соответствует указание «Махтум-Мегини», которое можно толковать двояко: магтымы из Мехина (ахальского селения, где в дотекинский период жили мехинли) или магтымы и мехинли.

жа-Кала (3 кибитки из 58). Магтымское население названных аулов (кроме Тэзе-Кала, где жили пир магтымы) составляли гыллы магтымы.

Экономическое положение ахальских магтымов в XIX — начале XX в. было слабым, но в быту продолжали сохраняться традиции суеверного почитания их как потомков Али и известных суфийских святых, в первую очередь Магтым-Мэээзема[1]. Однако с угасанием представлений о более давних и сильных святых предках-покровителях[2] на первый план выдвинулись «алийская» версия и более свежие святые-чудотворцы из среды магтымов. Необходимость в этом особенно проявилась в период завоевания Ахала текинцами.

Гарры магтым, Иса-пир и происхождение термина «отлы магтым»

Такие святые нашлись. Один из них — Мухаммет-Иса, известный как Иса-пир. Жил он в конце XVIII—первой половине XIX в., когда гыллы магтымы вынуждены были оставить Шехри Джурджан и расселиться в ряде других селений. По преданию, Иса-пир, живший как и его потомки в селении Келеджар[3], получил высокий титул пира за чудодейственную силу (керамат, гудрат), которой он якобы обладал. Сообщается, например, что однажды к нему с запада приехало сорок всадников (по другому варианту: всадников-текинцев) проверить его «силу». Иса-пир распорядился выдать для их коней по снопу клевера. Один из приехавших захотел без спроса взять еще. Тогда Иса-пир превратил клевер в его руках в сноп огня, за что и получил прозвище отлы магтым — «огненный магтым»[4]. Прозвище перешло и на его потомков. Более того, со временем оно получило распространение и у других гыллы магтымов (наши информаторы охотнее употребляли именно его).

Старшим современником Иса-пира был Гарры пир, известный больше под именем Гарры магтыма[1]. Дочь или сестра последнего была замужем за Иса-пиром (вариант: за сыном Иса-пира). Жил он в Хурманте (Хурмант-Геокча), куда также перебрался из Шехри Джурджана[2]. Популярность к этому пиру, судя по преданию, пришла иным, более прозаическим, но зато более реальным путем: во время первого прихода текинцев в эти места он выступил в роли посредника-прекратителя ненужного кровопролития.

Поэтому не удивительно, что после смерти Гарры магтыма главным святилищем магтымов Восточного Ахала, в том числе и тех из них, кто переселился позднее в Атекский и Тедженский оазисы, стала его могила на старинном магтымском кладбище у Шехри Джурджана. Недалеко от нее похоронен и Иса-пир[3]. Там же до сих пор хоронят некоторых магтымов из более близких селений, хотя бо́льшую часть кладбища занимают захоронения, неовлядской части населения, нашедшей в лице магтымского святого столь влиятельного гонамбаши. Следует отметить, что в дореволюционных источниках встречаются указания на выделение некоторыми аульными обществами определенных долей воды для святилища Гарры магтыма. Это отмечено, в частности, в Атеке у текинцев

---

[1] Что особенно отражалось в форме почетного обращения неовляд к магтымам мужского пола, в том числе к подросткам, *ишан-ага (ага,* досл. 'старший брат', обычно прибавляется при обращении к имени собеседника, старшего по возрасту).

[2] Это, в частности, было связано с постепенным переселением с Сумбара остававшихся магтымов и уменьшением паломничества к старой общемагтымской святыне. Наши информаторы-магтымы не помнят уже о паломничестве-зыярате из Ахала к святилищу Магтым-мэээзем.

[3] Упомянутый информатор Т. Бозаганов, выходец из этого селения, пятое поколение от него.

[4] Трудно сказать, возможен ли рациональный момент в описании этого чуда (самовозгорание клевера от сочетания особых условий — температуры, влажности и т. п.). Но основные атрибуты «чуда» традиционны: испытание приехавшими таинственными всадниками; магическое число сорок. (В. А. Гордлевский. Избр. соч., т. 2. М., 1961, стр. 133—134).

[1] Инф. Пирли Агаджанов из селения Хурмант-Геокча (род. в 1900 г.) сообщил, что является шестым поколением от Гарры магтыма.

[2] Об этом пире, по словам некоторых наших информаторов, говорилось и в одном стихотворении. С помощью чл.-корр. АН ТССР З. Б. Мухамедовой нам удалось ознакомиться с текстом этого стихотворения ахальского поэта прошлого века Ягмыр-шахыра в ротокопии дивана Махтумкули, хранящегося в Британском Музее (Orient, 1414, p. 184). В заключительных двух строчках стихотворения говорится: «Ата-баба ашык Ягмырың пири Гарры махдум Шэхри Журҗан гелендир» —'Прибыл из Шехри Джурджана Гарры магтым, пир влюбленного в бога (то есть суфия) Ягмыра' (автора стихотворения), чьи предки имели отношение к предкам Гарры магтыма. Последняя деталь заставляет предполагать в авторе выходца из дотекинского населения Ахала или же из среды самих магтымов.

[3] При посещении святилища и кладбища никаких надписей или знаков в его магтымской части, за исключением надгробия упомянутого Нигматуллы-ишана, где сохранен термин «джурджани», нами не обнаружено.

аула Делихан и алилинского рода мовдуд аулов Каахка и Араб-Кала[1].

Из Ахала и Атека небольшая часть гыллы магтымов в более позднее время переселилась в Тедженский оазис, Что же касается оставшихся на Сумбаре, то в первой четверти XX в. о них можно было еще говорить как о группе[2]. С конца же 20-х годов число их резко уменьшается, а в Махтум-Кала поселяются подразделения соседей-гокленов, в частности геркезы[3].

О некоторых особенностях группы «гыллы магтым»

Таким образом, группа гыллы магтымов, являющаяся наиболее крупной из магтымских групп у туркмен, по своему происхождению является социально-религиозной. В этом ее определение совпадает с двумя другими группами, которые будут рассмотрены ниже. Однако в отличие от них у гыллы магтымов прослеживаются и некоторые черты одной из этнографических групп: довольно реальная версия происхождения от единого предка (по крайней мере, начиная с Магтым-Мээззема); отличия в антропологическом плане от окружающего (текинского) населения (сохранение «ираноидности» в своем чисто европеоидном типе), чему способствовала строгая брачная эндогамия[4].

Приведенный материал говорит о связи происхождения этой группы с шиитским Ираном. Элементы первоначального шиизма[5] могли быть постепенно утрачены или

[1] Я. Таиров. Материалы..., стр. 94 и 47.

[2] В официальных документах за 1911 г. отмечен отвод землемерами канцелярии начальника Закаспийской области земель «для махтумцев в долине речки Сумбар, Каракалинского приставства» (Обзор Закаспийской области за 1911 г. Асхабад, 1915, стр. 12). Там же приведены данные на 1911 г. о численности магтымов в Тедженском уезде (включавшем и Атек): 462 кибитки—1195 человек (стр. 77). Это составляло бо́льшую половину общей численности магтымов в Туркмении в этот период.

[3] Во время нашего посещения данного селения (в 1962 г.) единственным магтымом в нем считался старик — смотритель святилища Магтым мээззем.

[4] Характерным признаком данной группы выступает значительный рост волосяного покрова. В связи с этим особый смысл приобретает общее название группы — *гыллы*, досл. 'волосатый (волосатые)'. Устная традиция магтымов связывает происхождение термина с одним из характерных признаков, которыми отличался Али (по другому варианту: кто-то из предков).

[5] Имеется в виду период до его канонизации в качестве государственной религии при Сефевидах.

изменены в ходе суфийской пропаганды среди туркмен-суннитов, хотя некоторые из них сохранялись до недавнего прошлого, о чем, в частности, может свидетельствовать такой факт.

В дореволюционное время со стороны наиболее зажиточной части текинцев, сознающих свою силу по отношению к соседним мелким группам, за глаза имело место презрительное прозвище бедной части магтымов — *халталы магтым* 'магтымы-мешочники', то есть попрошайки, нищие. Однако, по объяснению наиболее знающих информаторов-магтымов, такое толкование термина *халта* 'мешок, мешочек'— результат постепенного переосмысления его значения. Первоначально так назывались ритуальные мешочки, которые укреплялись (у мужчин) на половых органах, чтобы нечаянными выделениями днем или во сне не осквернить остального тела и одежды. По словам информаторов, этот обычай в старину был распространен среди всех гыллы магтымов, а в более позднее время его соблюдали лишь наиболее известные религиозные лица. В связи с этим следует отметить, что обычай ношения ритуальных мешочков известен в Иране со времен Авесты и зороастризма[1].

Пир магтымы

Группа пир магтымов, более малочисленная, расселялась, судя по сообщениям информаторов, в окрестностях крепости Шехри Хайбар, развалины которой находятся на границе с песками в северной части современного Геок-Тепинского района.

Кроме упоминания Али, каких-либо четких представ-

[1] У современных иранских зардушти, продолжателей древней религии Зороастра, по любезному сообщению А. Шидосуфьяна, выходца из их среды, эта традиция сохраняется в виде *седрах* — специальных плавок из белой бязи (белое — цвет чистоты), которые начинают носить мальчики и девочки по достижении определенного возраста. По некоторым другим сообщениям, бязевые ритуальные мешочки до сих пор употребительны в Иране среди некоторых особо ревностных шиитов. У суннитов же, насколько мы знаем, они неизвестны. Термин халталы магтым с ироническим оттенком встречен и в отношении магтымов Челекена. (А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961, стр. 32). К сожалению, автор, не располагая, как он сам отмечает, данными о времени и обстоятельствах появления здесь магтымов, ограничивается лишь предположением, что это «означает их профессию, связанную, вероятно, в прошлом со сбором ими религиозного налога с населения».

лений о происхождении данной группы в широкой устной традиции пир магтымов обнаружить не удалось. Объяснялось это, очевидно, тем, что, как сообщили некоторые информаторы из числа гыллы магтымов и текинцев, названная группа имеет «неовлядское» происхождение и ведет свое начало от карадашлы. В пользу этого варианта говорят и данные, полученные нами у информаторов из пир магтымов.

Копия рукописной родословной группы, хранившаяся у нашего главного информатора пир магтыма из Геок-Тепинского района Мыратмухаммет-ага (род. в 1892 г.), известного среди верующих под именем Гуллин-ишана[1], свидетельствует о неопытности составителей и молодости группы. Судя по ней, от «предка» Хазрета Али до рубежа XIX—XX вв. прошло лишь 19 поколений (девятнадцатым назван Ага ишан, 1900 г. рождения, проживающий ныне в Тедженском районе).

Как и в других родословных-седжере, здесь также имеются две различные части. Нет нужды доказывать наивность и несостоятельность первой, вымышленной части (поколения 1—11) «предков»: Хазрет Али — имам Мухаммет Ханапия — шазада Абдылла — Джениз хан (то есть Чингиз хан) — Нуретдин хан — Абиль Паиз хан (бухарский хан Абуль-Фаиз, годы правления 1711—1747) — Абиль Хайр хан (под именем Абуль-Хайра известно два узбекских хана — XV и XVIII вв.) — Джандоган хан — Озан хан — Пейруз хан — Рахметулла патыша[2].

Иное дело представляет вторая часть (поколения 12—19). Двенадцатым в «цепочке» назван Гайыпгулы-баба[3], известный как Пир магтым, от которого получила название вся группа его потомков[4]. Причиной этого почетного религиозного прозвища, по словам Гуллин-ишана, явилось то, что Гайыпгулы «бир пириң голунда болан» (досл. ‘был в руках одного пира’). Данное выражение свидетельствует о том, что Гайыпгулы был суфием, одним из наиболее близких послушников-мюридов у некоего пира. С ним согласуются и сообщения некоторых информаторов из гыллы магтымов, что Пир магтым получил свой высокий религиозный титул не по наследству, а благодаря своим способностям и образованию, хотя и был бедным.

Время жизни Гайыпгулы, по среднему расчету поколений, можно определить примерно концом XVII—серединой XVIII в. Жил он в Ахале. С его именем, по сообщению некоторых информаторов, связано крупное магтымское святилище у селения Беурме[1] в средней части Ахала, где в названное время, то есть до текинского завоевания оазиса, расселялись главным образом карадашлинцы[2].

При сопоставлении пир магтымов с гыллы магтымами отмечаются и иные характерные детали. Так, у гыллы магтымов тамга была овлядской (с кругом как основным элементом) и имела вид символической «стрелы» (рис. 1, *41*), хотя у некоторых групп близкородственных семей к ней могли добавляться для различия второстепенные элементы. У пир магтымов же, живших и живущих близ Шехри Хайбара в селении Яйла (совр. колхоз «Большевик»), своей тамги фактически не было. Ими использовалась тамга основного местного текинского подразделения перрен (рис. 1, *51*) — *гоч буйныз* ‘бараньи рога’.

Среди пир магтымов отмечены случаи, когда некоторых из них окружающее население называло не магтым, а магсым[3], как бы ставя их на более низкий уровень — факт, совершенно не известный по отношению к гыллы магтымам.

Во внешности пир магтымов, в отличие от гыллы маг-

[1] Беседа состоялась в мае 1967 г.

[2] Транскрипция имен дана по седжере.

[3] С 13-го поколения «цепочка» раздваивается (два сына Гайыпгулы?). При устном сообщении названного информатора, его жены и некоторых других представителей этой группы, родословная была по трем ответвлениям доведена до наших дней, удлинившись еще на 2—3 поколения. Средний расчет поколений во всех трех вариантах дал примерно одинаковое время жизни реального родоначальника Гайыпгулы.

[4] Эта связь отразилась и в почетном добавлении к его личному имени слова *баба* — ‘дед, предок’.

[1] Группа магтымов, живущая в этом селении и соседних Ымарате и Бами, относится к числу гыллы магтымов.

[2] В родословной упоминается, что жена поэта-святого Шихапбас вели (второе поколение от Гайыпгулы) — карадашлинка.

[3] Например, так говорили о двух братьях-магтымах в селении Корсагыр (один из них еще жив), мотивируя тем, что они гул, то есть по женской линии происходят из Ирана. «Ишан-ага» при обращении им не говорили. Как видим, в данном случае термин магсым имеет иной смысл, по сравнению с ташаузскими и приамударьинскими туркменами.

тымов, в целом каких-либо существенных отличий от окружающего населения нет.

Наконец, особо характерны хозяйственно-экономические взаимоотношения этой группы с текинской родоплеменной верхушкой. Хотя в быту пир магтымы также удостаивались обращения «ишан-ага» и других признаков почета, их положение в целом фактически не отличалось от положения оставшегося дотекинского населения (карадашлинцев, алилинцев и др.), о чем свидетельствуют сообщения многих стариков-информаторов данной группы. По их словам, зажиточных пир магтымов не было совсем, что, однако, не следует понимать буквально[1]. Земельно-водных паев пир магтымы в районе Яйлы почти не имели. Поэтому значительная часть их была ремесленниками и разного рода работниками у своих соседей. Беднейшая часть пир магтымов в конце XIX — начале XX в. жила на территории самой крепости Шехри Хайбар, занимаясь мелочной торговлей, разведением кур, кроликов.

Все это способствовало переселению значительной части пир магтымов из первоначальных мест обитания в другие селения Ахала, а также Атек и Теджен.

Магтымы Прикаспия

Наконец, третья группа магтымов связана с прибрежными районами Каспия. Общее ее название не имеет такой четкости, как у двух предыдущих групп. Часто в сообщениях информаторов оно вообще отсутствует. Реже встречается название *тока магтымлар* (тока магтымы); как единичное—*гызыл магтым* ('красные магтымы')[2]. О ее происхождении также можно судить на основе анализа ро-

———————

[1] Об этом говорит строительство в конце XIX—начале XX в. нескольких мечетей. Так, Пиргулы ишаном в 1900 г. построена небольшая мечеть с кельями-худжрами на территории крепости Шехри Хайбар (остатки видны до сих пор). На старом участке Гыр была выстроена мечеть Баба ишана (по другому сообщению, Мосы ахуна из текинцев), а на западной окраине Корсагыра в 1912 г. — мечеть Керим ишана.

[2] В частности, в родословной гасанкулийской ветви магтымов, составленной сказительницей из Красноводска Х. Непесовой (1901 г. рожд.), находим имена Гок-баба и Гызых махтума как непосредственных предков родоначальника всех прибрежных магтымов — Токум магтыма. Один из прибрежных островов южнее Челекена также носил название Кызыл-Махтум, о происхождении которого, к сожалению, данных нет. — А. А. Марущенко. Существенные поправки (материалы к исторической географии Туркменистана).—«Туркменоведение», № 12, 1930, стр. 15.

дословной-седжере и устной традиции. Родословную и другие ценные сведения мы узнали от одного из основных наших информаторов по этой группе, выходца с Челекена, Р. Тэчмамедова (1902 г. рожд.)[1].

Судя по родословной, начало этой святой группы ведет в Хорезм (в традиционной передаче — Хива), где жил и умер Токум магтым—крупный религиозный деятель и сын (потомок) известного ишана. От него до нашего информатора прошло 8 поколений[2]: Токум[3] магтым — Оразмамет дивана — Хаджиназар I — Дервиш — Хаджиназар II — Маметназар — Хаджиназар III — Тэчмамет — Реджеп (сам инф.). При среднем расчете поколений время жизни родоначальника этой группы магтымов определяется примерно второй половиной XVII—первой половиной XVIII в.

Потомки Токум магтыма переселились из Хорезма в Прикаспие, где и положили начало нескольким локальным группам[4]. Так, его сыновья Хаджи Эсеналы и Оразмамет дивана стали родоначальниками магтымов Гасан-Кули (частично Челекена) и Кизыл-Су с большей частью челекенских. Оба они являются и известными гонамбаши больших кладбищ окружающего населения: первый — кладбища Хаджи магтым в 4 км северо-восточнее Гасан-Кули[5]; второй — кладбища в 15 км от Ка-

———————

[1] Беседа состоялась в 1967 г.

[2] По словам Р. Тэчмамедова, им были также отдельно записаны (утерянные ныне) от покойного Улуберды ишана, магтыма в приморском селении Кизыл-Су, еще 18 поколений якобы бывших до Токум магтыма. Однако сам информатор не счел их существенными для седжере, так как выписаны они были ишаном из известной в агиографической литературе книги «Бакырган». Это — один из примеров того, как овлядским духовенством создавались «для солидности» пышные первые части родословных.

[3] *Токум,* по объяснению информатора,— *тохум* 'породистый, благородный'. Остальные наши информаторы употребляли искаженную форму Тока.

[4] Некоторая часть их, однако, осталась в Хорезме: в районе Куня-Ургенча и Ильялы. Из их числа известны такие духовные лица как Басыбалды ишан, Бердынияз ишан, Аман ишан и др.

[5] По поводу места его захоронения мнения расходятся: одни считают, что он похоронен у Гасан-Кули, другие — у бывшего селения Тарта, севернее Красноводска, где известно святилище Хады (Хаджи)-ишан. Часть информаторов утверждает, что около Тарта не погребение, а лишь место, где святой «проходил». Известно также, что примерно в 1905 г. в этой местности на берег было выброшено тело утонувшего Хаджи-ишана, магтыма из Гасан-Кули, — тезки известного святого. Очевидно, последнее обстоятельство и внесло путаницу в память менее сведущих информаторов.

