АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ДОМУСУЛЬМАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1975

29
Д 66

Ответственные редакторы
Г. П. СНЕСАРЕВ, В. Н. БАСИЛОВ

Статьи сборника, основанные на малоизвестных источниках, освещают исторические корни многих домусульманских верований и обрядов, еще бытующих в некоторых районах Средней Азии.

Д $\frac{10509\text{-}29}{013(02)\text{-}75}$ 28-75

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1975.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю сборник объединяет ряд этнографических работ, посвященных верованиям и обрядам народов Средней Азии и Казахстана. Они касаются преимущественно не ортодоксальной религии этого края — ислама с его институтами,— а тех специфических для населения Средней Азии и Казахстана верований и обрядов, которые своими корнями уходят в домусульманские культы; эти представления и ритуалы придают среднеазиатскому исламу своеобразные местные черты, свидетельствуя и об очевидном синкретизме мусульманства.

Пережитки древних религиозных верований у населения Средней Азии, несмотря на продолжающееся накопление фактического материала, еще в недостаточной степени исследованы, хотя анализ их имеет не только теоретический интерес, но и немаловажное практическое значение. Многие реликты домусульманских верований и обрядов в самых различных проявлениях до сих пор дают о себе знать в быту населения края. Их живучесть в наши дни вызывает потребность систематизировать фактический материал, определить генезис отдельных явлений этого комплекса верований, чтобы создать научную базу для атеистической аргументации.

Работы, включенные в сборник, по своему содержанию охватывают различные аспекты этих верований у народов Средней Азии и могут быть объединены в разные группы. Основную из них, как по широте материала, так и по глубине исследования, представляют статьи, посвященные одной из наименее разработанных проблем среднеазиатского религиеведения — проблеме шаманства, в прошлом, как показали полевые исследования, весьма широко бытовавшего у народов и этнографических групп Средней Азии и занимавшего по отношению к господствовавшей религии в достаточной мере самостоятельное положение. Интерес к проблеме шаманства усугубляется тем обстоятельством, что оно и связанная с ним демонология были характерны не только для тюркоязычных, но и для ираноязычных народов Средней Азии. Таким образом, у шаманства обнаруживаются какие-то местные аборигенные корни. Исследованию шаманства посвящены первые три статьи сборника (О. А. Сухаревой, О. Муродова, В. Н. Басилова и К. Ниязклычева).

По мнению составителей сборника, тема шаманства, представленная этими статьями, тесно соприкасается с содержанием последующих трех статей (В. Н. Басилова, С. М. Демидова и А. Л. Троицкой), посвященных

анализу конкретных форм вульгарного среднеазиатского суфизма. Новые фактические данные, собранные и прокомментированные авторами этих статей, подтверждают уже высказанную в этнографической литературе мысль о тесных связях между шаманством в его среднеазиатском варианте и простонародными формами местного суфизма в виде ишанских и дервишских общин с их специфическими религиозными представлениями и оригинальным культом. Некоторые разделы статьи Э. Г. Гафферберг о верованиях белуджей примыкают по своему содержанию к статьям этих двух групп.

В статьях Б. П. Шишло, С. П. Полякова и А. И. Черемных исследуются отдельные проявления погребального культа.

Статья Н. Г. Борозны является первой попыткой дать подборку сведений по амулетам и указать на значение этого материала для изучения религиозных традиций края. В статье Н. П. Лобачевой в качестве историко-этнографического источника исследуется значение религиозно-магических ритуалов в свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана.

Все статьи сборника написаны на основе полевых этнографических материалов, собранных авторами во время многолетних экспедиционных исследований. Это придает особый интерес публикациям, поскольку до сих пор этнография народов Средней Азии и Казахстана испытывает острую потребность в новых данных.