ра-Гель на Челекене[1]. А сыновья Оразмамета диваны Токум магтым (названный в честь деда) и Хаджиназар магтым стали гонамбаши двух других одноименных кладбищ в окрестностях Красноводска. Из них особую известность приобрело кладбище Тока (Токум) магтым в 14 км к северу от города, где в настоящее время хоронится большинство умерших как из Красноводска, так и из окрестных селений[2].

Потомки Токум магтыма «бежали из Хивы от нашествия Чингиз-хана». Возможно, это отредактированное нашим информатором Р. Тэчмамедовым выражение отражает народное предание о нашествии калмыков, под чьим именем у туркмен известны как собственно калмыки, так и монголы. Если это сообщение соответствует действительности, реальнее всего предположить события, связанные с довольно частым вмешательством в дела хивинского ханства калмыков, владевших в XVII—XVIII вв. соседним Мангышлаком и Усть-Уртом.

Трудно сказать что-либо определенное относительно численности этой группы. Можно лишь отметить, что была она довольно малочисленна. Так, в 60-х годах прошлого века М. Н. Галкин отводил во всей Западной Туркмении «кибиток со 100 шейхам (также малочисленной прибрежной группе.— *С. Д.*) и махтумам»[3]. Об этом же свидетельствуют и наши полевые материалы.

Из всех локальных групп магтымов Западной Туркмении остановимся на двух—джебельской и гасанкулийской. Первая из них выделяется своим составом, вторая — традицией.

[1] По преданию, он умер в Хорезме, но тело его было перевезено для погребения на Челекен. Примеры таких дальних захоронений в Средней Азии, в частности у туркмен, — явление известное, неоднократно зафиксированное источниками.

[2] Два наиболее старых надгробия имеют надписи: первое — Токум махсум ибн Оразмухаммед махсум (то есть сын Оразмухаммеда махсума), что соответствует данным родословной; второе — Хафиз макдум. Расчет по родословной позволяет сделать вывод, что появление названного гонамбаши вряд ли можно отнести ранее конца XVIII в. То, что на большинстве ранних магтымских могил, имеющих надписи, встречается форма махсум — свидетельство связи группы первоначально с Хорезмом. В дальнейшем эта форма полностью уступает место формам макдум, махтум, магтым.

[3] М. Н. Галкин. Этнографические и статистические материалы..., стр. 14.

Джебельская группа, если не считать миграций в послеоктябрьский период в города[1], является наиболее восточной. По сведениям собирателя материалов по истории своего края жителя Джебела Амандурды Бегджанова (1898 г. рожд.), насчитывает она в настоящее время около 20 семей. Три из них — пришельцы в 1918 и 1935 гг. из Кизыл-Су и Гасан-Кули. Основная же часть— потомки Алихана, мальчика-иранца, увезенного богатым магтымом-скотоводом Дурды Шахмалом из местечка Гул гырлан (севернее Сарыкамыша), где отрядом аламанщиков[2] была ограблена и большей частью перебита партия персидских рабов, освобожденных и отправленных из Хивы на родину согласно русско-хивинскому договору 1873 г.

Алихан, очевидно, был усыновлен богатым Шахмалом, который позднее женил его и выделил ему определенную часть своего скота. Алихан жил как скотовод, а затем — богатый торговец между Хивой и чарва (скотоводами), кочуя в окрестностях Джебела по колодцам Молла-Кара, Молла-Таган и др. Умер он в 1904 или 1905 г. Потомки его, к которым от Шахмала перешло имя магтым и почетное обращение со стороны части окружающего населения «магтым-ага»[3], осели в ауле Джебел, где живут и в настоящее время, сохранив во внешности, по нашим наблюдениям, характерные черты «иранского» типа.

История этой маленькой группы весьма показательна. С одной стороны, видим, как проходил процесс инкорпорирования в состав овляд разноплеменных группок и отдельных лиц, что больше характерно для других групп «святых потомков» (прежде всего, ходжей и ши-

[1] Помимо Красноводска и Челекена, расположенных в районе расселения прибрежных магтымов, можно отметить очень небольшую группу, обосновавшуюся в Небит-Даге.

[2] Возможно, действовавших по тайному приказу хивинского хана.

[3] Желание подчеркнуть свою святость сказалось в том, что на всех надгробиях джебельских магтымов, расположенных на кладбище Ших-Мустафа, включая надгробие старшего сына Алихана (1889—1963 гг.), занимавшихся скотоводством, мы обнаружили магтымскую тамгу (рис. 1, *40*) чаще всего в сочетании со словесным указанием на группу — «тайпасы магтым». В то же время на кладбище Тока магтым в прибрежной полосе, где население, в том числе и магтымы, в основном занималось рыболовством, ни одной магтымской тамги не встречено.

хов). С другой—это один из примеров, как в плане туркменской религиозно-бытовой действительности менялось соотношение шиит — суннит.

Из прибрежных магтымов гасанкулийские считались наиболее многочисленными и влиятельными. Это обусловливалось как историческими преданиями о первых насельниках этих мест — магтымах и подразделении ширван, так и довольно высоким уровнем религиозного образования, который им удавалось поддерживать в своей среде благодаря постоянным связям с Астрабадом и Хорезмом (Хивой). По уровню образования они разделялись окружающим населением на две неравные группы: просто магтымы и ишаны[1]. Однако главной причиной их авторитета, на наш взгляд, было устройство радений-зикра с «лечебной» целью[2].

Зикр (в местном произношении *зыкыр, зэкир*) — один из непременных элементов обрядности различных суфийских толков и направлений. Можно предположить, что в более отдаленном прошлом зикр бытовал у большинства групп туркменских овляд. Однако устная традиция и скупые строки рукописных седжере свидетельствуют о сохранении его лишь у отдельных групп.

Из трех магтымских групп зикр отмечен только у гасанкулийских магтымов. Поскольку устраивался он в основном в Западной Туркмении атинцами, расселявшимися с XV в. до 30-х годов XIX в. к северу и северо-западу от Балхан, зикр считался их спецификой и привилегией. Гасанкулийские магтымы (из числа ишанов) объясняли факт устройства зикра ими тем, что на это имеют право представители всех основных групп овляд, однако в следующем соответствии: ата, ходжи, магтымы, шихи. Поскольку в районе Гасан-Кули ата и ходжи никогда не жили[3], магтымы использовали свое положение.

———————

[1] С данным принципом дифференциации, очевидно, была связана и степень зажиточности. В быту это проявлялось в возможности обращения к магтыму-неишану просто по имени, а также случаях, хотя и сравнительно редких, женитьбы неовляд на магтымках из таких семей.

[2] П. Огородников. На пути в Персию..., стр. 170; Карашхан оглы Иомудский. Зыкыр (священные игры у туркмен).— «Туркменоведение», 1928, № 9, стр. 59.

[3] Две семьи ходжей появились лишь в послеоктябрьский период.

При всей надуманности этой теории, магтымское духовенство в Гасан-Кули верно оценило свои возможности в данном вопросе: отсутствие постоянно проживающих других групп овляд, в первую очередь ата[1], сравнительно слабая конкуренция со стороны шаманов-порханов в прибрежных районах[2].

Такие получившие известность в конце XIX — начале XX в. ишаны-магтымы, как Шереф ишан, Какыш ишан, Бэбек ишан, Бердыгулы ишан и некоторые другие, не ограничиваясь окрестностями Гасан-Кули, устраивали зикр и в ряде иных прибрежных населенных пунктов — Кара-Гель, Кизыл-Су, Красноводске, Авазе, Тарте, Киянлы и др. В окрестностях Красноводска зикр чаще всего проходил около магтымского святилища Хади-ишан. Особую активность в этом деле проявлял Какыш ишан — последний из знаменитых устроителей зикра. Он устраивал радения еще в 1929 г., то есть перед самой коллективизацией[3].

Что касается самой формы проведения магтымского зикра, то она, по сути, являлась так называемой громкой формой (джахрийе), сопровождаясь громким пением стихов-газал религиозного содержания (обычно суфийских поэтов), ритмичным притопыванием участников, стоящих кружком вокруг больного, и припевом-возгласом: хув-ху[4]. В центре круга ходил, подпрыгивая, ишан-

———————

[1] Это особенно видно было по более южному соседнему прибрежному району Нижнего Гюргена. Так, в Кюмюш-Депе среди населяющих его йомутов-джафарбайцев зикр устраивали живущие в нем атинцы. Поэтому свои вояжи гасанкулийские магтымы — устроители зикра — совершали лишь к северу.

[2] Для второй половины XIX — первой четверти XX в., по сведениям информаторов, в этом районе были известны имена лишь двух порханов и одной порханки, причем популярностью пользовался из них в основном лишь Алагёз порхан.

[3] С началом коллективизации и бегством наиболее реакционной части духовенства за границу лечебный зикр в прикаспийских районах исчез. Правда, по сообщениям некоторых информаторов, после войны, в 1946 г. в Гасан-Кули была предпринята попытка организовать зикр для лечения контузии у одного раненого, но она не увенчалась успехом. Что касается тенденций второго направления зикра — развлекательного, то в новых условиях они получили бурное развитие, трансформировавшись в распространившийся по всей западной половине Туркмении (от Красноводска до Ашхабада) молодежный танец-песню кюшт депмек.

[4] Суфийская формула-восклицание: «Йа, хува! Йа, хак!» ('О, Он!' то есть бог; О, истина!').

устроитель, который отчитывал больного, «изгоняя» из него злых духов, являвшихся, по представлению верующих, причиной болезни. Отчитывание в определенных случаях сопровождалось битьем больного плеткой. Зикр, на который женщины не допускались, длился, в зависимости от обстоятельств, от одного сеанса (дня) до недели.

Функции, которые приобрело у гасанкулийских магтымов дервишское радение-зикр, а также некоторые характерные элементы его проведения (битье плеткой, ритмическое подпрыгивание и т. д.), сближают его, с одной стороны, с действиями порханов, с другой — с «зикром пилы» у атинцев, в котором элементы шаманизма получили наиболее яркое выражение. Если принять во внимание происхождение данной группы магтымов как выходцев из Хорезма (Хивы), где шаманизм окружавших эту область тюркоязычных народов-кочевников оказал особое влияние на развитие суфизма, можно предположить и хивинско-хорезмское происхождение «лечебной» формы зикра у гасанкулийских магтымов, поддерживавших с Хивой все время тесные связи[1].

АТА

Батыр куройшың неслидир,
Осман Зуннурейң аслыдыр,
Бу сөзлер аның васпыдыр,
Эй, кутби-дин, Гөзлук ата!

Рахы шеригат рөвшени,
Кәхи тарыкат көшгүни,
Кәхи хакыкат месгени,
Эй, кутби-дин, Гөзлук ата!

'Потомок могущественных курейшитов,
Тот, чей родоначальник — сам Осман Зуннурейн.
Эти слова — воспевание тебя,
О, полюс веры, Гёзлюк ата!

О, озаряющий путь шариата,
О, дворец тариката,
О, обиталище хакиката,
Полюс веры, Гёзлюк ата!'

(Из старинного стихотворения)

[1] Предположение аналогичного характера в отношении порханских способов лечения одной из групп нохурских ходжей, происходящей также из Хивы, сделано В. Н. Басиловым. (В. Н. Басилов. К вопросу..., стр. 5).

Хасан ата или Гёзли ата

Приведенные два четверостишия из стихотворения «Газал Куройш»[1] характеризуют наиболее существенные моменты, связанные с личностью Гёзли ата, которого традиция атинцев считает своим предком-родоначальником.

С одной стороны, здесь отражена вымышленная версия атинского духовенства о связи своего родоначальника с Османом — третьим правоверным халифом[2]; с другой — реальное, хотя и традиционно гиперболизированное, изображение Гёзли ата как крупного суфия, пользовавшегося большим авторитетом[3]. На это обстоятельство указывает, во-первых, сравнение его со степенями суфийского совершенства (шариат, тарикат, хакикат, кутби-дин), во-вторых, сама табуация его настоящего имени: присвоение ему почетного прозвища Гёзли ата — 'отец (дед, предок)-прозорливец'[4]. Под этим прозвищем он обычно фигурирует в легендах и преданиях атинцев, хотя многие информаторы знают его настоящее имя — Хасан (в устных сообщениях нередко произносится Хесен) ата.

Легенды-предания о жизни и «чудесах» этого святого в кратком изложении сводятся к следующему.

Хасан ата прибыл в Среднюю Азию с Запада, из Турции, чтобы стать мюридом прославленного среди тюркских народностей пира Ходжа Ахмеда Ясави. По пути в Туркестан, где жил этот пир, Хасан ата и его

[1] Записано стихотворение в начале 60-х годов нашего столетия языковедом С. Аразкулиевым от 61-летнего Оразмамеда Гараджаева из селения II Акяп Сакар-Чагинского района Марыйской области. Авторство приписывается Ходжа Ахмеду Ясави, хотя анализ его безоговорочно это отвергает. Исходя из характеристики языка и содержания данного стихотворения, его можно отнести скорее к XV—XVII вв.

[2] В легендах, связанных с Османом, Зуннурейн—«владелец двух сияний» — его почетное прозвище.

[3] Махтумкули также упоминает Гёзли ата среди имен наиболее известных у туркмен святых (Магтымгулы. Сайланан эсерлер, 1 т. Ашгабат, 1959, 145 сах.).

[4] Считается, что это прозвище он получил за свой дар предвидения. Первоначально, очевидно, употреблялась более архаическая форма—*гөзлүк*, которую мы встречаем в цитированном стихотворении. Позднее эта форма перешла в *гөзли*; в середине XVIII в., во всяком случае, она уже отражается в письменных источниках. (Магтымгулы. Сайланан эсерлер, 1 т., 145 сах.; 2 т., 385 сах.).

спутники (Хеким ата и Гочкар ата[1]) остановились на некоторое время в Куня-Ургенче, в котором тогда проживал известный пир Ших Кебил[2].

Прибыв в Туркестан, Хасан ата вскоре стал одним из лучших и любимых учеников Ходжа Ахмеда. Снедаемый завистью, Ших Кебил задумал убить своего туркестанского конкурента — Ходжу Ахмеда Ясави и послал в него батыл окы — особую магическую стрелу. Однако Хасан ата, благодаря своей священной прозорливости, вовремя заметил приближающуюся опасность и предупредил своего наставника. С помощью Хеким ата и Гочкар ата опасность была устранена, а стрела, получив обратное направление, поразила пославшего ее. Хасан ата, продемонстрировавший перед всеми свой необычный дар, получил от Ходжа Ахмеда прозвище «гёзли».

Пройдя положенный курс суфия и получив от своего наставника благословение самому заниматься проповеднической деятельностью, Гёзли ата направился в указанный ему Ходжа Ахмедом район — Прибалханье. Однако деятельность его началась не с Прибалханья: по одному из сообщений — с Гюргена; по сводному тексту атинских преданий, записанных Амангельды Аннаевым[3],— с низовий Волги, где располагалась столица золотоордынских ханов — Сарай.

Прибыв в Сарай как обычный дервиш, снискавший еще по пути прозвище *гедай ата* 'нищий ата', Гёзли ата направляется ко дворцу — ставке Джаныбек хана. После обычных дервишских возгласов «хува хак» ('он богистина') странствующий святой прочел собравшимся одно из мунаджатов — стихотворений, проникнутых мистическими мотивами о бренности и обманчивости этого мира. Одна из девушек вынесла ему тарелку медных

———————

[1] По другому варианту, Хеким ата (Сулейман Бакыргани) сам был наставником-мюршидом Гёзли ата.

[2] Точнее, *Шейх Кебир* — досл. 'Великий шейх'. Кого именно имеет в виду здесь легенда, мы не знаем. Возможно, речь идет о Наджм-ет-дине Кубра.

[3] Текст этот, в котором встречается немало фантастических элементов и исторических неточностей, все же представляет для исследования несомненную ценность, так как включает в себя сообщения почти двух десятков наиболее знающих историю и обычаи атинцев стариков и представителей духовенства. Далее будет даваться ссылка на сводный текст.

денег и два хлебца. Засунув за пазуху хлебцы, Гёзли ата разбросал деньги и удалился.

Узнав о случившемся, Джаныбек приказал найти пришедшего дервиша — дивану и изгнать его из города. Однако, защищая своего святого коллегу, после полуночи к хану, отдыхавшему в своем гареме, явились *кырк-чилтенлер* 'сорок чильтенов'[1]. Направив свои посохи в ханский живот, они потребовали от него сменить гнев на милость. Перепуганный хан не только отменил свой приказ, но и выдал за Гёзли ата свою дочь Аксили[2], с которой последний отправился в Северо-Западную Туркмению, где их местожительством стал район между Васом (Юго-Западный Хорезм) и Балханами[3].

В сообщениях некоторых информаторов Джаныбек хан называется «казахским ханом», что отражает хронологическое смещение в народной памяти Западного Казахстана как части золотоордынских владений, с несколько более поздним временем, когда он перешел под власть своих феодальных правителей. Поэтому встреча Гёзли ата с Джаныбеком и некоторыми другими персонажами обычно изображается не на фоне крупного средневекового города, каким был золотоордынский Сарай, а где-то в степи, на кочевом стойбище.

Так, в одном случае Гёзли ата — галандар (странствующий дервиш) силой своей святости спасает некоего «казаха или киргиза» Бугра хана[4], сбившегося с дороги, от гибели в безводной пустыне. Уверовав в его чудодейственную силу, этот хан приглашает святого на пиршество и, после совета со своими людьми, решает отдать ему в жены свою дочь Аксиль. Последняя только было подумала про себя, зачем ей такой бродяга, как тут же была

———————

[1] О верованиях, связанных с этими сорока святыми, см.: М. С. Андреев. Чильтены в верованиях народов Средней Азии.— В сб.: В. В. Бартольду. Ташкент, 1927.

[2] По этимологии самих информаторов, вторая часть этого имени *сили* или *силь* — измененное *силу, слу,* что в казахском, киргизском, татарском и некоторых других тюркских языках соответствует туркменскому *гёзель* — 'красавица'.

[3] «Яшан ери Вас билен Балкандадыр»—из стихотворения-вставки, приписываемого Дурды шахиру (сводный текст).

[4] Здесь, очевидно, информатор спутал имена из разных легенд, так как Бугра хан обычно фигурирует в атинских легендах о Хеким ата.

за это наказана: лицо ее «перевернулось», то есть исказилось гримасой. Все заволновались, а Гёзли ата обратился к Аксиль с вопросом, что она сказала или подумала о нем. Когда та все ему рассказала, будущий муж приказал ей взять переметную суму и собрать подаяние из семи домов. Затем ударил ее по щекам, и лицо приняло прежнее выражение.

В другом случае, Гёзли ата, бродя по степи, набрел на стоянку из 10—12 белых юрт. Увидев здесь девушку (это была Аксиль), попросил напиться. Она зачерпнула ему из большого сосуда с айраном (кислым молоком), который тут же, в знак благодарности и как демонстрация святости путника, превратился в масло. Когда вернулся отец девушки, богатый казах Джаныбек хан, и узнал от нее о случившемся «чуде», быстро снарядил двух гонцов, которые разыскали святого и от имени хана предложили ему брак с Аксиль. Она, правда, заупрямилась, но отец настоял. А Гёзли ата, узнав об этом, решил: пусть и девушка в таком случае будет нищая, и послал ее собрать в качестве подаяния семь кусков хлеба.

Упоминается также, что Гёзли ата, как провидец, помог найти сына Джаныбек хана, который был застигнут неожиданным наводнением Амударьи и отсиживался с караваном на одном из ее островов. Приводятся и другие примеры о Гёзли ата, как чудотворце.

Изложенные легенды и предания дают немалый материал для характеристики личности родоначальника туркмен-атинцев.