О. А. Сухарева

ПЕРЕЖИТКИ ДЕМОНОЛОГИИ И ШАМАНСТВА У РАВНИННЫХ ТАДЖИКОВ

Анимистические представления, т. е. вера в существование духов и в возможность для человека общения с ними, были одним из основных элементов примитивного мировоззрения. В. И. Ленин считал анимизм результатом «бессилия дикаря в борьбе с природой» [1]. Порожденные условиями жизни первобытного общества, анимистические представления сохраняются как одна из важнейших частей и во всех религиях более высокого типа, утверждающих веру в мир сверхъестественных существ. При этом пережитки древних анимистических представлений, а иногда и целая система их, уживаются с догмами поздних развитых религий. При смене религий новая идеология стремилась вытеснить предшествовавшую ей и действовала тем активнее, чем большее значение имела старая религия как идейное оружие политического противника. Но верования, уходящие корнями в первобытную эпоху, сохранялись очень долго, существуя параллельно с официальной религией.

У народов Средней Азии и Казахстана остатки архаических верований держались в быту особенно прочно. Этому способствовал застойный характер исторического процесса на поздних этапах феодализма, обусловивший сохранение здесь до самой революции патриархального уклада и пережиточных форм общины, а вместе с тем и многих архаических черт культуры, генезис которых восходит к самым ранним ступеням общественного развития.

Второй причиной сохранения у народов Средней Азии древних верований и обрядов было сращивание последних с мусульманством. На это указал еще С. Е. Малов: «Связь шаманства с исламом — вот одна из причин жизненности... шаманства среди сартов-мусульман» [2]. Действительно, шаманство, как и анимизм в целом, сильно пропитано элемента-

ми ислама: благочестивая формула «во имя бога милостивого и милосердного» в начале каждого обряда, постоянные упоминания имен пророка Мухаммада и мусульманских святых, тщательные ритуальные омовения, предписываемые исламом, прикрывали языческую сущность верований и обрядов и придавали им приемлемый с точки зрения ислама облик.

Конечно, древние верования и обряды не сохранились в неизменном виде, они деформировались под влиянием, с одной стороны, ислама, с другой — более ранних идей разного происхождения, проникавших в Среднюю Азию и Казахстан вместе с новыми этническими элементами, приносившими с собой свои традиции. Не отмеченные историческими источниками, эти процессы наложили свой отпечаток на народные верования. Изучение их по этнографическим данным позволяет получить наиболее полную картину сохранявшихся многие века представлений и вытекающей из них религиозной практики, проследить связь отдельных компонентов народных верований между собой. Это имеет исключительно важное значение для раскрытия генезиса того или иного поверья или образа демонологии, так как нередко только мелкие детали завещанного традицией обряда позволяют проникнуть в его смысл и нащупать истоки. Этнографические исследования народных верований могут дать ключ к пониманию как идеологии далекой древности, так и развивавшихся позже идей и обрядов, вошедших в религиозные системы, сложившиеся в классовом обществе.

Накопление научных сведений о верованиях народов Средней Азии и Казахстана началось с середины XIX в. Одно из самых ранних сообщений содержится в известном труде Н. Ханыкова. Отметив, что «суеверия в Бухаре находятся в большом распространении», он кратко обрисовал бытовавшие там фантастические представления об основных образах демонических существ и описал обряд изгнания духов, якобы причинявших болезнь [3]. Среди обширного научного наследия казахского ученого и просветителя Чокана Валиханова также есть много отдельных сведений о древних народных верованиях [4].

После присоединения Средней Азии к России материалы, касающиеся народных верований, стали накапливаться более интенсивно. Но их собирали в большинстве не специалисты, а любители-краеведы попутно со своей основной — административной или врачебной работой. Наиболее изученными оказались в тот период верования казахов. Накапливался постепенно материал и по другим тюркоязычным народам. Слабее других были изучены узбеки — народ с очень сложной этнической историей, образовавшийся из многих этнических компонентов, потомки которых сохраняли свои культурно-бытовые особенности.

О домусульманских верованиях той части узбеков, которая происходит от древних оседлых земледельцев и ближе всего стоит по своей культуре к таджикам, особенно равнинным, в дореволюционных работах сведений почти нет. Лишь в 60-х годах выход в свет солидного исследования Г. П. Снесарева значительно изменил положение [5]. Верования же, сложившиеся в среде полукочевых в прошлом узбеков, остаются почти совершенно не изученными и сейчас.