Трудно утверждать, прибыл ли он в Туркестан именно из Турции, так как под этим названием можно понимать вообще всю Переднюю Азию. Но это не исключается: вспомним упоминавшегося уже Юсуфа Хамадани, крупнейшего суфия, давшего толчок развитию суфизма в Мерве, Хорезме, Бухаре, Туркестане, который происходил, как показывает само его имя, из Западного Ирана.

Однако более реальным является предположение, что Гёзли ата был хорезмийцем. В связи с этим представляет интерес устное дополнение к записанным преданиям самого А. Аннаева, что в Хорезме во время проживания там Гёзли ата и двух его спутников умерли их родители. В самой же записанной легенде о прибытии Гёзли ата со спутниками «из Турции» в Хорезм, носящей явные следы «творчества» атинского духовенства, о переезде родителей ничего не говорится. Не упоминается «Турция» и в сообщениях почти двух десятков наших информаторов из различных районов Туркмении. Поэтому можно сделать заключение, что если «Турция» и фигурировала вообще в биографии этого святого, то лишь как один из районов получения им суфийского образования.

Гёзли ата по натуре, очевидно, был человеком довольно экзальтированным, так как всем остальным суфийским течениям предпочел ясавизм, в котором, как отмечалось, нашли особенно яркое отражение различные элементы экзальтации, связанные, в частности, с шаманизмом. В первую очередь, это относится к проведению громкого зикра, сопровождавшегося ритуальными танцами, очень похожими на пляски шаманов во время своих камланий. Атинский зикр стал у туркмен коронным номером в религиозной характеристике этой группы и мощным средством идеологического воздействия на сердца и умы окружающего скотоводческого населения. Сам Гёзли ата хорошо усвоил технику проведения джехра или джехрийя — громкого зикра. В записанной легенде об этом говорится довольно четко: перед отправкой своего ученика на Балханы Ходжа Ахмед, «научив 360 газалам (в данном случае стихотворениям мистического содержания, исполнявшимся во время зикра.— *С. Д.*), изложил ему учение о хылват джехре»[1].

Говоря о Гёзли ата как мюриде-послушнике и последователе Ходжа Ахмеда, не следует это понимать буквально, а лишь в плане приверженности его учению последнего и прохождения необходимого курса суфийского обучения при святилище Ходжа Ахмеда в Туркестане под руководством его преемников, так как фактическая разница между смертью Ходжа Ахмеда (1166 г.) и приездом Гёзли ата в Туркестан (вторая четверть XIV в.) составляет более 150 лет. Это вытекает из несложного расчета времени правления золотоордынского Джаныбек

[1] Сводный текст. В оригинале: «...360 газал өвредип хылват жәхер тәлимин(и) берди». *Хыльвет* (хылват) — торжественное собрание духовного и светского руководства при святилище (см. В. А. Гордлевский. Ходжа Ахмед Ясави. Избр. соч., т. 3. М., 1962, стр. 365). В туркменской классической литературе термин *хылват* встречается в значении 'тайный' (А. Мередов, С. Ахаллы. Туркмен классыкы эдебиятының текстлери боюнча гысгача сөзлүк. Ашгабат, 1963, 257 сах.).

хана (1342—1357 гг.), к которому Гёзли ата мог явиться лишь уже зрелым человеком[1].

С историческими данными согласуются и сведения родословной, записанной дедом Амана Эмирова, одного из наших основных информаторов из селения Ата Серахского района. Судя по ней, информатор, родившийся в 1904 г., является 21 поколением от Гёзли ата, причем, для восьми предшествовавших ему поколений семейная традиция сохранила возрастные данные, по которым был сделан более точный расчет: А. Эмиров (1904) — Эмирсэхет (1868) — Моллакаров (1845) — Амансэхет (1789—1895) — Бэпитата (1765) — Гарабаба (1740)— Адынадовлет (1718) — Гарахейран (1693) — Бабыш (1670) — Гараярсейит — Шыхбехлил — Гарабаба — Отлытокум — Ярмэзит — Танрыберди — Абдыкерим — Абдырезак — Мимин — Утотды — Омар ата — Гёзли ата. Средний расчет поколений составляет около 30 лет. Если его продолжить, то время рождения Гёзли ата определяется примерно 1310 г., то есть соответствует приведенным данным.

Естественно возникает вопрос, почему Гёзли ата решил начать свою деятельность именно с золотоордынского Сарая? Для этого необходимо вспомнить религиозную жизнь этого ханства в первой половине и середине XIV в.

Бóльшая часть времени этого периода пришлась на годы правления Узбека (1312—1342 гг.), наиболее прославившегося среди золотоордынских ханов. В отличие от своих предшественников-язычников (кроме Берке хана), Узбек хан, исходя в основном из политических соображений, явился ревностным распространителем ислама среди подданных, главным образом городского населения и кочевой знати, и искоренителем инаковерующих. Однако в состав Золотой Орды входили две области, где ислам укрепился уже давно — Булгар и Хорезм. Эти области, «особенно Хорезм, сыграли крупнейшую роль в исламизации кочевой части Золотой Орды и в первую очередь ее господствующей верхушки»[2].

[1] По одному из сообщений, Гёзли ата в момент женитьбы на Аксиль было «лет пятьдесят или больше», то есть время рождения его относится к началу XIV или рубежу XIII—XIV вв.

[2] Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950, стр. 168.

Исламизаторскую деятельность Узбека продолжил его преемник Джаныбек хан. В сочинении Муин-ад-дина Натанзи «Аноним Искандера» подчеркивается его энергия в строительстве медресе и мечетей, в поощрении наук (главным образом богословских), в привлечении в свою столицу различных богословов[1]. Среди последних, естественно, немалый процент составляли проповедники суфизма. Некоторые из них, например, шейх Номад-аддин Хорезми (то есть из Хорезма.— *С. Д.*), еще при Узбек хане пользовались в Сарае большим авторитетом[2]. Самим наставником Узбека, обратившим его в ислам, по «Шаджарат ал-атрак», называется «туркестанский шейх Сейид-Ата (его собственное имя было Ахмед), ученик похороненного близ Ташкента Зенги-Ата»[3].

Поэтому неудивительно, что Гёзли ата, учитывая сложившуюся обстановку, по примеру многих своих предшественников (хорезмийцев и туркестанцев) решил попытать счастья у Джаныбека и с караваном отправился в Сарай. Трудно сказать, оправдались ли его надежды в отношении Сарая. Судя по официальному преданию-легенде, — да: Гёзли ата даже получил в жены дочь самого хана. Однако это событие вряд ли имело место, так как тогда совершенно неясно, почему Гёзли ата оставил шумную блестящую столицу — престольный город своего тестя—и отправился в западнотуркменские степи, да еще с молодой женой, которая считалась очень образованной женщиной, увлекавшейся больше всего книгами.

Скорее всего, надежды на быструю карьеру в городе почему-либо не оправдались, и Гёзли ата обращается к кочевой скотоводческой среде, которой ясавизм был ближе, чем ортодоксальным мусульманам-горожанам. Вполне вероятно, что первоначально, по пути в Забалханье, он некоторое время пребывал где-то между Аралом и Волгой, в среде кочевников-казахов[4], где и мог состо-

[1] Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда и ее падение, стр. 263.

[2] Там же, стр. 171—172.

[3] В. В. Бартольд. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Соч., т. 5. М., 1968, стр. 142. Само это событие названный источник относит к 720/1321 г.

[4] Термин *казах* употреблен информаторами, несомненно, лишь для отражения географического района, связанного с этим эпизодом жизни Гёзли ата, так как даже в XV—XVI вв. он еще не имел четкого этнического значения (История Казахской ССР, т. 1. Алма-

яться его брак с дочерью одного из местных баев-феодалов. Эпизод же женитьбы Гёзли ата на дочери могущественного хана, главы огромного государства, скорее всего был придуман позднее атинским духовенством, чтобы еще больше поднять авторитет своего святого предка.

Перебравшись к туркменам Северо-Западного Забалханья, у которых хорезмские суфии пользовались огромным авторитетом (вспомним хотя бы знаменитого Шейх Шерефа и его книгу «Муин аль-мурид», написанную в начале того же XIV в.), Гёзли ата, очевидно, нашел здесь именно ту благоприятную для своей деятельности среду, которую искал. Поэтому, как гласят предания, вся остальная часть жизни Гёзли ата прошла в этих местах — в основном там же, где находится его могила[1]. Здесь у Гёзли ата и Аксили (часто ее называют с добавлением прозвища *мама* —'матушка' досл. 'бабка с материнской стороны') родилось трое сыновей — Нур ата, Омар ата и Ыбрайым (Ывык) ата, которые и являются эпонимами трех главных атинских подразделений.

О термине «ата» и атинцах

Само название рассматриваемой группы — «ата», по объяснению атинского духовенства, связано якобы с присвоением Осману за редактирование текста Корана титула *ылым атасы* —'отца науки'. Позднее так

———————

Ата, 1957, стр. 139). Традиция этой связи подкреплялась и антропологическими отличиями значительной части атинцев, имевших черты южносибирского монголоидного типа, характерного для населения позднесредневекового Казахстана. Интересно, что на это обратил внимание еще Н. Муравьев: «Одежда их (атинцев.— *С. Д.*) и особливо лица различествуют от прочих туркменов, также и образ жизни их и нравы...» (Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 1, стр. 69). К сожалению, это наблюдение не конкретизировано. Позднее бо́льшая монголоидность атинцев, по сравнению с другими туркменскими группами, отмечена на примере Туркульского района антропологами Г. Л. Хить и Н. Рысназаровым, которые также объясняют это «известной долей казахского влияния» (Г. Л. Хить, Н. Рысназаров. Дерматоглифические исследования в Каракалпакии.— «Вопросы антропологии», вып. 30, 1968).

[1] Выбор этого места был не случаен. Святилище Гёзли ата расположено в 150 км к северо-востоку от Красноводска, в живописной котловине, укрытой почти со всех сторон от ветра высокими обрывами с выходами разноцветных мергелей, В северной части ее — остатки водохранилища и средневекового поселения скотоводов; в южной, на возвышении, — средневековое кладбище с могилами Гёзли ата и Аксили мама. Обе они представляют собой длинные выкладки из дикого камня, обведенные низкими оградками. Знаки, надписи, рисунки отсутствуют. Надгробия других могил представляют собой «пирамидки» и горизонтальные стелы, а также более поздние «ферты». Перед могилой Гёзли ата — фундамент-выкладка из белого камня (5×5 м) с остатками жертвенных животных. Возможно, в прошлом это было особое культовое сооружение.

стали называть и всех потомков Османа[1]. Объяснение это, естественно, не выдерживает никакой критики, так как этот чисто тюркский термин[2] вообще никак не мог попасть к арабам времен Османа.

Выяснение того, как он приобрел у туркмен оттенок религиозности, невольно обращает нас к личности Гёзли ата.

В районе города Туркестан времен Ходжа Ахмеда и позже расселялось **тюркское племя** ясы, главы родов которого назывались *ата* —'отцами'. Несомненно, что они имели тесную связь с Ходжа Ахмедом или его преемниками, так как позднее мы видим их потомков в роли азлеров, стоящих во главе двенадцати кишлаков округи Туркестана. Азлеры по очереди совершали зикр в хыльвете на могиле «отца» всего племени ясы, каковым считался Ходжа Ахмед. Таким образом, каждый ата приобрел характеристику «отца» — мистика[3].

Именно в таком тюркоязычном центре среднеазиатского суфизма, каким был Туркестан XII в., тюркский термин «ата» смог, очевидно, войти в местную суфийскую терминологию наряду с его менее понятными окружающим кочевникам-тюркам арабо-персидскими эквивалентами — шейх и пир[4]. Поэтому вполне возможно, что некоторые наиболее известные суфии, представители ордена ясавийя, могли получать к своему имени (официально или неофициально) почетное звание ата. В числе таких лиц мог быть и Гёзли ата.

———————

[2] Сводный текст.

[2] Л. З. Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. 1. Спб., 1869, стр. 8—9.

[3] В. А. Гордлевский. Ходжа Ахмед Ясеви. Избр. соч., т. III. М., 1962, стр. 363—364.

[4] Основное, первичное значение всех трех разноязычных терминов, из которого позднее выросло и их суфийское толкование, в целом совпадает —'человек преклонного возраста, старец, дед, предок'. Интересно отметить, что в тюркоязычном Сарае Узбек хан называл своего духовного наставника «ата» (В. В. Бартольд. Двенадцать лекций..., стр. 140).

Перенос же термина ата на целую группу, считающую себя его потомками, по нашему мнению, — явление гораздо более позднее, что могло произойти по двум причинам: с постепенной утратой данным термином на новом месте своего столь высокого суфийского значения, которое он имел в Туркестане во времена Ходжа Ахмеда и его первых преемников, и связанной с этим бытовой адаптацией употреблявшейся, очевидно, для обозначения потомков святого полной формой «гёзли ата». Когда именно начался и завершился этот процесс, сказать трудно. Во всяком случае, для второй половины XVIII в. мы встречаем еще упоминание «гёзли ата»[1], для первой же четверти XIX в.— уже просто «ата»[2].

Расселение атинцев в районе святилища своего родоначальника продолжалось, очевидно, до середины XVII в., когда, судя по преданиям, они подверглись нападению и избиению со стороны калмыков. Об этом косвенно свидетельствует и датировка подъемной керамики с кладбища Гёзли ата и средневекового поселения — XII—XVII вв.[3]

С увеличением группы, как за счет естественного прироста, так и инкорпорирования выходцев из иных групп или целых мелких подразделений, атинцы расселились по колодцам на довольно широкой территории: от северокрасноводских степей — почти до юго-западных границ Хорезма. Во всяком случае таковым было их расселение в начале XIX в.[4]

Район расселения атинцев послужил для С. П. Полякова основанием сделать вывод, что та часть раннесредневекового туркменского племени языров, которая продолжала в XIV—XV вв. заниматься кочевым скотоводством, стала называться атинцами. Причем автор пишет, что «не исключена возможность, что именно язырское происхождение атинцев и явилось причиной их «святости» в прошлом»[1]. Но выводы эти ничем не аргументируются, а столь шаткий тезис, как примерное совпадение ареала расселения двух разных групп, опровергается самим же автором, приводящим для Забалханья этого периода (XIV—XV вв.) целый список (9) племен, в котором атинцы фигурируют лишь на последнем месте[2]. Мы уж не говорим о том, что в XIV в. судить об ата как о более или менее значительной группе еще нельзя[3].

Являясь наиболее ранней из групп овляд у туркмен, атинцы были, естественно, и наиболее многочисленными. Это привело к членению их на целый ряд отделений и подразделений. К началу XX в. число их превышало полторы сотни[4].

Так, в таблице С. Аразкулиева, составленной на основе данных из Южной Каракалпакии, нуратинцы делились на два отделения, носивших имена сыновей Нур ата: магмурата и ахметата. Первое включало подразделения: отамлар, ходжаших, казылар, ишанлар, гарамамет, шаполат, ялталар; второе — елесен, дервишалы (чепилер, дашлар), гечилер (окчулар, агсаклар, танкарлар, чопанлар, ашгабылар, ганарлар, гызылджалар, пырсантлар), тынкылар, купбаш (парчалар, келлер), джыгырлар[5]. В наших материалах из Кизыл-Арвата и Дейнау магмурата и ахметата не называются. Однако помимо перечисленных в них находим еще восемь названий подразделений: чиглер, тасмалар, нама(р)тлар, гяр, харс, эркечли, торсук, зейрен. Елесен и гызылджалар, по нашим данным, звучат как ёлосен и гызыл.

---

[1] Магтымгулы. Сайланан эсерлер, 2 т., 385 сах.

[2] Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 1, стр. 69 и др.

[3] По определению археологов А. А. Марущенко и Б. И. Вайнберг.

[4] Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 1, стр. 69, 100, 159, 161 и др.; А. Оразов. Прибалханские туркмены..., стр. 6. С ними согласуются устные сообщения информаторов.

[1] С. П. Поляков. Средневековые погребения Северо-Западной Туркмении. (К проблеме этнической истории туркмен). Автореф. канд. дисс. М., 1966, стр. 14.

[2] Там же, стр. 13—14.

[3] Самое раннее упоминание о потомках Гёзли ата (в тексте очевидно, опечатка — Гези ата.— *С. Д.*) встречено в документах XVI в. из архива Куна (С. П. Поляков. Этническая история Северо-Западной Туркмении..., стр. 78).

[4] Построение систем отделений и подразделений ата, по данным информаторов из разных районов, в значительной степени противоречит друг другу, хотя в них и повторяются в основном те же названия.

[5] С. Аразкулыев. Гарагалпакыстан АССР-ниң Дөртгүл районындакы туркмен геплешиклери, 15 сах. (схема № 1). В скобках здесь и дальше указаны более мелкие подразделения, входящие в состав предшествующего, более крупного.

Омаратинцы в указанной таблице делятся на авламыш и утоды, которое, в свою очередь,— на мамет, мёмин, абдал (долдур), ыс(г)ак (юмры, ярты, булдук), сюлюм (халама: пюргелер, дюмюрли, шихлар, ысламлар), ахмет (ахмедек: байлар, мелешлер, гарайылгынлы). Мамет — на иса, муса, ыбрайым. Из них иса включал в себя три подразделения: херрек, гарадамак, кепдже (сопулар, ваггалар, беглер, галмыклар, гыллылар); муса — багаджа (долы, тугум, окуз, тана, дуе, торум, чебиш, ширим, непирли, ямпашик, сопылар, казылар); ыбрайым — шихмахмут, шихахмет. Шихмахмут, в свою очередь, разделяется на арып (данрык: келлер, темеклер, энеятгулы, сапатгулы, эсенкэши, хаджылар, сакгар, пакгылар, гарайинджик, кокечилер, кюлелер, шайлар, овганлар, гызыллар), марып (набедир: ногталы, мукум, коселер, аррыклар и нурак: ягшисопы, гызыллар, шихим, ханайгёз, гараших), шерип (кёрлер, тумаклар, гарагеришлер, джуррелер, черрелер). Шихахмет через менли подразделяется на три ветви: тайыр (кяргир: екечемче, ягшисэт, эннара, коселер, ванналар, яймалар), якуп (читир: акбалаклар, гарабалаклар, сарсанлар, тойберлер, келлер), хэзир (довлетгельды: ишанлар, полатлар, тагягмыр, гарамерген, гаргалар, келлер, чеклер и хошгельды: багым, гирран, ёлма, чепбелер, есалар).

По нашим материалам из Серахского и Дейнауского районов, среди омаратинских подразделений встречаются также ханлар, керлер, гядиклер, эгриаяклар, хейранлар, геррелер, балдырлар, гарааяклар, дарровлар, менлилер, мейбалылар, шэкирлер, шукурлер, гушлар, эшеклер, чури, парсы, марлы, элибош и некоторые др. Херрек звучит как херрик, а кепдже имеет эквивалент кетдже.

Наконец, род ыбрайым или ыбык (ывык) ата, по таблице Аразкулиева, имел «цепочку»: репбил — байрамгулы — байрыш (сэди, нуры).

Краткий анализ приведенных названий показывает, что, во-первых, среди атинцев весьма значительный процент составляли выходцы из других туркменских групп (гызыл и гызылджалар, гарайылгынлы, сакгар, абдал, гарайинджик, ёлма и др.) или иных народов (галмыклар, овганлар), это приводило к существенному росту численности атинцев; во-вторых, у ата, особенно среди нуратинцев, названия многих подразделений отражали их

первоначальную связь с религиозными и привилегированными социальными прослойками (ходжаших, шихлар, казылар, ишанлар, сопулар, хаджилар, шихим, шайлар, беглер, байлар); в-третьих, среди этой суннитской группы нашли прибежище некоторые представители иных религий или религиозных течений, в частности буддизма и шиизма (галмыклар, шайлар в смысле шайылар).