К материалам об узбеках примыкают опубликованные М. С. Андреевым краткие сведения о верованиях среднеазиатских узбекоязычных арабов, проживающих в Самаркандской области, а также данные о пережитках шаманства у уйгуров, изученных русскими учеными [6]. В этой работе, посвященной таджикам, материалы по верованиям других народов используются для сравнения. Но этих материалов недостаточно: бо́льшая часть сведений, особенно в дореволюционной литературе, представляет собой неполные данные, а чаще — просто упоминания.

В отношении таджиков положение также не благоприятствует сравнительным исследованиям, хотя следы древних верований в их жизни отмечались и изучались учеными, имеющими специальную подготовку. Таким был Н. Ханыков. Изучая Бухару в тот период, когда там правил Насрулла-хан, он сумел собрать интересный материал.

В 1887 г. А. А. Семенов после длительной поездки в Горный Таджикистан опубликовал некоторые данные о доисламских верованиях. В самом начале XX в. в Горном Таджикистане с научной целью побывал А. А. Бобринский; в изданной им книге он отмечает «увлечение... всевозможными духами», которыми «горец... окружил себя: духи вмешиваются во все проявления его жизни». Но эти сведения даются им в очень обобщенной форме, к тому же без указания места, где они собраны; сказано лишь, что они записаны «в Зеравшанских горах и Гиссарском хребте» [7].

К значительным публикациям того времени, посвященным верованиям таджиков, относится статья известного востоковеда А. Е. Снесарева, печатавшаяся в пяти номерах газеты «Туркестанские ведомости». Однако она освещает только основную религию горцев — исмаилизм — и народных верований не касается [8]. В те же годы публикуется научно-популярная книга А. Шишова «Таджики», в которой сделана добротная сводка накопившихся к этому времени сведений о них. Ссылаясь на свою ранее вышедшую работу об узбеках-сартах, А. Шишов отмечает сходство их культуры с культурой равнинных таджиков и поэтому в этой книге касается в основном только горных таджиков, причем народным верованиям в ней отведено не более двух строк [9].

В советское время изучение реликтовых верований таджи-

ков очень продвинулось. Бóльшая часть работ была выполнена в первое десятилетие после установления Советской власти. Организация в 1919 г. в Ташкенте Восточного института (позже преобразованного в Восточный факультет САГУ) и активное участие в его работе этнографа М. С. Андреева, еще до революции занимавшегося изучением иранских народов и этнографических групп, сделали возможным проведение специальных научных работ по изучению быта и религиозных представлений таджиков. Возможности эти увеличились с организацией в Ташкенте научного «Общества по изучению Таджикистана и иранских народностей за его пределами». В 20-х годах появился целый ряд научных публикаций, в числе которых были работы, специально посвященные народным верованиям. Вышли в свет статьи М. С. Андреева — его отчеты о научных поездках и отдельные исследования, в частности, народных верований. Позже были изданы его материалы о культуре и быте некоторых групп таджиков, живущих в изолированных горных районах; среди других данных излагаются краткие, но очень ценные сведения о верованиях [10].

Несмотря на определенный прогресс в изучении древних народных верований таджиков, нельзя считать эту задачу уже решенной. Издание работ по этой тематике прекратилось с началом Великой Отечественной войны, и лишь в конце 50-х годов появились публикации М. Рахимова, который изучал семейные обычаи таджиков Каратегина и Дарваза и попутно собрал некоторые сведения по верованиям [11], и А. З. Розенфельд, издавшей свои материалы о верованиях народов Припамирья [12].

Изучение верований таджиков велось очень неравномерно и в отношении района исследований. Все внимание ученых было направлено на горных таджиков. Культура самого древнего, притом индоевропейского, народа Средней Азии вызвала особый интерес; в первую очередь изучалась та часть таджиков, которая вследствие особенностей горной страны жила в изоляции и отличалась большой архаичностью быта. По сравнению с населением районов поливного земледелия и развитых городов, где более быстро протекали процессы смешения народов и культур, жители горных долин в меньшей степени подвергались каким-либо влияниям, в том числе и влиянию ислама. Именно здесь можно было искать следы древней местной культуры.