Известные нам легенды о происхождении названий некоторых из перечисленных групп связываются обычно с различными незначительными бытовыми событиями и не представляют особого интереса для исследователя. Исключение, пожалуй, составляет лишь Авламыш ата, считающийся святым пиром-покровителем охоты (авын пири), с которым связан ряд моментов охотничьей магии (ритуальное обращение, жертвоприношение и т. п.)[1].

В начале второй четверти XIX в. в расселении атинцев произошли коренные изменения: ухудшение пастбищных условий и натиск соседей-йомутов заставили их оставить степные просторы Забалханья; разделившись на две части, атинцы направились к Хорезму и Кюрен-Дагу.

Первая часть после долгих передвижений с места на место добилась разрешения у хивинского хана поселиться на правобережье Амударьи у Турткуля и Шабаза. Потомки этих атинцев, составляющих бóльшую часть всей группы, проживают ныне на территории Турткульского и Бирунийского (бывший Шабазский) районов Каракалпакии. Некоторая часть этих ата продвинулась вверх по Амударье, осев у Дарган-Ата и в окрестностях Дейнау. В конце XIX в. и позднее некоторые атинцы перебрались с Амударьи в Мервский оазис.

Другая, меньшая часть, рассеялась по подгорной равнине и в горах современного Казанджикского и запад-

---

[1] Традиционное святилище пира охотников, которого окружающее гокленское население называло чаще просто Авчы пир, нам показывали в одном из отдаленных ущелий, в 25 км южнее среднесумбарского селения Юван-Кала. В местных легендах он фигурирует как якобы пришедший из Турции. К сожалению, состояние этого небольшого позднесредневекового кладбища-святилища не позволило обнаружить каких-либо письменных или графических данных, так как почти вся поверхность надгробий находится под землей.

ной части Кизыл-Арватского районов, откуда позднее отдельные группки ее перебрались в Тедженский оазис. Небольшое число атинцев поселилось и на Гюргене[1].

На среднем течении Теджена в начале 90-х годов XIX в. оба миграционных потока, описав огромный круг по периферии Туркмении, столкнулись, образовав большое атинское селение — Ата (совр. Серахский район).

Расселение по отделениям отразилось следующим образом: омарата — повсеместно, нурата — в основном западнее Кизыл-Арвата и в Каракалпакии, ыбрайымата — в Каракалпакии и на Гюргене.

Уход из Забалханья повлиял коренным образом и на характер хозяйства атинцев. С оседанием на новых, в основном культурных землях на смену кочевому скотоводству постепенно пришло земледелие. С этим, в частности, связана и утрата в значительной степени овлядской тамги, которая имела у атинцев, судя по сообщениям и данным надгробий, вид полной «стрелы», то есть круга с подставкой (рис. 1, *41*)[2].

Численность атинцев Закаспийской области на рубеже XIX—XX вв. определялась Ф. И. Михайловым в 500 кибиток[3]. Однако им не учитывалась бóльшая часть этой группы, проживавшая на территории Хивинского ханства (с отделенным от него Амударьинским отделом), Бухарского эмирата (Дейнау) и Ирана (Гюрген).

Некоторые цифры дают возможность судить о примерной общей численности атинцев перед революцией. Так, в селении Ата в 1902 г. насчитывалось 211 хозяйств[4]. В районе Кизыл-Арвата, Казанджика и Кара-Кала, по оценке информаторов, в настоящее время проживает 250—270 семей потомков атинцев, а в Тедженском оазисе — не менее 150—200 семей. В Дейнауском районе (территория совр. колхозов им. Дмитрова и им. В. И. Ленина) в 1925 г. атинцев насчитывалось 238 человек (примерно 50 семей. — *С. Д.)*, в Фарабском (территория селения Кую-Кала) — 49 хозяйств[1]. Тогда же в пяти селениях Дарган-Атинского района (Шейхарык, Тюя-муюн, Седуар, Дарган-Ата, Кугуртли) отмечено 343 хозяйства атинцев, составлявших 1575 человек[2]. В Амударьинском отделе, судя по сведениям В. Лобачевского, ата в 1912 г. составляли бóльшую часть всего его туркменского населения, насчитывавшего 14 825 человек[3].

Примерный расчет, с учетом демографических коэффициентов и сведений о позднейших мелких миграциях показывает, что перед революцией общая численность атинцев составляла не менее 3000 семей[4]. Из них на территории современной Туркмении — 1000—1100, за ее пределами — не менее 2000 семей. В целом это соответствовало 13—15 тыс. человек.

Атинский зикр

Суеверное почтительное отношение к атинцам[5] как потомкам Гёзли ата и мнимым наследникам Османа, поддерживалось и усиливалось последними традицией устройства громного «зикра пилы» (*җәр, җәхер*).

Происхождение этого зикра легенды обычно связывают с именем пророка Закарии (Зэкерия пыгаммер). Считается, что, спасаясь от врагов, пророк залез в дуп-

---

[1] Д. И. Русинов. Туркмены и курды Северо-Восточной Персии. В кн.: В. Березкин. В Гюргенской долине. М.—Ташкент, 1931, стр. 63.

[2] Подобная тамга фигурирует в сообщениях о кизыларватских атинцах, а также встречена на одном из старинных надгробий близ могилы Гёзли ата. По одному сообщению из Куня-Ургенчского района, тамгой атинцев был чистый круг (правда, это сообщение нуждается в проверке). В связи с формой атинской тамги представляет интерес и круглая каменная выкладка на ряде старых атинских могил, не встречающаяся обычно у других групп. Однако последний вопрос требует специального исследования.

[3] Ф. И. Михайлов. Туземцы Закаспийской области..., стр. 38.

[4] Я. Таиров. Материалы..., стр. 18.

[1] Я. Р. Винников. Родоплеменной и этнический состав..., стр. 93.

[2] Г. Е. Марков. Очерк истории формирования северных туркмен. М., 1961, стр. 173. В другом архивном документе их общая численность определяется в 513 хозяйств (там же).

[3] В. Лобачевский. Военно-статистическое описание Туркестанского военного округа. Хивинский район. Ташкент, 1912, стр. 43, 55 и др. (цит. по Г. Е. Маркову. Очерк истории..., стр. 155—156).

[4] Если учесть прирост за столетие и относительность информации в целом, это не очень противоречит цифре, приведенной еще Н. Муравьевым — 1000 семей (Н. Муравьев. Путешествие..., ч. 1, стр. 69).

[5] Это отношение характеризовалось почетным обращением к атинцам со стороны неовляд (хотя и не повсеместно) — «ишан-ага». В связи с этим интересно отметить, что в Дейнауском районе тип захоронений пришедших туда групп ата, отличавшийся от бытовавших здесь типов, со стороны местного населения получил название *ишан гөр* (ишанская могила).

ло одного дерева, которое тут же срослось. Наружи остался лишь кончик шнурка от его рубашки, о чем приблизившимся врагам сообщила сорока-предательница. Враги принялись пилить дерево вместе с сидевшим в нем Закарией. Пока пророк был жив, он произносил восклицания и пел различные стихотворения, прославлявшие бога. Эти стихотворения и восклицания якобы и стали позднее использоваться во время зикра, устраиваемого в память о мученической смерти Закарии[1], а характерный припев — «хув-хуу...», произносимый основной массой участников зикра, имитирует будто бы звук пилы, которой распиливали пророка.

Приведенная легенда — несомненно, более поздняя версия атинского духовенства, пытавшегося одновременно доказать бо́льшую давность происхождения зикра у ата и как-то нивелировать его с распространенными в Средней Азии формами. Необходимость последнего особенно ярко проявлялась в период наступления мусульманской ортодоксии (конец XIX—начало XX в.), когда шаманистская окраска атинского зикра стала вызывать особенно много нареканий со стороны ортодоксального духовенства и их святых конкурентов — других овлядских групп.

Реа́льное же начало атинского зикра, как мы видели из легенд атинцев о своем родоначальнике, ведет ко временам пребывания Гёзли ата в Туркестане. Там он основательно изучил технику проведения джахрийе — громкого зикра, столь характерного для ордена ясавийя, и стихотворное наследие ряда выдающихся тюркоязычных среднеазиатских суфиев, в первую очередь Ходжи Ахмеда Ясави. Это отражается и в характере суфийских четверостиший, распеваемых во время атинского зикра, основную часть которых составляют хикметы Ходжи Ахмеда[2].

[1] По некоторым сообщениям, само слово *зикр* происходит якобы от имени Закарии. В действительности же здесь, кроме простого созвучия, никакой связи нет: *зикр* — арабское слово, означающее 'повторение' (в дальнейшем суфии пользовались приемом бесконечного повторения имен-эпитетов бога, доводя себя до экстаза); *Закария* или *Захария* — библейское имя древнееврейского происхождения.

[2] Использовались также стихи Гаиби, Несими, Шемс-эд-дина, Физули, Ходжа Хапыза (Хафиза, в переводе с персидского? — *С. Д.*), Сопы Аллаяра, Баха-уд-дина.

Зикр (*жәр*) устраивался по разным причинам. Чаще всего для лечения больных с нервно-психическими расстройствами, реже — как своего рода профилактический[1] и тренировочно-развлекательный[2].

Теоретически на зикр допускались все желающие мужского пола, начиная с двенадцатилетнего возраста. Однако принять участие в нем, даже в качестве рядового участника — зыкырчи, 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). Функцией таких зыкырчи было «хоровое» произношение припева «хув-хуу...»[3], сопровождаемое определенными ритмичными телодвижениями.

Для организаторов (*пата бериҗи*) и главных действующих лиц (*хапыз* или *газалчы* и *шых*) требования, естественно, были значительно выше.

Пата бериджи (дающий пата, то есть благословение на начало зикра) мог быть лишь имевший на это право ишан, «который много учился»[4].

Хапыз (газалчи) должен был обладать помимо неутомимости соответственными голосовыми данными и хорошим знанием суфийских поэтов. Чаще всего, в зикре участвовали несколько хапызов, сменявших друг друга.

Ших (сам он был атинцем) должен быть «создавать действо» (херекет этмели), исполняя ритуальные танцы, ритмика которых согласовывалась с действиями хапыза и его «хора». Кроме того, ших, вернее шихи, так как часто их участвовало в зикре двое или больше, бросались сразмаху на землю, прыгали через низкую кибитку-чатму, бодали дерево, били ладонью или ходили босиком по раскаленным углям, показывая этим или каким-либо иным эксцентричным способом свою «силу». Пациента,

[1] По объяснениям информаторов, «чтобы (в эту местность или селение) не проникали злые духи джин-арвах, болезни-сырковлык и прочие беды и напасти».

[2] Обычно во время какого-либо семейного торжества: например, рождение или женитьба сына-наследника крупного бая, иногда — суннет той, постройка нового дома и т. п.

[3] Этот таинственный «звук пилы» — слегка измененное обычное дервишское восклицание *хува хак* — он (бог) — истина.

[4] В функцию пата бериджи входила также проверка перед началом зикра присутствующих на «чистоту».

находящегося в кругу участников зикра, «лечил» (бил или прикасался плетью, сжимал голову и т. п.) также непосредственно ших. Однако делать это мог лишь тот из них, кто был уверен, что его духи-джины сильнее джина, сидевшего в теле пациента. Перед началом «лечения» они про себя призывали на помощь джина (или джинов), с которыми якобы всегда находились в связи.

Джехер делали обычно или в доме приглашавшего, или на окрестных святилищах. Так, в районе Кизыл-Арвата он устраивался на святых местах Галчи баба, Парау биби, Оразали ишан; в Южной Каракалпакии — в подземелье святилища Нарынджан баба; в Дейнауском и Дарган-Атинском районах — каждую среду по очереди на Ших Билял баба, Ходжа Кенепси баба, Дарган ата; в Серахсе — на Сарагт баба и т. д.

Таким образом, даже краткая характеристика атинского зикра показывает довольно четкое разделение его на две половины: суфийское (дервишское) радение, олицетворявшееся в фигуре или фигурах хапыза и его хора, и чисто шаманистское действо в лице шиха (шихов), лишь слегка адаптированное к новым условиям. Эта шаманистская половина атинского зикра была его наиболее существенной (особенно в лечебном зикре, где именно шейхи осуществляли непосредственный контакт с пациентом[1]), яркой частью, хотя внешне это пытались прикрыть мусульманской благообразностью фигуры пата бериджи, как представителя суфизма.

Конечно, довольно трудно сказать, где и когда именно в атинском зикре появилась его шихская половина. В зикре последователей ордена ясавийя мы этого элемента не находим[2]. Поэтому можно предположить, что это произошло в период жизни предков ата среди кочевников-скотоводов Западной Туркмении, в результате конкуренции с весьма сильными здесь пережитками шаманизма — порханчылык[3].

---

[1] Сама «лечебная» функция суфийских зикров была непосредственно заимствована из шаманской практики.

[2] В. А. Гордлевский. Ходжа Ахмед Ясеви...

[3] Усматривать здесь позднейшее влияние пережитков шаманизма у узбеков и каракалпаков (после переселения значительной части ата в Хивинское ханство) не приходится, так как немалая часть атинцев, у которой бытовал такой же зикр, осталась в Южной Туркмении, вне непосредственных контактов с Хивой.

Что же касается сохранения зикра у атинцев в послеоктябрьский период, мнения информаторов в основном совпадают: в Туркмении он исчез как постоянное явление в период между земельно-водной реформой и коллективизацией сельского хозяйства, то есть во второй половине 20-х годов. Отдельные попытки его устройства отмечены в послевоенный период. В Южной Каракалпакии он практиковался сравнительно до недавнего времени, а отдельные случаи, возможно, имеют место и в наши дни.

МЮДЖЕВЮР (МҮҖЕВҮР)

Пирдур дийрлер бабамызы.
Нама ичре растдур сөзи.
Ахсан баба дийрлер бизи,
Абулхандур орунымыз.

'Наш (мой) дед был пиром,
И то, что говорится,— истинно.
Нас же (меня) называют Ахсан баба,
Наше место (обитания) — Балханы'[1].

Из «Огуз-наме» Ахсан шейха (Дана ата).

Ахсан шейх или Дана ата

Этим автобиографическим четверостишием, взятым в качестве эпиграфа, заканчивает свое стихотворное изложение сказаний о потомках Огуз хана Ахсан шейх, известный в устной туркменской традиции под почетным прозвищем *Дана ата* — 'мудрый отец (дед, предок)'[2].

Дана ата называют своим предком-родоначальником мюджевюры — последняя группа туркменских овляд, хотя по дёртчарыярской версии в их легендах фигурирует Али.

---

[1] А. Н. Самойлович. Один из списков «Родословного древа туркменского».— В кн.: Доклады АН СССР. Л., 1927, № 2, стр. 40. Перевод сделан нами по приведенному у А. Самойловича тексту рукописи. Выражение *нама ичре* 'в книге' подразумевает содержание «Огуз-наме». В последнем слове приведенного четверостишия допущена неточность при переписке: вместо اروتمز написано (напечатано) ارانمذ . В таком варианте следовало бы читать *Абулхандыр уранымыз* 'Балханы — наш клич', что делало бы эту строку в данном контексте непонятной.

[2] Об этой связи говорит и сам автор стихотворения в тех нескольких прозаических строчках, которые ему предшествуют: «...Ахсан шейх йеъни Дана ата...» — 'Ахсан шейх или Дана ата...' (А. Н. Самойлович. Один из списков..., стр. 39). Настоящее имя этого святого-поэта устная традиция не сохранила.

Групповая принадлежность Дана ата информаторам-мюджевюрам точно не известна[1]. Эта неясность связана с тем, что представители других овлядских групп в Прибалханье стремились заполучить святилище Дана ата в свои руки. Некоторых же смущает сама форма — «Дана ата», где второе слово расценивается как указание на атинское происхождение. Не избежал этого распространенного заблуждения и А. Н. Самойлович[2].

В действительности же, большинство аналогичных конструкций, применяемых в отношении имен святых или святилищ, несет в себе более старое значение слова *ата* — 'отец, дед, предок' и связано с традицией почитания предков у туркмен. В отношении Дана ата это положение подтверждается мнением некоторых информаторов. Кроме того, у мюджевюров Мерва была распространена и другая, аналогичная по значению конструкция — Дана баба. Наконец, в легендах и преданиях атинцев нет никаких упоминаний о Дана ата или Дана баба.

Дана ата считался «потомком» хазрета Али. Когда часть мюджевюров переселилась в Мерв, для закрепления на новом месте в биографию шейха была внесена существенная «поправка». В «родовой цепочке» после Али и его сына Мухаммеда Ханапия перед Дана баба появляется имя некоего Ахмед пира (другие сообщения называют его Пэльван Ахмед или Ахмед Замчи), который якобы был правителем мервской области и внебрачным сыном Мухаммеда Ханапия от местной девушки.

Выбор имен Мухаммеда Ханапия и Пэльван Ахмеда не случаен: так называются два святилища из числа наиболее почитаемых в окрестностях старого Мерва.

Были также использованы и некоторые мотивы книжной версии раннесредневекового романа об Абу-Муслиме и создана легенда о борьбе имама Ислима с местным правителем Насыр Сеййатом, в которой участвовал и упомянутый Пэльван Ахмед. Ислим в этой борьбе погиб, а Дана баба спрятал его труп в стальной ящик и каждую

———————

[1] Высказываются предположения, что он — «или ата, или ходжа, или из иного племени».

[2] А. Н. Самойлович. Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе.— Записки восточного отделения РГО, т. 19, вып. 1. Спб., 1909 стр. 05, сн. 3.

ночь перепрятывал, охраняя от попыток Насыр Сеййата сжечь его. Через некоторое время страсти улеглись, Насыр Сеййат умер, а Дана баба в торжественной обстановке похоронил тело арабского полководца-завоевателя и остался ухаживать за его могилой. Поэтому якобы в дальнейшем как он, так и его потомки стали называться мюджевюрами.

Все эти путаные эклектические сообщения не имеют под собой никакой почвы. Мухаммед Ханапия, чьи «могилы» встречаются в различных районах Средней Азии, умер и похоронен в Аравии в конце VII — начале VIII в. и, следовательно, не имеет никакого отношения к мервскому святилищу, принадлежащему его тезке Мухаммеду-Сейиду ибн Зейду[1]. Имам Ислим же — искаженное имя Абу-Муслима, предводителя одного из крупнейших после арабского завоевания восстаний в Средней Азии, благодаря которому была свергнута династия Омейядов и власть перешла к шиитской династии Аббасидов. В ходе борьбы в 748 г. Абу-Муслим убил омейядского наместника Хорасана и Мавераннахра Наср ибн Сеййара (в устах информаторов — Насыр Сеййата) и завладел Хорасаном[2]. Таким образом, сообщения о попытках Насыра Сеййата якобы осквернить труп Имам Ислима и о связанных с этим «заботах» Дана баба не соответствуют реальной действительности.

С именем Дана ата связаны два крупных святилища в Западной Туркмении. Оба они находятся на территории Казанджикского района. Одно расположено среди северо-восточных отрогов Больших Балхан, в 9 км к югу от селения Аджи гуйы; другое, давшее свое название соседнему аулу, — у подножия Кюрен-Дага, в 35 км юго-западнее Казанджика.