Равнинные таджики и, в частности, их верования оставались в целом очень мало изученными. Поэтому одной из задач настоящей статьи является восполнение этого пробела. Собранные автором материалы показывают, насколько полные и важные сведения, вскрывающие весьма архаический этап в эволюции религиозной идеологии, удалось получить в этой этнической среде, а также позволяют не только выяснить ха-

рактер отдельных представлений (в том виде, какой они приняли к началу XX в.), но и попытаться вскрыть систему идей, лежавших в основе народных верований. Однако только с помощью этих материалов нельзя проанализировать с достаточной полнотой генезис всех существовавших представлений и обрядов. Верования среднеазиатских народов, сформировавшиеся еще в доклассовом обществе, дошли до нас уже в искаженном и фрагментарном виде.

Автор ограничил круг исследуемых им явлений. За пределами этой работы он оставляет все то, что связано с исламом или приобрело мусульманский облик [13]. Не рассматриваются здесь и архаические представления о душе, исследование которых тесно связано с изучением погребальных обычаев и представлений о загробном мире. Эта статья посвящена более узкому вопросу — демонологии. Лишь некоторые анализируемые фантастические образы, как будет видно из дальнейшего, коренятся в культе предков. Почти полностью утратив присущие им ранее черты, они воспринимались уже как демонические силы и в таком качестве входили в систему народных верований.

В основе исследования лежат полевые этнографические материалы. Лишь в отдельных случаях использованы материалы о верованиях, изредка встречающиеся в средневековых письменных источниках. В течение многих лет автор изучал быт равнинных таджиков — сначала населения Самарканда и его сельской округи, а в дальнейшем — таджиков некоторых районов Северного Таджикистана (Ура-Тюбе и близлежащие кишлаки Тутк и Шахристан). Основное население этих мест — таджикское, в большинстве своем местного происхождения. В Самарканд отдельные группы таджиков пришли в XVIII — начале XIX в. из других мест: из Ходжента (ныне Ленинабад), Бухары, Урметана. В некоторых кварталах города живут в большей или меньшей степени таджикизировавшиеся узбеки, предки которых пришли в тот же период из Ташкента, Заамина, Хаваста. Есть небольшие группы узбеков и в указанных пунктах Северного Таджикистана. Религиозные воззрения узбекских групп остались автором не изученными.

Стационарный характер работы и близкие связи с населением, установившиеся при длительном личном знакомстве, дали возможность неоднократно пополнять записи и получать сравнительно полные сведения. Последние собирались в тот период, когда сдвиги в быту, особенно женском, были еще очень незначительны. Материалы по Самарканду записывались начиная с 1918 г., с небольшими перерывами, до 1940 г., пополняясь и в дальнейшем; в районах Северного Таджикистана — в 1926, 1928 и 1929 гг. Наблюдения и расспросы производились преимущественно среди определенного круга

женщин, которым в своей жизни приходилось близко сталкиваться с анимистической практикой. Некоторые из них считали себя избранницами духов и в те годы занимались знахарством или шаманством, другие же, страдая нервными болезнями, часто обращались к ним за помощью. Эти женщины хорошо знали демонологию, очень интересовались ею и, считая интерес к таким вопросам вполне естественным, охотно удовлетворяли его и побуждали к этому других, оказывая таким образом автору большую помощь при собирании материалов. Среди знатоков обрядов и верований были женщины, отличавшиеся незаурядными способностями, отличные рассказчицы, хранившие в своей памяти множество ценнейших для исследователя сведений. Одной из таких женщин — жительнице Ура-Тюбе — я была обязана получением возможности присутствовать на камлании, хотя посторонних на этот обряд всегда допускали очень неохотно.