Подавляющее большинство прибалханских и кюрендагских информаторов считает, что «истинная» могила Дана ата — на балханском святилище, а кюрендагское—

———————

[1] Г. А. Пугаченкова. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. — Труды ЮТАКЭ, т. 6. М., 1958, стр. 303—304.

[2] Ал-Якуби. Китаб ал-булдан.— МИТТ, т. 1. М.—Л., 1939, стр. 82.

лишь место его смерти[1] или даже место временного пребывания.

Эти предания совпадают с приведенным материалом и данными нашего обследования обоих святых мест в 1957, 1967 и 1970 гг. Обследование свидетельствует, что кюрендагское святилище, являющееся гонамбаши довольно большого йомутского кладбища, представляет обычную насыпь из дикого камня без каких-либо знаков и надписей и определяется как более позднее. Об этом говорит не только характер самих надгробий, но и точные даты, обнаруженные на надгробиях одного из четырех участков кладбища[2]: 1329/1911, 1324/1906, 1313/1895 гг.[3] Какие-либо указания на захоронение здесь овляд отсутствуют.

Балханское же святилище, представляющее, на наш взгляд, определенный интерес не только для исследователя религиозных верований туркмен и их этнической истории, но и для историка культовой архитектуры, имеет совсем иной облик, который свидетельствует о его значимости в прошлом в религиозной жизни прибалханских туркмен.

Оно представляет собой более чем наполовину разрушенное каменно-кирпичное культовое сооружение шести или семигранной формы с пятью большими нишами и входом в восточной части. С юга к нему примыкает двойная, тоже полуразрушенная пристройка из дикого камня, явно позднего происхождения, служившая, очевидно, жильем для смотрителя, а, может быть, для приема паломников и их ночных (во сне) «общений» со святым.

На алебастровой штукатурке внутри святилища видны контурные рисунки горного козла и кисти с пятью пальцами, имеющие, возможно, магическое значение (пережитки культа горного козла и шиитская пятерня?), а также несколько надписей. Наиболее старая, арабской графикой, датируется 1343/1924 г.[1] В святилище находится также старинный ритуальный шестиконечный светильник — чыра. Внутри, на груде развалин,— несколько пар полуистлевших рогов диких баранов и какое-то тряпьё.

Еще убедительнее, чем само святилище, о более отдаленном времени возникновения его говорят данные с окружающих надгробий[2]. Бóльшая их часть — тщательно обработанные «пирамидки», ферты, стелы-«пирамидки», которые, естественно, могли ставиться лишь на могилах лиц, принадлежавших к привилегированным религиозным и социальным группам[3]. На одном из таких надгробий отмечено имя Пигаммергулы с указанием «ших» и овлядской тамгой — кругом.

Наибольший интерес представляет стела из желтовато-белого камня, лежащая всего в нескольких метрах от святилища. Лицевая грань ее покрыта резной надписью, состоящей из пышной традиционной кораническ-ской эпитафии, имени покойного, его отца и деда, указания на их овлядское происхождение и даты[4]. На левой

---

[1] По этому поводу существуют два варианта: 1 — Дана ата жил в районе Балхан, но услышав, что на Гюргене много угодий, перешел со своими табунами и стадами туда. Однако там не прижился и решил вернуться назад. При возвращении, в районе совр. селения Даната заболел и умер. Перед смертью завещал похоронить его на Балханах; 2 — святой бежал с Балхан в Кюрен-Даг, спасаясь от калмыков, но был настигнут ими и убит в районе Даната, где находится *ган дөкулен ер* 'место пролития крови'. Тело его отвезено и похоронено на Балханах.

[2] Этот участок находится у подножия трех холмов, на которых расположена более старая часть кладбища. Лишь на этом участке встречается несколько фертообразных надгробий. Все остальные — вертикально поставленные дикие камни. На более ранней части кладбища даты отсутствуют, а надпись встречена лишь одна с племенным указателем йомутского подразделения ак и соответствующей тамгой.

[3] Остальные даты более поздние.

[1] К сожалению, текст ее не поддается чтению. Остальные туркменские и одна русская надписи (1939, 1962, 1965 и 1967 гг.) являются типичными «автографами» туристов.

[2] Следует отметить, что все кладбище Дана ата расположено на двух скалистых холмах, разделенных неширокой ложбиной со старинным колодцем и выложенным камнем источником, а также огромным сухим деревом, выросшим, по легенде, из хаса — посоха Дана ата. Восточный, более низкий холм, судя по имеющимся тамгам и надписям, является местом захоронения йомутов и дюеджи. Надгробия на нем представляют собой простые необработанные камни. Западный, более высокий, где находится святилище, — участок для привилегированных лиц. Здесь речь идет именно о нем.

[3] Часть из них украшена глубокой резьбой, представляющей собой различные виды орнамента, изображения боевых коней, сабель и т. д.

[4] Дата написана необычным способом: две последних цифры и само слово *сене* — 'дата' выбиты на боковой грани. Это можно объяснить лишь тем, что мастер-камнерез не рассчитал места для даты у имени покойного.

боковой грани находим также своего рода приписку из двух строк, а внизу этой грани, совершенно отдельно, знак И[1].

Эпитафия сообщает, что стела принадлежит некоему Ахмед шейху сыну Омар шейха сына Халиль шейха, умершему в последней трети или первой четверти XVII в. Такое разночтение возникает вследствие того, что мастером первые две цифры даты написаны справа налево, а следующие две цифры, попавшие на боковую грань, можно читать в любой последовательности. Кроме того, начертание третьей цифры дано нечетко, и она может означать как «семь», так и «восемь». Поэтому допустим четыре варианта датировки: 1017/1608, 1018/1609, 1071/1660, 1081/1670 гг.

Если допустить, что надгробие было изготовлено в год смерти шейха, то более приемлемым вариантом следует признать 1017/1608 г., так как вторая строка боковой приписки (первая не поддается чтению) гласит: «бижин йылында Гошахурлыда битилди» —'закончено (написано) в год обезьяны в Гошахырлы', а год обезьяны совпадает из приведенных дат лишь с 1608 г.[2]

Камень, из которого сделано надгробие, более благородной породы, отсутствующей в окрестностях Дана ата. Добыт, обработан и перевезен он из селения Гошахыр(лы), расположенного в северо-западной части Больших Балхан, в нескольких десятках километров от описываемого святилища. Это еще раз подчеркивает высокое положение этого суфийского шейха и его предков среди окружающего населения[3].

[1] Вполне допустимо, что он изображает тамгу одного из родов или племен, связанных в том или ином аспекте с покойным шейхом. Родовая тамга могла быть использована и мастером, изготовлявшим надгробие, как своего рода подпись на произведении своих рук. Это тем более вероятно, что в XVIII в. и раньше в Гошахыре жило йомутское подразделение бег рода бага, у которого встречается аналогичная тамга, именуемая гайтарма тойнук. Последние данные, полученные расспросным путем у старожилов Забалханья, сообщил археолог Института истории АН ТССР Х. Юсупов.

[2] Түркмен дилиниң сөзлүги. Ашгабат, 1962, 864 сах.; А. К. Писарчик. Таблицы годов двенадцатилетнего животного цикла с приведением соответствующих им годов современного летоисчисления.— Материалы ЮТАКЭ, вып. 1. Ашхабад, 1949, стр. 178.

[3] Возможно, именно от первого из упомянутых предков Ахмед шейха — Халиля ведет свое начало название одного из мюджевюрских подразделений — халиль.

Мы не знаем, в какой именно родственной связи находился Ахмед шейх с Ахсан шейхом, но сама эта связь не вызывает особого сомнения. Об этом говорит положение могилы в непосредственной близости от гонамбаши, где обычно хоронились лишь родственники и почетные соплеменники. О том же говорит и сама титулатура. Поэтому приведенные хронологические данные позволяют предположительно определить период жизни Ахсан шейха (Дана ата) скорее всего второй половиной XV — первой половиной XVI в.[1]

Популярность этого шейха среди народа зиждилась на четырех моментах.

Во-первых, на традиции почитания потомков крупных религиозных деятелей, в первую очередь суфийского духовенства. Об этом говорят слова Ахсан шейха, что дед его был известным пиром.

Во-вторых, на поддержании самим Ахсан шейхом своего авторитета суфия, о чем говорят предания-легенды. Так, в отчете о работе посольства в Хорезме в 1851 г. персидский посланник Риза-Кули-хан, упоминая о стоянке близ источника Адун-ата, то есть Дана ата[2], сообщает, что «Адун-ата был одним из тюркских шейхов и является мюридом Зенги-ата, а Зенги-ата — мюридом Хаким-ата; среди тюрков и туркмен они обладают высоким достоинством...»[3]. Если это сообщение не плод позднейших вымыслов, оно может отражать связь Дана ата с учением названых последователей Ходжа Ахмеда Ясави[4]— ясавизмом. Это представляется вполне вероятным,

[1] Эта датировка исходит из среднего расчета поколений, по которому Халиль шейх должен был жить скорее всего в первой половине XVI в. Дана ата, естественно, мог быть лишь его предшественником или старшим современником. Раскопки святилища, возможно, позволят установить непосредственное захоронение этого шейха и уточнить приведенную датировку.

[2] МИТТ, т. 2, стр. 285. Неточностей в передаче названий, воспринимавшихся на слух в туркменском произношении, в описании этого путешествия много. Автор отмечает, что «так как могила Адун-ата находится на этой стоянке, то источник получил известность по его имени». Однако в тексте речь идет о кюрендагском источнике Даната, значит слово «могила» нужно воспринимать как святилище, святое место.

[3] МИТТ, т. 2, стр. 285.

[4] В. А. Гордлевский. Ходжа Ахмед Ясави..., стр. 372. Естественно, что непосредственным мюридом упомянутых шейхов, живших в XII—XIII вв., Дана ата быть не мог.

если вспомнить, что деятельность Хаким ата в основном была связана с Хорезмом.

В-третьих, Ахсан шейх, как отмечено, выступал не только на религиозном, но и на литературно-историческом поприще в качестве популяризатора преданий об Огуз хане и его потомках. Вполне вероятно, что именно это послужило основанием для присвоения ему почетного прозвища *дана* — 'мудрый, мудрец'. Об этом в предисловии к стихотворению, представляющем собой обращение к читателю или слушателю, говорится довольно пышно: «... и еще знай, что Ахсан шейх или Дана ата, да будет милость аллаха над ним, исполнившись божественного вдохновения, поведал «Огуз наме» всему союнхановскому народу»[1].

В-четвертых, Ахсан шейх, занимаясь религиозной деятельностью и поэзией, не забывал и о земном существовании. Судя по упоминаниям о его стадах и табунах, с которыми он совершал дальнюю перекочевку (на что вряд ли бы отважился собственник небольшого количества скота), Ахсан шейх был одним из наиболее богатых представителей духовных феодалов в Прибалханье.

Формирование группы. Переселение в Хорезм и Мерв

Ряд сообщений информаторов ставит своего рода знак равенства между мюджевюрами и гызыл шихами[2]. Это является, очевидно, отголоском эволюции названия данной группы[3]. К сожалению, мы пока не располагаем сведениями о мюджевюрской седжере, которая

[1] А. Н. Самойлович. Один из списков..., стр. 39 (перевод наш.— *С. Д.*). Под именем «народ Союнхана» в послемонгольский период была известна бóльшая часть туркменских племен, обитавших в Западном Туркменистане.

[2] Весьма знаменательно в этом плане сообщение, что в прошлом большинство мюджевюров старшего и среднего возраста носило меле тельпек, фактически совпадающий по цвету с понятием гызыл тельпек. Правда, современные наблюдения этого не подтверждают (преобладает черный цвет), хотя здесь могли сказаться те же причины изменения цвета, которых мы касались в разделе о шихах.

[3] Арабский термин *муджавир* с первичным значением 'граничащий, соседний' от глагола *джавара:* 1) жить по соседству...; 2) заниматься делами благочестия (Арабско-русский словарь. Сост. проф. Х. К. Баранов..., стр. 182—183) со временем стал означать лиц, приезжавших и живших поблизости от святых мест (см. Ibn Khallikan's Bibliographical dictionary, vol. 1. New York — London, 1842, p. 382). У южных туркмен он получил значение «смотритель святилища», в то время как у хорезмских и лебабских в этом значении употребляется термин ших (шейх).

смогла бы конкретизировать устную традицию кровнородственной связи с Дана ата[1]. Но в любом случае, предков этой группы, обосновавшихся у святилища святого шейха, по всей вероятности, первоначально называли шихами (шейхами)[2].

Упоминание о связи мюджевюров именно с гызыл шихами соответствует хронологическим рамкам и указывает на контакты с Северо-Западной Туркменией, в частности с Хорезмом. Поэтому, очевидно, первое переселение мюджевюров с Балхан произошло в Хорезм (Тахту).

Оно вряд ли могло иметь место ранее середины XVII в., так как именно в это время можно говорить о мюджевюрах уже как о группе. Скорее же всего, оно произошло в первой трети XVIII в. По сообщению одного из байрамалийских информаторов, во время нападения иранского шаха на Хорезм (Ташауз) мюджевюры уже жили там вместе с теке. Под безымянным иранским шахом может подразумеваться либо Надир шах и его поход на Хорезм в 1740 г., либо его племянник Али-Кули-хан и его поход в 1744/45 г. Среди туркмен, сражавшихся с войсками Али-Кули-хана, упомянуты и текинцы[3]. С этим согласуется и сообщение тахтинского информатора о том, что «бóльшая часть мюджевюров ушла из Тахты в Мары лет 200 назад (т. е. в 60-х годах XVIII в. — *С. Д.*), так как хивинский хан, ввиду малочисленности племени, не давал им земли».

О причинах переселения мюджевюров с Балхан устная традиция умалчивает, да и само переселение как более раннее, известно лишь немногим тахтинским информаторам. Из наших марыйских информаторов этот начальный эпизод истории мюджевюров не был известен никому, так что местоположение святилища Дана ата ими обычно не локализировалось (лишь в одном слу-

[1] Имеются довольно достоверные сведения о наличии такого седжере в Байрам-Алийском районе.

[2] По сообщению некоторых байрамалийских информаторов, в прошлом, наряду с традиционным почетным обращением неовляд (теке, сарыков) к местным мюджевюрам ишан-ага, бытовала и форма ших-ага. К этому можно присовокупить слова источника о событиях 1833 г., который перечисляет среди предводителей туркменского войска из Мерва Баба-шейха, Мухаммед-шейха и Ярышейха из мюджевюров (МИТТ, 2, стр. 462).

[3] История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, стр. 429.

чае было высказано неуверенное предположение, что «где-то в районе Меана-Чача», то есть к юго-западу от Теджена).

Частичное сохранение сведений о балханском периоде жизни у тахтинских мюджевюров объясняется не только их более близким расположением от Балхан и святилища, но и тем, что к нему долгое время не прекращалось паломничество (носившее, правда, скорее периодический, чем постоянный характер) и даже предпринимались попытки вновь обосноваться близ него.

Последняя такая попытка была совершена в середине XIX в., когда группа тахтинских мюджевюров ездила на поклонение-зыярат к могиле своего святого родоначальника. Там они обнаружили проживавшую у святилища группу ходжей, которые заявили, что святилище принадлежит им, так как Дана ата — ходжа. После долгих споров и препирательств один из пришедших мюджевюров прибег к довольно «оригинальному» методу доказательства своих прав: помочился на могилу, чтобы во сне «выяснить» положение дел. Ночью ему якобы было видение: явился сам Дана ата и упрекнул потомков в забвении святыни и за подобное святотатство. «Появлением» святого мюджевюры пытались подкрепить свои доводы, однако вынуждены были вернуться ни с чем. С того времени паломничество к святилищу прекратилось[1].

Последнее обстоятельство проливает некоторый свет на одну из причин ухода мюджевюров с Балхан — святая конкуренция как внутри группы (с ростом ее численности), так и с представителями других святых групп за теплое местечко у известного святилища. Возможно, в этом сыграли свою роль также этнические процессы (смена одних туркменских племен другими) в Прибалханье и поход Надира против балханских туркмен в 1727/28 г.

Переселение произошло, по всей вероятности, не сразу, о чем говорит терминология: более старых переселенцев в Хорезм, родившихся на новом месте, называли ханазат; более поздних — экме.

Во второй половине XVIII в., как отмечено, значительная часть мюджевюров через Геок-Тепе и Теджен переселилась на Мургаб, где некоторое время жила отдельным селением среди сарыков возле Газыклы бента, а затем в Мерве[1]. Когда в 50-х годах прошлого века началась текинско-сарыкская война, закончившаяся вытеснением сарыков на юг — в Иолотань и Тахта-Базар, мюджевюры приняли сторону текинцев и остались на Мургабе в Мервском оазисе. Однако расселены они были новыми соседями-победителями крайне невыгодно: на северо-восточной и юго-западной окраинах, чтобы прикрывать основную текинскую территорию от первого удара в случае набегов хивинцев, бухарцев, иранцев или соседних туркменских племен[2]. Северо-восточную группу стали называть тогтамыш мюджевюр (по имени их непосредственных соседей текинцев-тогтамышцев) или отюкли мюджевюр (от названия канала Отюк яп, на котором они поселились). Юго-западная, в районе селения Мюджевюр баба Сары, получила название отамыш мюджевюр.

Система подразделений, на которые делились в XIX—начале XX в. мюджевюры, была довольно пестрой. Так, в Мервском оазисе они разделялись на гутом (живших в совр. Марыйском районе) и халиль (в Байрам-Алийском районе). В гутом, в свою очередь, входило четыре более мелких подразделения: мезит, сердар, гызылджа, эреш. В халиль — семь: джынлар, марха, ысаджи, келлер, ёнус, пирсейин, сердарлар[3]; в джинлар среди других мелких группок находим гызылдонлы (всего 4 семьи), в марха — ханралар, в пирсейин — татлар. Тахтинские мюджевюры насчитывали пять подразделений: абулхалык, чандыр, мезит, маметалы, овлюйелер.

Таким образом, подразделения тахтинских и мервских (марыйских и байрамалийских) мюджевюров значительно отличались друг от друга. По сообщениям, с

---

[1] Расспросы подтвердили, что о паломничестве на Балханы почти никто уже не помнит, а основным объектом для тахтинской группы мюджевюров стал местный святой Ысмамут ата.

[1] Во время восстания мервских сарыков в 1828 г. против Хивы упоминается мюджевюр Яры-шейх, тайно ездивший к хану по поручению части мервцев, не примкнувшей к восставшим (МИТТ, т. 2, стр. 448).

[2] Это отмечено и у Суботича (Материалы по земле-водопользованию в Закаспийской области. Асхабад, 1903, стр. 85).

[3] По некоторым сообщениям, халиль разделяется на две части— ыслам и юнус. К ыслам относят первые четыре из перечисленных групп, к юнус — три остальные.

тахтинцами в основном поддерживала связь лишь марыйская часть мюджевюров, что подтверждается наличием в этих группах общего названия одного из подразделений (мезит).

Сохранившиеся предания о происхождении некоторых из перечисленных подразделений показывают неоднородный этнический состав мюджевюров и процесс образования части их подразделений уже после прихода в Хорезм и даже переселения в Мервский оазис.

Так, например, группа, составившая подразделение овлюйелер, пришла из Узбекистана; чандыр — известна как этническое название двух групп в совр. Ташаузской области: агар чандыры и гоклен чандыры. По сообщениям, они, в противоположность другим мюджевюрским подразделениям, не соблюдали в прошлом строгой брачной эндогамии и по внешности отличаются от других своей «курдоидностью». О том же говорит и название татлар — таты.