В тот период реликты весьма архаической идеологии играли еще заметную роль в народной среде: их изживание шло медленнее по сравнению с официальным исламом. Вспоминается беседа, проведенная в 1927 г. с учащимися уратюбинских курсов переподготовки учителей, где автору приходилось вести занятия. В большой группе людей, съехавшихся из разных районов Таджикистана, не нашлось ни одного, кто не разделял бы этого суеверия. Многие учителя мне заявили, что, верно, Аллаха нет, но духов видели они сами или их близкие; что они знают людей, постоянно общающихся с потусторонним миром. Однако и в те годы во многих городах анимистические представления хотя далеко не исчезли, но уже отодвигались на второй план. Врачи понемногу начали вытеснять знахарей, круг интересов, в частности, женщин стал гораздо шире.

С тех пор жизнь и мировоззрение в самых различных слоях таджикского народа коренным образом изменились. Уже в годы войны, не говоря о послевоенном времени, когда развитие всех сторон жизни среднеазиатских народов пошло вперед быстрыми шагами, духовный мир самых рядовых людей, вплоть до домашних хозяек, меньше всех связанных с общественной жизнью, наполнился иным содержанием. Сейчас получить сведения об анимистических воззрениях нелегко. Хотя пожилые люди и даже следующее поколение до сих пор многое знают из еще недавно широко бытовавших поверий, они живут уже не этим. Ответ можно получить лишь на настойчивые расспросы, и то нередко ответят лишь из вежливости.

Однако поныне существуют люди, которые не избавились от суеверий. Не получив облегчения от медицины, они обращаются порой к магическим действиям или к «помощи» духов. Поэтому, хотя роль в быту старых, отсталых обычаев не

идет ни в какое сравнение с их прежним значением, еще не настало время считать их полностью изжитыми, и наше исследование может оказаться полезным в работе по атеистическому воспитанию трудящихся.

Взглянуть сейчас на недалекое прошлое полезно и в другом отношении: сохраненный в наших полевых записях причудливый мир древних образов народной фантазии лучше цифр и общих положений показывает, как далеко ушел за советские годы таджикский народ в своем культурном развитии. Говорить о его современной культуре здесь нет необходимости — ее достижения хорошо известны.

ОБЩИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХАХ

Равнинным таджикам, как и другим народам и этнографическим группам Средней Азии и Казахстана, было несвойственно отвлеченное представление о духах; не было в таджикском языке и специального обобщающего термина для этого понятия. Обычно употреблялись частные названия отдельных наиболее известных персонажей таджикской демонологии. В тех случаях, когда хотели сказать о духах вообще, не выделяя их качества, прибегали к некоторым иносказательным выражениям, которые приобрели значение обобщающих терминов. В Самарканде для этого употребляется выражение *инс-у джинс* (от араб. *инс* — человек, человеческий род и *джинн* — демоническое существо; на конце звук «с» для рифмы). Оба составивших это выражение слова потеряли свой первоначальный смысл и стали обозначать духов вообще [14]. В Самарканде в качестве обобщающего термина, но лишь для духов «чистых», доброжелательных к человеку, употребляется также термин *муаккал* [15], известный и в Бухаре. В Уратюбинском районе, говоря о духах вообще, употребляли термины *чиндон* (видимо, искаженное множественное число от тадж. *ҷин*) или *ҷунун*. Это слово в словарях приведено со значением «дьявольщина», «безумие» [16]. В кишлаке Тутк того же района для обозначения нечистых духов вообще приходилось также слышать слово *искот* (отброс) [17].

Однако надо сказать, что все эти термины можно услышать сравнительно редко. Гораздо чаще, говоря о духах ли вообще или о той или другой их разновидности, употребляют слово *чиз* (вещь, нечто), *зиён* (вред), *бало* (несчастье). Замена этими словами названий духов вызывалась нежеланием «привлечь к себе их внимание». С подобными фактами (т. е. табу имени духов или богов) приходится часто сталкиваться при изучении верований самых разнообразных народностей [18].