Среди тахтинцев встречается также небольшая группка галмыклар — калмыцкого происхождения[1], что подтверждается нашими наблюдениями: внешность выходцев из этой группы резко выделяется своей монголоидностью центральноазиатского типа.

Марха — имеет смысл 'простые, доверчивые'; *жынлар* — 'хитрые, пронырливые, коварные'; *ысажы* — от имени паломника Исы (Ыса хаджи), возвращавшегося из Мекки через мервский оазис и женившегося на местной мюджевюрке; *пирсейин* — от *пири сөйүн* — досл. 'любящие пира', так как якобы очень любили сына своего пира.

Занятия и численность

Главным занятием мюджевюров на Балханах, не считая исполнения ими функций смотрителей святилища, принимавших «для святого» приношения паломников, хранивших и распространявших легенды о чудесах своего святого и т. п.[1], было скотоводство в сочетании с карликовым земледелием[2].

Потеря значительной части скота после вынужденного переселения на культурные земли Хорезма ухудшила их экономическое положение[3]. Отсутствие достаточной площади для занятия земледелием толкало наиболее бедную часть мюджевюров к добыванию средств иными путями: выжиганием древесного угля в песках, исполнением функций обмывальщиков трупов и т. п.

После переселения на Мургаб, куда, по сообщениям, в первую очередь переселилась зажиточная часть мюджевюров, основным занятием стало земледелие.

Немалое место занимало и военное дело, сочетавшееся обычно с аламанчылыком — походами за добычей. Этому способствовало месторасположение их на пути военных грабительских походов Хивы, Бухары и Ирана, а также межплеменных столкновений сарыков, салыров и теке[4].

Естественно, что в результате всех этих походов страдало в первую очередь мирное население, особенно бедные слои. Так, во время походов хивинского хана Мухаммед Эмина (в туркменском произношении Медемин) на

---

[1] По легенде, во время набега калмыков один юноша остался среди мюджевюров и со временем от него образовалась вся эта группка, рассеянная среди других и не составляющая отдельного подразделения.

[1] К сожалению, сведений об устройстве дервишского зикра у святилища Дана ата не сохранилось. Среди мервских же мюджевюров уже в новое время (конец XIX—начало XX в.) устройством зикра завоевал популярность и прозвище Багшы ишан Шамырат ишан из подразделения джинлар. Судя по сообщениям, он пел религиозные стихи в одиночку, за что его и прозвали *багшы* 'певец'.

[2] Следы небольших участков-меллеков, разгороженных цепочками камней, сохранились у Дана ата до настоящего времени.

[3] Почти полное отсутствие крупного скота привело к тому, что своей мюджевюрской (овлядской) тамги наши информаторы уже не знали.

[4] Военное дело выдвинуло имена нескольких предводителей из числа мюджевюров. Так, во время текинско-сарыкской войны получили известность двое мюджевюров — Аннанепес сердар и Гара сердар. Вполне возможно, что кто-то из них или их предшественников явился родоначальником подразделения *сердарлар* — 'сердары'. Родовой реликвией этой группы является хранящийся по наследству у Байрама Хуммедова из колхоза «Тэзе ёл» Байрам-Алийского района символ военной власти — бронзовое навершие знамени. По уверению владельца, это — туг (бунчук) самого Дана баба. Навершие имеет надпись, значительная часть которой скрыта грубыми заклепками в местах надломов. Видимая же часть с многократными повторениями имени Али свидетельствует скорее всего о принадлежности мастера или заказчика к шиитам. Местом изготовления навершия мог быть Иран или же Мерв, где шиизм вплоть до конца XVIII в. сохранял значительные позиции.

Мерв в 1847/48 г. в числе пленных им было уведено насильно в Хиву несколько мюджевюрских семей. Лишь присоединение мургабских туркмен к России положило конец ненужным кровопролитиям и грабежам. Отпала вынужденная необходимость мюджевюров оставаться в качестве форпостов Мервского оазиса. Поэтому в конце XIX — начале XX в. наблюдается их частичное переселение в глубь оазиса[1].

Об общей численности мюджевюров можно судить на основе официальных сведений дореволюционного периода по Мерву и нашим опросным материалам по Байрам-Алийскому и Тахтинскому районам.

Так, в 1902 г. в Мервском оазисе тогтамышских мюджевюров насчитывалось 315 кибиток (семей. — *С. Д.*), отамышских — 122. В последнюю цифру не входило отдельное мюджевюрское общество, жившее среди отамышского рода сычмаз, численность которого не указана, но по приведенным данным о размерах водопользования определяется не менее чем в 100 кибиток[2]. Наши полевые данные середины 60-х годов отмечали в Тахтинском районе примерно 110—130 семей выходцев из этой группы[3].

Таким образом, общая численность туркмен-мюджевюров перед революцией составляла не менее 600—650 семей или 3000—3500 человек. Поэтому лишь очень узкой локализацией расселения этой группы можно объяснить отсутствие сведений о ней у большинства информаторов из районов, более или менее отдаленных от местожительства мюджевюров.

«ЛОЖНЫЕ ОВЛЯДЫ»

Это собирательное название, введенное нами, отражает несколько ироническое отношение окружающего населения к отдельным лицам или даже группам, которые, считаясь формально овлядами, не утратили еще в

[1] Довольно значительная группа мюджевюров, потомки которой насчитывают ныне 70—80 семей, переселилась в 1907 г. с Отюк япа на территорию совр. колхоза «Тэзе ёл» Байрам-Алийского района, где стала арендовать земли Мургабского государева имения.

[2] Я. Таиров. Материалы..., стр. 148, 150, 201.

[3] Это число распределялось, по сообщениям, следующим образом: 48 семей на участке Гызыл гошун, 5—6 — на участке Гараик колхоза «Правда» и примерно 50 (по другим сведениям 70—80) — на землях бывшего колхоза им. М. Горького (ныне участок М. Горького колхоза им. Куйбышева).

памяти народной ясного представления о своем «простом», гарачинском происхождении. Сохранившиеся примеры этого довольно наглядно иллюстрируют один из аспектов процесса образования овлядских групп — инкорпорирование этими группами разнородных этнических, а иногда и иноязычных компонентов.

Если среди современного населения нет термина, соответствующего понятию «полуовляд» в отношении всех овлядских групп, то нечто подобное находим в плане отдельных групп, особенно у наиболее зажиточных и почитаемых — ходжей и шихов. У первых — это «ходжадырыки». Этимология данного термина связана со словами *ходжа* и *дурмак* — 'жить, обитать', что подтверждают и объяснения информаторов о происхождении таких псевдоходжей, как «живших возле ходжи», «бывших в руках (то есть в услужении) некоего ходжи». В качестве примера можно привести беседу с Берды ходжадырыком (1920 г. рожд.) из селения Кёрсагыр Геок-Тепинского района. В начале беседы информатор утверждал, что он и еще несколько таких же семей из этого селения — ходжи. Однако не знал ни своего ходжинского подразделения, ни какой-либо четкой легенды о происхождении. В конце беседы выяснилось, что в четвертом поколении прапрадед информатора, предок здешних ходжадырыков был текинцем, находившимся длительное время у одного известного местного ходжи.

Некоторые информаторы из Ташауза приводили также названия *хожаның хожасы* 'ходжа ходжи', которым в прошлом называли тех из числа военнопленных, кто был приближен к ходжам или отличился в услужении им. Упоминавшийся термин «ходжалык», которым местные джебельские ходжи называли своих святых соплеменников, переселившихся с Мангышлака, также несет скрытый отрицательный смысл. Есть и некоторые другие аналогичные термины (например, встреченное в районах Ташаузской области выражение «экме ходжа» и т. п.).

В отношении шихов встречается название *ялан шых* — 'ложные шихи', что отмечено и К. Атаевым[1]. Правда, он приводит в качестве примера «ложных» всю группу ши-

[1] К. Атаев. Некоторые материалы..., стр. 72.

хов сарыхаджи, являющуюся, по его словам, подразделением йомутов[1]. С прямым утверждением этого согласиться трудно, однако примеры подобного рода вполне возможны. Мы уже упоминали, например, о текинском происхождении группы исмамутатинских шихов.

Разделение на *чын* —'истинных' и *ялан* —'ложных' встречается и в отношении сейидов. По остальным трем группам овляд каких-либо четко выраженных терминов «неполноценности святости» не встречено.

[1] К. Атаев. Некоторые материалы..., стр. 72.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

О ДВОЙСТВЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ К «СВЯТОСТИ» ОВЛЯД И ИХ РОЛИ В ЖИЗНИ ТУРКМЕНСКОГО ОБЩЕСТВА

Өвлатлара хормат этсең ики дүнйәң абат болар.
Ишаны агармаса, гарача гаралык ёкмаз.

(Из туркменских пословиц[1]).

'Если будешь оказывать почет овлядам, на этом и на том свете тебя ждет благополучие'. 'Если ишан (здесь ишан в значении овляд) не побелеет (то есть не будет обладать атрибутами, делающими его «белой костью» — высоким религиозным образованием, способностью творить чудеса и т. п.), гарачи не почернеет (то есть не может считаться «черным», простолюдином)'. В этих туркменских пословицах, как в маленьком зеркале народной мудрости, отражено то двойственное отношение к «святости» реальных потомков средневековых суфиев и вымышленных потомков правоверных халифов, которое мы неоднократно отмечали, касаясь различных конкретных вопросов взаимоотношений овляд с неовлядами.

И действительно, с одной стороны, суеверные опасения мести могущественных предков овляд и умение духовенства последних поддержать авторитет своей «святой» генеалогии манипуляциями с родословными «от Адама», с различными «чудесами», поражающими воображение простых людей, зикром-радением и шаманскими способами изгнания бесов порождали суеверные квинтэссенции типа упоминавшихся: «не считай слабой даже собаку овляда», «не считай слабой даже собаку ходжи»[2] и т. д.

С другой стороны, трезвый народный ум и настроения

[1] Первую пословицу сообщил нам из своих записей фольклорист Н. Шукуров; вторая — из Рукописного фонда АН ТССР, инв. № 540, 109.

[2] В Лебабе, например, до революции бытовала пословица: «Тат-төреден, түркмен хожадан горкяр» 'Тат боится сановника, а туркмен — ходжу'.

антиклерикализма, которые постоянно в нем бродили, не могли не замечать и не абстрагировать в образной форме (пословицы, поговорки, шутки, идиомы и т. п.) те отрицательные черты и явления, которые наблюдались у овлядского духовенства.

Социальная окраска антиклерикализма в первую очередь затрагивала наиболее зажиточную группу овляд — ходжей: «Башына гойберсең хожаны, ятып ичер көжәни»—'Дай волю ходже, будет лежа есть кёдже'[1]; «Пирде өз ёлундан, хожа-да» —'У пира свой способ обирания, у ходжи — свой'; «Хожалара баран иш тапар» — 'Идущий к ходжам найдет лишь работу'[2]; «Говорят: «мулла», «ходжа», но лучше всех — человек»; «Из-за ишана лишился я ишака, через ходжу расстался с хорджуном, по воле тюре потерял торбу»[3]; «Экген-де ёк, тикген-де ёк, харманда хәзир хожа» — 'Сеяли, сажали, — ходжи не было, а на току он тут как тут'[4].

В районе Джебела и западнее шихов за глаза насмешливо называли «шых шымыр»; по этому поводу бытовала шутка: «Шыха шых диййәрлер, шымыр-да нәме?» — 'Если шиха называют шихом, то что же такое шымыр?'. А поведение шихов атинского зикра, похожее на поведение буйного сумасшедшего, послужило основанием для создания сравнения *шых ялы* —'как ших, подобно шиху', употребляемого в отношении к человеку, поступки или речь которого выражают состояние крайнего возбуждения.

Подобные мотивы, хотя зачастую в абстрагированной форме, находим и в туркменской литературе. Еще в XVIII в. Махтумкули, несмотря на сильное влияние суфизма, обличал пороки современного ему туркменского духовенства, в том числе и суфийского, то есть в значительной степени овлядского.

У него, в частности, находим: «В стране не осталось ни одного святого ишана»[5]. «Пиры и кази протягивают

[1] *Кёдже* — каша из джугары.

[2] Все три пословицы взяты из сб.: Накыллар ве аталар сөзи. Ашгабат, 1961, 51, 55, 56 сах.

[3] Обе пословицы из сб.: Туркменские пословицы и поговорки. Ашхабад, 1961, стр. 58, 59.

[4] Из сб.: Туркмен халк шахырана дөредижилиги. Ашгабат, 1956, 177 сах.

[5] Магтымгулы. Сайланан эсерлер, т. 1. Ашгабат, 1959, 338 сах. (Здесь и далее прозаический перевод с оригинала наш.— *С. Д.).*

руку, требуя денег. Сделай лучше харам (здесь: противоречащий религии поступок), но не отдавай им своих денег»[1]. «Лукавые сопы, восклицая «я — святой», начали с криками подпрыгивать чуть ли не до небес»[2]. «У кого есть сила, того и называют (ныне) пиром»[3]. «Потеряли святую силу пиры и ишаны...; иги, гулы, ходжи — начали смешиваться»[4]. Примеров подобного рода в стихах великого поэта много.

Примеры, разоблачающие деятельность овлядского духовенства, встречаем и в анекдотах знаменитого туркменского сатирика конца XVIII — первой половины XIX в. Кемине. Во многих из них, объединенных в цикл «Кемине и пир», сквозь призму различных бытовых событий и поступков высмеиваются алчность, высокомерие и глупость «пира» Кемине — Эралы ишана.

Один из анекдотов этого цикла «А от вас харману не поздоровится»[5] изображает важного Эралы, едущего на одно из его любимейших занятий — раздел наследства умершего бая. По пути, заметив черного жука, катящего перед собой навозный шарик, ишан решает отомстить едущему следом Кемине за многие его насмешки и говорит, намекая на неовлядское, «черное» происхождение последнего:

— Посмотри-ка на него, чем не какой-нибудь теке, пришедший с караваном за зерном и тащащий мешок.

В ответ Кемине легонько ударил жука хворостинкой и тот, бросив свою ношу, поднял кверху передние лапки.

— О, мой пир, он похож не на теке или какого-нибудь другого простолюдина, как вы говорите, а скорее всего на ваших овляд. Гляньте: он даже поднял свои лапки и начал чтение молитвы, давайте же у него возьмем благословение.

Эралы, разозлившись:

[1] Магтымгулы. Сайланан эсерл, т. 1. Ашгабат, 1959, стр. 271.

[2] Там же, стр. 341. Здесь, несомненно, речь идет о суфийском зикре (возможно, атинском) «громкой» формы. *Сопы* — в туркменском имеет два значения: 1) ученик-послушник какого-нибудь известного суфия; 2) суфий.

[3] Там же, стр. 108.

[4] Магтымгулы. Сайланан эсерлер, т. 2, стр. 90. В последней строке имеется в виду нарушение брачной эндогамии различных прослоек общества, в том числе и овляд.

[5] *Харман* — ток. В этой фразе звучит намек на вышеприведенную пословицу.

— Кемине сопы, очевидно, ваша речь никогда не избавится от колкостей.

— Сударь, даже если это так, особой беды нет. Но избавятся ли когда-нибудь от вас бедные харманы — вот в чем вопрос[1].

В юмореске «Кемине и ходжа» высмеивается алчность ходжи, который пришел к Кемине домой и предложил ему в честь такого почетного гостя, как он, зарезать единственного козленка, составляющего вместе с козой весь скот бедняка-хозяина. Чтобы избавиться от притязаний ходжи, Кемине заявляет: «Как же я могу зарезать своего молочного брата? Ведь один козий сосок сосёт он, а другой — я»[2].

Среди произведений туркменских советских писателей наиболее яркую, хотя и в нарочито гротескной форме, критику некоторых предрассудков, связанных с овлядским происхождением, встречаем у А. Говшудова, особенно в его романе «Мехри-Вепа»[3].

Роль овляд в жизни туркменского общества также была двойственной. С одной стороны, из их числа, как неоднократно отмечалось, выходило большинство туркменского духовенства и почти все туркменские ишаны — его наиболее уважаемая и наиболее консервативная, фанатичная часть. В эпоху господства религиозной формы сознания деятельность этого духовенства накладывала большой отпечаток на развитие туркменского общества, являясь одним из многих тормозов его стихийного прогресса.

Кроме того, бóльшая часть высшего духовенства служила проводниками захватнической политики соседних правителей, в первую очередь хивинских ханов, мешая тем самым объединению туркменских племен в единый народ и созданию туркменской государственности[4].

---

[1] Кемине. Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1959, стр. 101.

[2] Там же, стр. 121—122.

[3] А. Говшудов. Мэхри-Вепа. Ашгабат, 1966, стр. 218—219.

[4] Это проявлялось не только в период захватнических акций Хивы, Бухары, Ирана, но и во время подавления последними туркменских восстаний. Там, где не побеждало оружие, святые ишаны могли прибегнуть к угрозе отказаться от исполнения ими религиозной обрядности, в первую очередь погребальной (этот метод был применен во время подавления туркменских восстаний середины XIX в. в Хивинском ханстве.— МИТТ, т. 2, стр. 555—556 и др.). Такую же позорную роль сыграли ходжи на Атреке во время карательной экспе-

В то же время духовенство, особенно ишаны, проповедовали религиозную нетерпимость и национальное разобщение. Они благословляли, под предлогом борьбы с шиизмом, грабительские набеги — аламаны на сопредельные области Ирана, а иногда и возглавляли их. Ратовали за бессмысленное кровопролитие, под лозунгом газавата — священной войны с неверными, в период завоевания Ахала и геоктепинского сражения, несмотря на то, что многие туркменские предводители Ахала, не говоря о простом народе, были склонны заключить мирный договор с Россией, как это сделали другие области Туркмении[1].

После революции, на первом этапе укрепления и строительства Советской власти часть овлядского духовенства, как и духовенства в целом, открыто выступила в роли активных и влиятельных врагов Советов. Так, духовной опорой получившего печальную известность Джунаид хана был Хан ишан из яныарыкских ходжей. Одним из подручных Джунаида в 1921 г. был ишан-атинец Велимухаммед со своим братом Агаджан ишаном[2]. Известным главарем басмаческих шаек в тех же ташаузских районах был еще один «святой» потомок — Балташих[3].

Конечно, эти позиции овлядского духовенства не могут рассматриваться как позиции основной части овляд, тем более их менее зажиточных слоев. Как свидетельствуют сообщения информаторов, многим атинцам, мюджевюрам и даже некоторым ходжам пришлось бежать из Хорезма и Средней Амударьи, спасаясь от притеснений басмачей.

диции генерала Мадритова в 1916 г., первыми подняв белый флаг и предложив свои услуги карателям. Среди руководителей восстания гюргенских туркмен против шовинистической политики иранских властей в 1924—1926 гг. из четырех, предложивших сдаться на милость победителя или же открыто перешедших на сторону карателей, трое были ишаны и ходжи (В. Березкин. В Гюргенской долине, стр. 46, 49).

[1] В этом деле известна роль не только главного ишана ахальских текинцев Курбанмурад ишана, но и проповедников газавата Керимберды ишана, Али ишана и некоторых других (Сб.: Присоединение Туркмении к России. Ашхабад, 1960, стр. 243, 480 и др.).

[2] Г. Непесов. Победа советского строя в Северном Туркменистане (1917—1936 гг.). Ашхабад, 1950, стр. 200.

[3] «Конец Балта-шиха».— «Туркменская искра», 1969, 21 декабря.