Состав пандемониума у народов Средней Азии и Казахстана более или менее однороден. У всех бытуют представления о *джиннах, пари, дэвах, албасты*. Эти персонажи занимали

основное место и в демонологических представлениях равнинных таджиков. Наряду с этими фантастическими образами, не только имеющими универсальный характер для Средней Азии и Казахстана, но и выходящими за пределы этого региона (Башкирия, Кавказ, Восточный Туркестан, Афганистан, Татария), нам встретились персонажи и менее распространенные.

Важной чертой демонологических верований у народов Средней Азии, в частности у равнинных таджиков, было то, что в разных районах один и тот же вид демонических существ характеризовался по-разному или, наоборот, разным по названию духам приписывались одинаковые черты. Выяснить, которому из персонажей принадлежала когда-то та или иная черта, теперь очень трудно, почти невозможно. Видимо, их функции переходили от одного образа народных верований к другому в результате многовековых взаимовлияний, а также в результате разложения, деформации представлений, вследствие вековых наслоений. Возможно также, что отдельным образам и в древности могла быть присуща полисемантичность, что некоторые из них могли иметь двойственный характер, им приписывались уже не однозначные свойства и отношения к миру людей.

Демонологические верования в 20-е годы были еще настолько живы, что оказалось возможным нащупать основы классификации их персонажей, а из этих осколков анимистического миропонимания составить целую систему представлений, в которой каждый образ занимает свое место. Однако в дальнейшем в процессе разложения древних представлений, особенно в городах, например в Самарканде, такое целостное понимание уже исчезло. Но в Ура-Тюбе оно хотя тоже не осознавалось вполне отчетливо, тем не менее явственно обнаруживалось при анализе характера обрядов, выполнение которых связывалось с тем или иным, но определенным фантастическим образом. Когда эта система была обнаружена в верованиях уратюбинских таджиков, следы ее проступили и в Самарканде. Это дает право думать, что она была свойственна анимистической идеологии и других групп населения Средней Азии.

В Ура-Тюбе бытовавшие примитивные представления об образах духов делились, более или менее определенно, на три категории. В первую входили духи, по своей природе не только не враждебные человеку, но зачастую покровительствующие ему, хотя иногда считалось, что они могли наслать болезнь, наказывая ею за какой-нибудь проступок либо принуждая таким образом исполнить их желание. Избавиться от болезни, посланной духами этой категории, можно было, лишь исполнив их требование.

Ко второй категории относились демоны, враждебные лю-

дям по самой своей природе. Представлялось, что независимо от поведения человека они, улучив удобный момент, принесут ему вред — болезнь или смерть. Но чтобы избавиться от козней злобных духов этой группы, их не пытались умилостивить, им не служили; их надо было только изгонять, «связывать» различными магическими обрядами. Главным и самым действенным из них считалось камлание. Существовало поверье, что и духи второй категории могут иногда быть полезными человеку, но только в том случае, если он подчинит их себе и заставит служить себе силой.

В третью категорию входили духи, с которыми человек якобы мог вступить в специфические отношения сексуального характера. Это были, как правило, духи пари, которые якобы влюблялись в человека и добивались его любви. Подобные поверья отмечены и у других среднеазиатских народов и тоже преимущественно связаны с пари. Отдельные сообщения, в которых любовные отношения с людьми приписывались другим видам демонических существ, носят случайный, нечеткий характер и, по-видимому, являются следствием смешения разных образов демонологии. Так, А. А. Диваев записал у казахов рассказ о супружестве человека с албасты [19].

Характерной чертой воображаемых отношений с духом пари было то, что человек, избранный ею, должен был (хотя и не обязательно) совершать ее культ, т. е. обеспечивать ей питание, получая за это способность предвидеть судьбу и изгонять при помощи различных обрядов злых духов, причиняющих болезнь.

Таким образом, как показывают наши материалы, основное различие между тремя категориями духов кроется в представлении о различном характере взаимоотношений между ними и человеком. Это, несомненно, отображало в фантастическом виде общественные отношения первобытного человеческого коллектива с его разделением всего мира на своих — сородичей, хороших, добрых — и чужих, не входящих в род, злых, недоброжелательных, и имело, по-видимому, большое принципиальное значение для всего мировоззрения первобытного анимиста. Может быть, по отношению к духам третьей категории среднеазиатской демонологии уместно сказать «о преломлении в идеологии древнейших союзов между экзогамными родами», чем, например, Д. К. Зеленин объяснял представления о брачных союзах людей с онгонами [20].

Деление духов на категории было свойственно анимистическим воззрениям многих народов. Его, в частности, наблюдал Л. Я. Штернберг у гольдов. По его словам, «в больного гольда вселяются духи двоякого рода: либо такие, которые причинить человеку смерть не желают, но вселяются в человека и причиняют ему страдания с целью заставить его сделать свое изображение и кормить его; либо такие, которые

задаются целью убить человека. В первом случае гольды делали соответственные изображения и кормили их до выздоровления больного. Во втором случае духов просто изгоняли» [21].

Представления о третьей категории духов, в данном отрывке не упоминающейся, отмечены и подвергнуты Л. Я. Штернбергом детальному анализу в его монографии «Избранничество в религии», на которую придется неоднократно ссылаться в дальнейшем.

Представление о делении духов на три категории у таджиков удалось выявить далеко не сразу, так как оно уже не существовало в виде четко оформленной концепции. Тем не менее оно отразилось в анимистической практике. Так, в Ура-Тюбе это можно было раскрыть, анализируя методы, которые применялись для лечения якобы вызванной духами болезни, в Самарканде же, где, как отмечено, анимистические верования подверглись настолько значительному разрушению, что даже различия между духами, имеющими особые названия, осознавались зачастую довольно туманно, не было уже достаточной четкости ни в делении духов на категории, ни в применении определенных способов при лечении «насланных» ими болезней. Правда, и здесь камлание не совершалось при болезнях, приписывавшихся влиянию духов первой категории, однако некоторых духов, которые, по представлению таджиков Уратюбинского района, относились ко второй группе, здесь не только изгоняли, но и пытались умилостивить возжжением светильников и жертвоприношениями, т. е. методами, которыми воздействовали на духов первой категории. Причиной этого являлась, видимо, утрата четкости в понимании категории духов. Это видно хотя бы из того, что по отношению, например, к демону албасты, злостность и враждебность которого не оставляла и для самаркандцев никаких сомнений, подобных методов воздействия никогда не применялось.

В связи с фантастическими представлениями о делении духов на категории необходимо рассмотреть также и представления о приписывавшихся козням духов болезнях и подвергнуть анализу некоторые термины для их обозначения. Всякие болезни, причина которых усматривалась во влиянии духов, в Ура-Тюбе и отчасти в Самарканде назывались словом *зиён* (вред), в противоположность *дард* (боль), имеющей физические причины и излечиваемой лекарствами.

Говоря о том, каким образом духи причинили болезнь, употребляли следующие слова: *зад* (ударил), *зер кард* (придавил, навалился), *асар кард* (оказал влияние), *расид* (коснулся), иногда *шамолаш расид* (коснулся их ветер), *бор партофт* (бросил тяжесть, бремя), *во хурд* (встретился). В Самарканде о болезни, приписывавшейся духам умерших,

говорили также *арвох нозех шуд* (дух умершего остался недоволен), иногда точно указывая, о духе какого умершего идет речь (обычно считают, что это дух близкого родственника, недовольный тем, что его не поминают возжжением светильников и чтением Корана). Говоря о человеке, заболевшем по вине духов, чаще всего употребляли узбекско-таджикские выражения *учрамиш кард* [22] (встретился) и *учини кард* (вздрогнул) [23]. В том случае, если болезнь повторялась или носила регулярный характер, говорили, что человек *бор дорад* (имеет бремя, тяжесть).

В Уратюбинском районе, где деление на категории еще не утеряло известной четкости, различались и все эти выражения, в зависимости от того, духи какой категории считались виновниками болезни. Там говорили, что духи первой группы «бросают бремя» *(бор мепартод)*, второй — «ударяют» *(мезанад)*, третьей — «встречаются» *(во мехурад)*. В Самарканде примерно то же употребление этих терминов наблюдалось, но уже не столь четкое. Например, «зад» (ударил) может относиться также и к *арвахам*, если не упоминается, о духе какого умершего идет речь. Здесь было распространено бранное выражение *арвоҳ задаги* (ударенный арвахом) и *арвоҳ туя занад* (пусть ударит тебя арвах).