С утверждением нового строя основной вред предрассудков, связанных с овлядством, сосредоточился в области идеологии: поддержании традиционных ложных представлений о «нетуркменском» происхождении овляд и их потомков; препятствовании вольного выбора в брачном вопросе; сохранении, а в отдельных случаях даже оживлении паломничества к святым местам, названным именами реальных или вымышленных предков овляд. Эти пережитки, связанные с ложными представлениями об овлядстве, являются основными и в наши дни[1].

С другой стороны, деятельность овляд в масштабе всего туркменского общества имела в определенной степени и положительное значение. Во-первых, овляды, составлявшие подавляющее большинство наследственных смотрителей святых мест, являлись хранителями многих традиций и легенд, связанных не только со святилищами, но и с историей окружающего населения. Во-вторых, дипломатические функции овляд были не только объективной необходимостью общества, но и нередко имели положительные последствия (временное прекращение военных действий, начало переговоров, заключение мира, посредничество в размене пленных и т. п.). В-третьих, участие овляд в развитии торговли, находившейся у туркмен в самой начальной стадии, способствовало оживлению и расширению их внутренних и внешних экономических связей. В-четвертых, образование в основном получали также овляды и при всем господстве неграмотности широких народных масс у туркмен, они все же давали определенное число людей с начальным или средним мусульманским образованием в объеме мектебов и местных медресе. Часть из них продолжала учебу в Хиве, Бухаре и в других мусульманских центрах.

Наконец, из их среды выходили не только фанатичные ишаны, но и люди для своего времени довольно образованные и не лишенные литературного таланта, произведения которых до сих пор находятся в поле зрения широкого читателя или ученых-исследователей: литературоведов, историков, философов, языковедов и др.[1]

Поэтому правильная оценка роли и места овлядских групп в истории Туркмении периода позднего средневековья и нового времени возможна лишь с учетом рассмотренной объективной двойственности их положения в туркменском обществе.

ВЫВОДЫ

В процессе выяснения подлинного происхождения «святых» групп у туркмен решается одновременно несколько задач историко-философского и атеистического плана.

Во-первых, вскрывается несостоятельность распространявшегося в течение ряда столетий овлядским духовенством вымысла о «святости» овляд как потомков первых преемников Мухаммеда, так называемых четырех правоверных халифов (дёртчарыяр), и связанные с этим различные предрассудки (в первую очередь, в семейно-брачных отношениях).

---

[1] В популярных статьях атеистического характера последних лет, затрагивающих деятельность овлядского духовенства и изобилующих, к сожалению, устоявшимися фельетонными штампами, рассматривается в основном деятельность его у святых мест и в качестве разного рода «врачевателей» («Шерменде шыхсумаклар».—«Токмак», 1962, № 12; «Харманда хәзир хожа».— «Совет Туркменистаны», 1964, 5 октября; «Эркине гойсаң хожаны...».— «Совет Туркменистаны», 1965, 16 февраля и др.). И лишь в одном случае, в связи с общей постановкой вопроса о различных бытовых пережитках, связанных с семьей и семейными отношениями, упомянуто особо прочное сохранение брачной эндогамии у овляд (Ш. Аннагылыжов. Зыянлы дәп-дессурлар герек дәл.— «Совет Туркменистаны», 1964, 27 июня).

[1] Для примера можно назвать имена атинца Дурды шахыра, современника Махтумкули, вступавшего с ним в поэтическо-философские состязания; мангышлакского ходжинца Хатам шахыра (1740—1824 гг.), известного также в Хорезме и Астрахани; магтыма Абду-с-Сатар казы, автора упоминавшейся поэмы «Книга рассказов о битвах текинцев» — ценного литературно-исторического источника о завоевании текинцами Ахала, изданного в русском переводе еще в 1914 г.; поэта-атинца второй половины XIX в. Мискин-Клыча; менее известных поэтов: Оразгулы шахыра (1869—1954 гг.), ходжинца из Бахардена; Нурнияз шахыра (умер в 1917 г.), из келеджарских магтымов; поэтов-атинцев: кизыларватцев Аман шахыра (1866—1934 гг.) и Теке шахыра (1874—1931 гг.) и выходцев из других мест: Довлетяра, Мырадалы и Мэхрими. В произведениях некоторых из них критикуется суфийское духовенство: сопы (у Мискин-Клыча, Нурнияз шахыра) и даже ишаны-пиры (у Мэхреми, брошенного за свою смелость Медемин ханом в зиндан. — Н. Дурдыев. «Мэхреми».— «Яш коммунист», 1961, 25 октября).

Во-вторых, отвергается версия об арабском происхождении овлядских групп у туркмен и выясняется связь их происхождения со среднеазиатскими и соседними тюрко-, ирано- и монголоязычными народами.

Это как бы в миниатюре отражает сложность этнической истории туркмен в целом и подчеркивает в ретроспективном плане, что рассматриваемые овлядские группы, формирование которых протекало в XIV—XIX (в основном XVI—XVIII) вв. — неразрывная часть туркменского народа.

В-третьих, исследуется один из аспектов специфики суфизма в Туркмении — характеристика реальных родоначальников овлядских групп как крупных суфиев, пропагандистов суфизма в туркменской среде[1].

В-четвертых, рассматривается связь суфизма у туркмен с сильными традициями культа предков и пережитками некоторых популярных в народе доисламских верований, в частности шаманизма.

В-пятых, уточняется или ставится для дальнейших специальных исследований ряд частных вопросов, связанных с эпиграфикой, архитектурой культовых сооружений, топонимикой, этнопсихологией, этнолингвистикой, тюркоязычной суфийской терминологией и другими областями знаний.

В дальнейшем, в ходе научной разработки отдельных проблем историко-философского, этнографического, литературоведческого, лингвистического и иного характера возможны некоторые уточнения в плане хронологии отдельных названий и т. п. Основной же нашей целью было дать общую и систематизированную разработку данного вопроса в целом.

НЕТИЖЕЛЕР

С. М. Демидовың «Түркмен өвлатлары» атлы монографиясында 1958—1970 йылларың довамында йыгналан дүрли материалларың эсасында түркменлерде өвлат диен топарларың хакыкы гелип чыкышының аныкланылмагы билен бирликде, энчеме тарыхы-философик ве атеистик хәсиетли меселелер чөзүлйәр.

Биринҗиден, Мухаммет пыгамбери илкинҗи довам этдириҗилер хасапланян «хакыкы» дөрт халыпаларың, ягны дөрт чарыярларың несли («өвлат» сөзи арапча «несиллер») болярмыш диен өвлат руханыларың тарапындан яйрадылан өвлатларың «кераматлылыгы» барасындакы тосламалары хем-де бу ягдай билен багланышыклы гечмишиң галындылары (биринҗи нобатда, никамашгала гатнашыкларында) паш эдилйәр.

Икинҗиден, түркменлерде өвлат топарларының араплардан гелип чыкыпдыр диен гарайыш умуман рет эдилйәр. Оларың гелип чыкышының орта азиядакы ве гоңшы түрки, эйран ве монгол диллеринде геплейән халклар билен багланышыгы аныкланыляр. Бу ягдай түркменлериң этник тарыхының чылшырымлыдыгыны ве өвлат топарларың XIV—XIX (эсасан, XVI—XVIII) асырларда формирленип гутаран түркмен халкының айрылмаз бөлегидигини гөркезйәр.

Үчүнҗиден, өвлатларың адаты дәл, артыкмачлык ягдайларының хакыкы себәплерини аныкламак билен бирликде, Түркменистанда суфизмиң аспектлериниң бири, ягны өвлат топарларының чын уруг ёлбашчыларының түркменлер арасында улы тәсирден пейдаланан белли суфийлер хөкмүндәки характеристикасы ылмы эсасда барланыляр[1].

Дөрдүнҗиден, түркменлерде суфизмиң ата-бабалар культуның берк сакланылян дәплери хем-де халкың ичинде ысламдан өң сакланан кәбир ынанмалары, хусусан шаманчылык (порханчылык) галындылары билен багланышыгы дерңелйәр.

Бәшинҗиден, эпиграфика, культ хәсиетли болан ымаратларың архитектурасы, топонимика, этнопсихология, этнолингвистика, суфизмиң түрки терминологиясы ве ылмың башга шахаларына дегишли энчеме айры-айры меселелер аныкланыляр я-да гелҗекки йөрите ылмы барлаглар үчин гозгаляр.

Элбетде, бу иш, бейлеки ишлер ялы, гозгалан меселеде соңкы нокат дәлдир. Гелҗекде тарыхы-философик,

[1] Разработке неисследованного до сих пор вопроса о различных сторонах суфизма в Туркмении будет посвящена следующая наша работа — «Суфизм и ишанизм в Туркмении».

[1] Түркменистанда суфизмиң дүрли тараплары барадакы шу вагта ченли дерңелмедик меселәниң ылмы барлагына авторың «Түркменистанда суфизм ве ишанчылык» диен иши багышланҗакдыр.

этнографик, эдебияты өвреныш, дил билими ве башга угурлар боюнча, айры-айры меселелериң ылмы тайдан ишленилмегинде, хронология, кәбир атларың ве ш. м. затларың такыкланмаклары мүмкиндир. Бу иш, мүмкин болдугыча, гозгалан меселәниң умумы хем систематик барлагыдыр.

SÚMMARY

S. M. Demidov's monograph «Turkmen ovlads» is dedicated to the uninvestigated problem of origin of so-called sacred groups in Islam. This sort monographic paper is published in our country for the first time. The paper is written on the basis of rich data the author obtained during 1958—1970 from almost all the regions of Turkmenistan. The data also included the material about the Turkmen of Mangyshlak, Karakalpakiya and some other regions outside the Republic. The references of the paper included more than two hundred publications in the European and Oriental languages. The valuable material of the manuscript Funds of the Academy of Sciences of TSSR was used as well.

The monograph deals with the groundlessness of the ovlad version (the Arab «ovlad» is translated as «descendants») about their «sacred» origin from the so-called dyortchariyars, the first four successors of Mukhammed the prophet — halifs Abu-Bebr, Omar, Osman, Ali. The author's version is conclusively proved that the Arabs did not take part in the process of the development of six Turkmen ovlad groups (Khodzha, Shikh, Sejid, Magtym, Ata, Myudzhevyur) occurring during XIV—XIX (during XVI—XVIII of major groups). The relation has been discovered between the above-mentioned six groups and the Middle Asian and neighbouring Turk-, Iran- and Mongol language peoples. Retrospective consideration points out that the ovlad groups are the inseparable part of the Turkmen people.

Consideration is being given to actual reasons of the privileged position of the ovlads in the society in the past for they were descendants of the real ancestors of the ovlad groups — great sufis enjoying the distinguished position among the Turkmen.

In the process of investigating the main problem of the paper consideration is also being given to the settled traditions of the ancestors' cult among the Turkmen and to the survivals of some pre-Islam religions beliefs, shamanism in particular, which were popular in the past.

More specific information is given on some problems put in the paper and other problems are destined for further special investigations, particularly — epigraphy, cult architectural buildings, toponymy, ethnolinguistics, the Turk language sufi terminology etc.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИНФОРМАТОРОВ[1]

Атадурдыев Амандурды; 1905; Кара-Кала; 1958, 1962, 1964; унив.
Бегджанов Амандурды; 1898; Джебел; 1966, 1967; унив.
Мурадов Чары; 1913; Кировск; 1960; унив.
Оразмухаммет-молла; 1896; к/з «Пагтачылык» (Ленинский р-н); 1961; унив.

Амангылыч-ага; 1903; с. Кяриз (севернее Джебела); 1967; х.
Аннадурдыев Аннагулы; 1911; Гудри-Олум (Кизыл-Атрекский р-н); 1958; 1965; х.
Аннадурдыев Аннадурды; 1916; Гёзли-Ата (Забалханье); 1966; х.
Аннаев Мамет; 1912; Ашхабад (инф. выходец из Гасан-Кули); 1971; х.
Артыквели-ага, 1896, *Салых-ага,* 1900 (совместная информация); Аджи-кую (Казанджикский р-н); 1967; х.
Артыков Реджеп; 1894; Иолотань; 1962; х.
Атагельдыев Курбангельды 1892; Чукур-юрт (Верхний Сумбар); 1964; х.
Бакыев Бакы; 1918; Гудри-Олум; 1965; х.
Берды (Берды дырык); 1917; Кёрсагыр (Геок-Тепинский р-н); 1964; х.
Бяшимов Айлы; 1878; Дайна (Верхний Сумбар); 1964; х.
Гаммаров Ходжамырат; 1882; Ходжа-Кала (Кизыл-Арватский р-н); 1964; х.
Гаррыев Анналы; 1902; к/з им. Тельмана (Геок-Тепинский р-н); 1965; х.
Гурниязов Сейит; 1914; Киянлы (Красноводский р-н); 1966; х.

[1] В списке, по возможности, указаны следующие данные об информаторах: фамилия, имя (иногда только имя или прозвище, которое окружающему населению более известно, чем официальная фамилия), возраст, место проведения информации (обычно совпадающее с местом жительства информатора), год получения информации. Соответствующей буквой или буквосочетанием отмечено, к какой из овлядских групп относится в основном материал данной информации: х — ходжа, ш — ших, с — сейид, маг — магтым, а — ата, мюд — мюджевюр. Если информация была своего рода универсальной, относясь к нескольким или ко всем овлядским группам, поставлено обозначение — унив.

Гутлыев Юсуп; 1910; к/з «8 Марта» (Куня-Ургенчский р-н); 1966; х.
Дурдыева Ораз; Ак-Яйла (Кизыл-Атрекский р-н); 1965; х.
Клычмергенов Бекмырат; 1905; Ашхабад (сам инф. выходец из Нохура); 1967; х.
Мириев Гочджи; 1917; Мурча (Бахарденский р-н); 1967; х.
Молламюлькиев Ишангулы; 1910; к/з им. XXII Партсъезда (Байрам-Алийский р-н); 1964; х.
Маметджан (фамилия не записана); 1927; Даната (Казанджикский р-н); 1967; х.
Нанеков Мырат; 1897; Ходжа-Кала (Кизыл-Арватский р-н); 1964; х.
Нанеков Ата; 1899; Кизыл-Арват; 1964; х.
Овезов Ходжалы; 1900; Кяриз; 1967; х.
Ори ходжа; 1897; Кяриз; 1967; х.
Пирлиев Шемсетдин; 1905; Мурча; 1967; х.
Сулейманкулиев Имангулы; 1893; Ходжа-Кала (на Сумбаре); 1964; х.
Сейитмамет-ага; 1893; Нэре (Каракалинский р-н); 1964; х.
Тайымов Ишан; 1900; Джебел; 1967; х.
Татаров Гылыч; 1892; Гудри-Олум; 1965; х.
Тойли-ага; 1890; Дурун (Бахарденский р-н); 1964; х.
Шанияз-ага; 1883; Бабан гуйи (Казанджикский р-н); 1967; х.
Эрнепесов Бабагулы; 1893; Кёрсагыр (Геок-Тепинский р-н); 1964; х.
Якубов Ашир[1]; 1886; Чукур-юрт (Верхний Сумбар); 1960; х.
Якыт-апа; 1906; к/з им. Тельмана (Тахтинский р-н); 1966; х.

Абаев Тельки; 1905; Бахарден; 1967; ш.
Абаев Ялкаб; 1890; к/з им. К. Маркса (Тедженский р-н); 1967; ш.
Аманов Кырман; 1905; Киянлы (Красноводский р-н); 1959; ш.
Артыкораз-ага; 1896; Аваза (Красноводский р-н); 1966; ш.
Атаев Хыдыр; 1899; Киянлы; 1959; ш.
Байрам баба гореман (Джепбаров); 1911; к/з «Коммуна» (Тахтинский р-н); 1966; ш.
Бекиев Пота; 1902; Киянлы; 1966; ш.
Бердымырат-ишан; 1911; к/з «Большевик» (Ильялинский р-н); 1961; ш.
Гагшал-ага; 1894; Кара-Кала; 1964; ш.
Гуйджаков Мэдир; 1893; Бендесен (Кизыл-Арватский р-н); 1964; ш.
Курбанов Пащи; 1884; Бендесен; 1964; ш.
Курбанов Бугра; 1895; Красноводск; 1966; ш.
Матаков Оразбай; 1922; к/з «Совет Туркменистаны» (Куня-Ургенчский р-н); 1966; ш.
Мурадов Шихимкули; 1881; Бендесен; 1964; ш.
Мэти-ага; 1886; Бендесен; 1964; ш.
Оразнуров Курбан; 1904; Бендесен; 1964; ш.
Оразов Маметораз; 1900; Тарта (Красноводский р-н); 1959; ш.
Сейитджан-ага; 1915; к/з «Коммуна» (Тахтинский р-н); 1966; ш.
Тагандурдыев Маметвели; 1908; Бендесен; 1964; ш.
Текеев (имя не записано); 1901; Красноводск; 1966; ш.
Хаджиев Аннадурды; 1897; Аваза; 1967; ш.
Ялеков Оразджик; 1894; к/з «Коммуна» (Тахтинский р-н); 1966; ш.

[1] Информация от этого информатора и К. Атагельдыева записана научным сотрудником Института языка и литературы АН ТССР Аманом Нурмухаммедовым.

Аннабаев Кара; 1884; Ходжа-Кала (Кизыл-Арватский р-н); 1964; с.
Аннабердыев Нурмырат; 1916; к/з им. К. Маркса (Тедженский р-н); с.
Аннамамедова Гюльсенем; 1900; Ак-Яйла (Кизыл-Атрекский р-н); 1965; с.
Апбасов Вельмамет; 1902; Чалоюк (Гасан-Кулийский р-н); 1965; с.
Атаев Ораздурды; 1896; к/з «Правда» (Тахтинский р-н); 1966; с.
Джанна-ага; 1890; Бахарден; 1967; с.
Сейитлиев Атагарры; 1906; Кизыл-Арват; 1964; с.
Теке-ага; 1910; к/з «Ленинград» (Куня-Ургенчский р-н); 1966; с.
Шихнепесов Гулнепес; 1897; Ходжа-Кала (Кизыл-Арватский р-н); 1964; с.
Ялдыров Ораз; 1901; к/з им. К. Маркса (Тедженский р-н); 1967; с.

Агаджиков Пирли; 1900; Хурмант-Геокча; 1964; маг.
Агаев Назар (Назар ишан); 1912; Хурмант-Геокча; 1964; маг.
Акмамет-ага; 1900; Шор-Кала (Геок-Тепинский р-н); 1967; маг.
Акназаров Чаршембай; 1902; Красноводск; 1959; маг.
Бабаишанов Хаджимамет; 1905; Гасан-Кули; 1965; маг.
Байраммырат (фамилия не записана); 1928; Кёрсагыр (Геок-Тепинский р-н); 1967; маг.
Бозаганов Теджен; 1920; Ашхабад; 1967; маг.
Гуйджов Гуванч; 1916; Хурмант-Геокча; 1967; маг.
Мыратмухаммед-ага (Гуллин ишан); 1892; Кёрсагыр (Геок-Тепинский р-н); 1967; маг.
Непесова Хаджар; 1901; Ашхабад (инф. выходец из Гасан-Кули; проживает в Красноводске); 1970; маг.
Оразгулы ишан; 1896; к/з «Большевик» (Геок-Тепинский р-н); 1967; маг.
Посолак-ага; 1887; Хурмант-Геокча; 1967; маг.
Тэчмамедов Реджеп; 1902; Небит-Даг; 1967; маг.
Хыдыров Ильяс; 1886; Гасан-Кули; 1965; маг.
Чары-ага; 1917; Кёрсагыр; 1964; маг.

Акмырадов Джума; к/з им. Дмитрова (Дейнауский р-н); 1961; а.
Аннаев Амангельды; 1910; Ашхабад (сам инф. из к/за им. М. Горького Турткульского р-на Каракалпакии); 1967; а. Помимо устной беседы, были, как уже отмечено, использованы письменные материалы А. Аннаева об ата, составленные им, согласно перечисленным в заключении фамилиям, на основе сообщений и материалов (рукописных родословных) 22-х информаторов.
Атагулыев Сапаргулы; 1915; Даната (Казанджикский р-н); 1967; а.
Ашир-ага; 1905; Кировск; 1967; а.
Байгельдыев Ягмыр; 1883; Шембе-Базар (Дейнауский р-н); 1961; а.
Бегмырадов Вели (ага); 1900; к/з им. Дмитрова (Дейнауский р-н); 1961; а.
Велибеков Аннанияз; Ата (Серахский р-н); 1967; а[1].
Велимырадов Аннасехет; 1897; *Аннасехедова Дойдук;* 1911; Ата; 1960; а.
Елдаш-ага; 1894; к/з «Тэзе ёл» (Байрам-Алийский р-н); 1962; а.
Курбанов Хыдыр; 1885; Ясы-Депе (Кизыл-Атрекский р-н); 1965; а.

[1] Информация получена через научного сотрудника Института языка и литературы АН ТССР С. Аразкулиева.

Курбан[1]; 1928; Парау (Кизыл-Арватский р-н); 1962; а.
Мелеев Сапармырат; 1914; Кара-Кала; 1964; а.
Мухат-ага; 1908; к/з «Москва» (Куня-Ургенчский р-н); 1966; а.
Ниязкулиев Новот; 1890; Ата (Серахский р-н); 1960; а.
Нурягдыев Нургулы; 1916; Ак-Яйла (Кизыл-Атрекский р-н); 1965; а.
Овезбердыев Акга; 1905; Ата; 1960; а.
Оразбердыев Сапарберды; 1907; Нэре (Каракалинский р-н); 1962; а.
Сапардурды-ага; 1901; Кара-Векиль (Тедженский р-н); 1967; а.
Сапаров Нурмырат; 1902; Кизыл-Арват; 1962; а.
Текемырадов Чары; 1900; Ата; 1960; а.
Тогалаков Овез; 1901; Шарлоук (Кизыл-Атрекский р-н); 1965; а.
Ходжамырадов Гочмырад; 1905; Серахс; 1960; а.
Худайкулиев Гельдымамет; 1898; Аджи (Кизыл-Арватский р-н); 1962; а.
Шамырадов Меллехан; 1901; к/з им. Дмитрова (Дейнау); 1961; а.
Ширли-ага; 1903; Кара-Векиль (Теджен); 1967; а.
Эмиров Аман; 1904; Ата, 1964; а.

Атаниязов Аганияз; 1900; к/з «Тэзе ёл» (Байрам-Алийский р-н); 1964; мюд.
Аширов Сапарнияз; 1894; с/з «Каракум» (Байрам-Алийский р-н); 1964; мюд.
Гаплан-усса; 1911; к/з «Правда» (Тахтинский р-н); 1961; мюд.
Дурдыгулы-ага; к/з «Тэзе ёл» (Байрам-Алийский р-н); 1964; мюд.
Ишанов Аннагулы; 1919; к/з «Правда» (Тахтинский р-н); 1966; мюд.
Какаджанов Джума; 1910; к/з им. Куйбышева (Тахтинский р-н); 1966; мюд.
Махмыдов Курбангельды; 1891; к/з им. Куйбышева (Тахтинский р-н); 1966; мюд.
Сейитмырад-ага; 1902; к/з «Тэзе ёл» (Байрам-Алийский р-н); 1962; мюд.
Эсенгулыев Ходжа; 1927; к/з им. Куйбышева (Тахтинский р-н); 1966; мюд.

[1] Фамилия не записана. Работал директором школы в названном селении.

БИБЛИОГРАФИЯ[1]

Абду-с-Сатар казы. Книга рассказов о битвах текинцев. (Издание, перевод, примечания и введение А. Н. Самойловича). Спб., 1914.

Абуль-Гази. Родословное древо тюрков. (Перевод и предисловие Г. С. Саблукова). Казань, 1906.

Абу-л-Гази. Родословная туркмен. (Перевод А. Н. Кононова). М.—Л., 1958.

Акчокраклы Осман. Татарские тамги в Крыму. Симферополь, 1927.

Ал-Якуби. Китаб ал-булдан. МИТТ, т. 1. М., 1939.

Андреев М. С. Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинабад, 1953.

Андреев М. С. Чильтены в верованиях народов Средней Азии. В сб.: В. В. Бартольду. Туркменские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

Аннагылыҗов Ш. Зыянлы дәп-дессурлар герек дәл.— «Совет Туркменистаны», 1964, 27 июня.

Аннаклычев Ш. Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага и Кум-Дага. Ашхабад, 1961.

«Арабско-русский словарь». Сост. проф. Х. К. Баранов. М., 1957.

Аразкулыев С. Гарагалпакыстан АССР-ниң Дөртгүл районындакы түркмен геплешиклери. Ашгабат, 1961.

«Астанабаба атеистлери».— «Яш коммунист», 1960, 3 февраля.

Атаев К. Некоторые данные по этнографии туркмен-шихов. В кн.: Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР, т. 7. Ашхабад, 1963.

Атаныязов С. Туркменистаның топонимик сөзлүги. Ашгабат, 1970.

Ахмеров Р. Б. О генезисе башкирских тамг. «Научная сессия по этногенезу башкир». Уфа, 1969.

Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Соч., т. 5. М., 1968.

Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963.

Бартольд В. В. Очерк истории туркменского народа. В сб.: Туркмения, т. 1. Л., 1929.

Бартольд В. В. Соч., т. 6. М., 1966.

[1] В библиографию включены только цитированные источники и литература.

Бартольд В. В. Отчет о командировке в Туркестан. Спб., 1904.

Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана. Соч., т. 7. М., 1971.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1. М., 1963.

Басилов В. Н. К вопросу о происхождении туркменских овлятов. В сб.: Тезисы докладов на конференции молодых научных сотрудников и аспирантов Института этнографии АН СССР. М., 1967.

Басилов В. Н. Некоторые пережитки культа предков у туркмен.— «Советская этнография», 1968, № 5.

Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

Баскаков Н. А. Ногайский язык и его диалекты. М.—Л., 1940.

Вертельс Е. А. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. Избр. труды, т. 3. М., 1965.

Бларамберг И. Ф. Журнал, веденный во время экспедиции для обозрения восточных берегов Каспийского моря в 1836 г. Записки РГО, кн. 4. Спб., 1850.

Брагинский И. Примечания к роману Дж. Мориера «Похождения Хаджи Бабы из Исфагана». М., 1970.

Брюллова-Шаскольская Н. В. Племенной и родовой состав туркмен.— «Народное хозяйство Средней Азии», 1927, № 4.

Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. 1. Спб., 1869.

Вамбери А. Очерки Средней Азии (перевод с немецкого). М., 1868.

Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969.

Велиханов Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии). Избр. произв. Алма-Ата, 1958.

Винников Я. Р. Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969.

Винников Я. Р. Родоплеменной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение. В сб.: Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР, т. 6. Ашхабад, 1962.

Волин С. Л. К истории среднеазиатских арабов .В сб.: Труды второй сессии ассоциации арабистов. М.—Л., 1941.

Галкин М. Н. Этнографические и статистические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. Спб., 1869.

Говшудов А. Мэхри-Вепа. Ашгабат, 1966.

Гордлевский В. А. Числительное 50 в турецком языке. Избр. соч., т. 2. М., 1961.

Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви. Избр. соч., т. 3. М., 1962.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950.

Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, т. 1. Приложение. Ташкент, 1889.

Демидов С. Религия и имена.— «Комсомолец Туркменистана», 1970, 10 января.

Демидов С. М. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в. М., 1964. (Отдельный оттиск); то же в сб.:

Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, т. 8. М., 1970.
Демидов С. М. К вопросу об овлятских группах у туркмен. В сб.: Тезисы докладов и научных сообщений Всесоюзного совещания по этногенезу туркменского народа. Ашхабад, 1967.
Демидов С. М. Родословная «святых».— «Вечерний Ашхабад», 1969, 30 июля.
Демидов С. М. О некоторых особенностях распространения суфизма в Туркмении. В сб.: Тезисы докладов на II Республиканской конференции молодых ученых. Ашхабад, 1970.
Демидов С. Путешествие в подземелье.— «Комсомолец Туркменистана», 1969, 7 октября.
Демидов С. Признак мужского достоинства — тельпек.— «Комсомолец Туркменистана», 1969, 2 августа.
Демидов С. М. О зикре у туркмен. Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований в СССР, 1964 г. (Тезисы докладов). Баку, 1965.
Джикиев А. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961.
Дурдыев Н. Мэхреми.— «Яш коммунист», 1961, 25 октября.
Зарубин И. И. Население Самаркандской области. Л., 1926.
Ибрагимов И. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах.— «Военный сборник», 1874, № 9.
Иванин М. И. Поездка на полуостров Мангышлак в 1846 г.— «Известия Русского Географического общества», кн. 2, 1847.
Иванов М. С. Очерк истории Ирана. М., 1952.
«Из журнала капитана Г. Тебелёва, 1741».— «Красный архив», 1939, № 2.
«Из журнала капитана В. Копытовского, 1745».— «Красный архив», 1939, № 2.
Иомудский Карашхан оглы. Зыкыр (священные игры у туркмен).— «Туркменоведение», 1928, № 9.
Иомудский Н. Н. Караш-хан оглы. Из народного предания туркмен. (О родословной туркмен-иомудов). В сб.: В. В. Бартольду. Туркменские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.
«История Туркменской ССР», т. 1, кн. 1—2. Ашхабад, 1957.
«История Казахской ССР», т. 1. Алма-Ата, 1957.
«Каракалпакско-русский словарь». М., 1958.
Карпов Г. Туркмения и туркмены. (Историко-этнографический очерк).— «Туркменоведение», 1929, № 10—11.
Карпов Г. Племенной и родовой состав туркмен. Полторацк (Асхабад), 1925.
Карпов Г. Тамга. (Родовые знаки у туркмен).— «Туркменоведение», 1929, № 8—9.
Карпов Г. И., Башкиров А. В. Вакф и силах-су. (К вопросу об образовании церковных земель в Туркмении).— «Известия ТФАН», 1945, № 5—6.
Кастанье И. А. Культ змей в Средней Азии. Б/г, б/м.
Кемине. Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1959.
Климович Л. И. Ислам. М., 1965.
Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-Наби.— «Советская этнография», 1949, № 2.
«Конец Балта-Шиха».— «Туркменская искра», 1969, 21 декабря.
Кошгарий М. Девону луготит турк. т. 1. Тошкент, 1960.

Люшкевич Ф. Д. О некоторых торговых центрах Бухарского оазиса и их населении. В кн.: Краткое содержание годичной научной сессии Института этнографии АН СССР (Ленинградское отделение), 1969 г. Л., 1970.
Магтымгулы. Сайланан эсерлер, т. 1—2. Ашгабат, 1959.
Марков Г. Е. Очерк истории формирования северных туркмен. М., 1961.
Марущенко А. А. Существенные поправки (Материалы к исторической географии Туркменистана).—«Туркменоведение», 1930, № 12.
Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930.
Массон М. Е. Своевременное, несложное и нужное для науки задание членам Общества охраны памятников Туркмении.— «Памятники Туркменистана», 1970, № 1.
«Материалы по истории туркмен и Туркмении» (МИТТ), т. 2. М.—Л., 1938.
«Материалы по земле-водопользованию в Закаспийской области». Асхабад, 1903.
«Материалы по районированию Средней Азии. (Территория и население Бухары и Хорезма)», кн. 2, ч. 2. Ташкент, 1926.
Мередов А., Ахаллы С. Туркмен классыкы эдебиятыңың текстлери боюнча гысгача сөзлүк. Ашгабат, 1963.
Михайлов Ф. А. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад, 1900.
Михайлов Ф. А. Религиозные воззрения туркмен Закаспийской области. В кн.: Сборник материалов по мусульманству, т. 2. Ташкент, 1900.
Мошкова В. Г. Отчет о работе этнографической группы 5-го отряда ЮТАКЭ в 1947 г. В сб.: Труды ЮТАКЭ, т. 2. Ашхабад, 1953.
Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии. Ташкент, 1970.
Муравьев Н. Н. Путешествие в Туркмению и Хиву, ч. 1—2. М., 1822.
Мухамедова З. Б. О некоторых гидронимах Западной Туркмении. В сб.: Структура и история тюркских языков. М., 1971.
«Накыллар ве аталар сөзи». Ашгабат, 1961.
«Народы Средней Азии и Казахстана», ч. 2. М., 1963.
Непесов Г. Победа советского строя в Северном Туркменистане (1917—1936 гг.). Ашхабад, 1950.
«Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 гг.», изд. 2-е. Асхабад, 1897.
«Обзор Закаспийской области за 1897 г.». Асхабад, 1898.
«Обзор Закаспийской области за 1911 г.». Асхабад, 1915.
Овезов Д. М. Туркмены-мурчали. В сб.: Труды ЮТАКЭ, т. 9. Ашхабад, 1959.
Огородников П. П. На пути в Персию и прикаспийские провинции ее. Спб., 1878.
Оразов А. Прибалханские туркмены в конце XIX — начале XX в. Автореф. канд. дисс. М., 1961.
«Персидско-русский словарь». Сост. проф. В. В. Миллер. М., 1953.
Писарчик А. К. Таблицы годов двенадцатилетнего животного цикла с приведением соответствующих им годов современного летоисчисления. В сб.: Материалы ЮТАКЭ, вып. 1. Ашхабад, 1949.
Поляков С. П. Средневековые погребения Северо-Западной Туркмении. (К проблеме этнической истории туркмен). Автореф. канд. дисс. М., 1966.

Поляков С. П. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973.
Поцелуевский А. П. Племя нохурли.— «Туркменоведение», 1931, № 5—6.
«Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке». Приложение к «Сборнику сведений о кавказских горцах», вып. 7. Тифлис, 1873.
«Присоединение Туркмении к России». (Сборник). Ашхабад, 1960.
Пугаченкова Г. А. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана. В сб.: Труды ЮТАКЭ, т. 8. Ашхабад, 1958.
Пугаченкова Г. А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. В сб: Труды ЮТАКЭ, т. 6. М., 1958.
«Путешествие Адама Олеария в Москву и Персию», кн. 5-я. М., 1870 (?).
«Разин». Энциклопедический словарь. (Изд. Брокгауз и Ефрон), т. 26. Спб., 1899.
Росляков А. А. Краткий очерк истории Туркменистана (до присоединения к России). Ашхабад, 1956.
Росляков А. А. К вопросу о мюридизме в Туркмении. (В порядке обсуждения).— «Известия АН ТССР», 1952, № 5.
Русинов Д. И. Туркмены и курды Северо-Восточной Персии. В кн.: В. Березкин. В Гюргенской долине. М.—Ташкент, 1931.
Самойлович А. Н. Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе.— «Записки восточного отделения РГО», т. 19, вып. 1. Спб., 1909.
Самойлович А. Н. Очерки по истории туркменской литературы. В сб.: Туркмения, т. I. Л., 1929.
Самойлович А. Н. Один из списков «Родословного древа туркменского» Абуль-Гази-хана. В кн.: Доклады АН СССР. Л., 1927, № 2.
Самойлович А. Н. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч ислама».— Записки Восточного отделения Русского археологического общества», т. 18, 1907—1908.
Семенов А. А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан-Садат». Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии, 1915.
Семенов А. А. К материалам по суфизму среди туркменского народа.— «Туркменоведение», 1929, № 8—9.
«Словарь атеиста». М., 1964.
Сухарева О. А. Бухара. XIX — начало XX в. М., 1966.
Сухарева О. А. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. В сб.: Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии 1956 г. в Сталинабаде. М.—Л., 1959.
Сэв. Заметки о туркменском духовенстве.— «Туркменоведение», 1928, № 3—4.
Таиров Я. Общие сведения об орошении аулов Асхабадского уезда в 1892 году.
Таиров Я. Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. Спб., 1904.
«Тавро». Энциклопедический словарь. (Изд. Брокгауз и Ефрон), т. 32, Спб., 1901.
Токарев С. А. Религии в истории народов мира. М., 1965.
Токарев С. А. Этнография народов СССР. М., 1958.

Туманович О. Туркменистан и туркмены. Асхабад — Полторацк, 1926.
«Туркменско-русский словарь». М., 1968.
«Туркменские пословицы и поговорки». Ашхабад, 1961.
«Туркмен дилинин сөзлүги». Ашгабат, 1962.
«Туркмен халк шахырана дөредижилиги». Ашгабат, 1956.
«Узбекско-русский словарь». М., 1959.
Федоров К. М. Закаспийская область. Асхабад, 1901.
«Халха джирум». М., 1965.
«Харманда хэзир хожа».— «Совет Туркменистаны», 1964, 5 октября.
Хить Г. Л., Н. Рысназаров. Дерматоглифические исследования в Каракалпакии.— «Вопросы антропологии», вып. 30. М., 1968.
Ходжаниязов Т. Денежное обращение в государстве Великих Сельджуков (по данным нумизматики). Кандидатская диссертация. Ашхабад, 1970.
«Шерменде шыхсумаклар».— «Токмак», 1962, № 12.
«Эркине гойсан хожаны...».— «Совет Туркменистаны», 1965, 16 февраля.
«Ягма». Тегеран, 1342/1964, № 12; 1343/1965, № 1 (на перс. языке).
Braun, Helmut. Iran under the Safavids in 18th century. «The Muslim World», a historical survey, part III. Leiden, 1969.
Ibn Khallikan's Bibliographical dictionary, vol. I. New York — London, 1842.
Köprülüzade Mehmed Fuad. Influence du chamanisme turco — mongol sur les ordres mystiques musulmans. Istanbul, 1929.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Глава I. Общие сведения об овлядах 13
Особое положение овлядских групп в туркменской среде и его причины 13
Взаимоотношения овлядских групп . . 38
Расселение и численность овляд в конце XIX—первой четверти XX в. Более поздние миграции 50

Глава II. Структура овлядских групп и данные об их происхождении 54
Ходжи (хожа) 54
Шихи (шых) 86
Сейиды (сейит) 113
Магтымы 120
Ата 140
Мюджевюры (мүжөвүр) 159
«Ложные овляды» 172

Заключение. О двойственности отношения к «святости» овляд и их роли в жизни туркменского общества 175

Выводы 181

Нетижелер 182

Summery 184

Список основных информаторов 186

Библиография 190

ДЕМИДОВ СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ

Туркменские овляды

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Туркменской ССР

Редактор издательства *Е. С. Мурадова*
Художественный редактор *А. М. Синятинский*
Технический редактор *Г. А. Артыкова*
Корректоры *А. В. Евсеенко, К. К. Рахманова*

Сдано в набор 29/VII-75 г. Подписано в печать 11/V-76 г.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 3. Привед. печ. л. 10,29.
Физ. печ. л. 6,125. Уч.-изд. л. 11,2. Тираж 2780 экз. Изд. № 398.
Заказ № 5197. Цена в переплете № 5 1 р. 22 к. И—01277.

Издательство «Ылым» АН ТССР, 744000, Ашхабад, ул. Энгельса, 6.
Типография АН ТССР, 744012, Ашхабад, 12, ул. Ростовская, 92а.