В большинстве случаев под причинами болезней, насланных якобы духами, понимаются совершенно реальные действия. В Тутке, например, считали, что албасты ударяют человека своей «пятерней» *(панча)*, отчего его тело покрывается синяками — следами ее пальцев. Значение термина «расид» в Ура-Тюбе, к сожалению, не было выяснено. В Самарканде же (кишлак Ходжаахрар) говорили, что духи касаются человека рукой — *одам-дак сила мекунад* (как человек гладит). В другом рассказе *аджина*, желая наказать человека, дотронулась до него своими волосами. Относительно выражения *шамолаш расид* (коснулся их ветер) — в Шахристане мне говорили, что, когда человек проходит мимо моста, обитаемого духами, оттуда поднимается легкое облачко, долетает до человека и касается его, причиняя заболевание.

Чрезвычайно интересно вскрыть содержание понятия «бремени», «тяжести», которую духи якобы бросают на человека. В то время когда собирались материалы, под этим словом подразумевалась болезнь сверхъестественного происхождения, приписывавшаяся действиям духов и имевшая хронический характер. Такая болезнь выражается в постоянном недомогании (человек «ходит тяжелый» — *вазбин шуда магардад*), в бесплодии или в частой смерти детей. Считается, что эта «тяжесть» может переходить с одного человека на другого, может быть передана и преднамеренно, с целью избавиться от нее.

В литературе по этнографии народов Средней Азии, на-

сколько мне известно, вопрос о «тяжести», «бремени» впервые освещен мной [24]. Упоминание об этом представлении встречается также у Диваева, который о причине заболевания пишет: «Вероятно, один из предков больного был когда-то опокровительствован арвахом за свою праведную жизнь, вследствие чего по временам (арвах) является к больному и кладет на него свою тяжесть, причиняя ему мучения за то, что больной вел неблагочестивую и недостойную его предка жизнь» [25].

В этом отрывке «тяжесть» истолковывается как наказание. Однако у таджиков изучаемых районов этот термин включает в себя понятие гораздо более широкое. И у них болезнь, которая понимается под словом *бор*, могла быть наказанием за неподобающее поведение. По словам старухи из кишлака Тутк, — «как станете нечистой, так *момо* и бросают тяжесть» *(нопок ки шудед момоҳо, бор мепартон)* и человек должен искупить жертвоприношением свою вину. Но, с другой стороны, эта болезнь (бор) нередко считалась знаком избрания духами человека на служение или требованием жертвы. Последний мотив очень ярко выступает в следующих словах одной тутской таджички: «У мусульман есть обычай возносить запах, приготовлять *куймок*» [26]. Если обычай соблюдается, тогда духи не бросают тяжесть. Если же человек этого не делает, он заболевает. Говоря, «пусть приготовит он мою еду, дух делает (человека) тяжелым, бросает (на него) бремя» *(Мусурмон буйи тафт мекунад, куймок мекунад, сони бор намепартод. Накунад агар, касал мекунад. Йемиши мана кунад гуфта вазбин мекунад, бор мепартод)*.

Интересное понимание смысла «тяжести, бросаемой духами» проявила молодая женщина из кишлака Ходжаахрар (1920—1922 гг.), по мнению которой бор — это служение *(хизмат)*. Духи, избрав человека на служение себе, бросают на него тяжесть, чтобы он не забывал их *(а хотири ин одам набаройем)* и, принося им жертвы, постоянно кормил бы их. Вот эта обязанность кормления духов и служения им и есть та тяжесть, то бремя, которое они возлагают на человека. Когда человек, считающий себя избранником духов, начинает чувствовать недомогание, он хорошо понимает, что это значит: «они стали требовать возжжения светильников и вознесения запаха» *(уно нукчаталаб, буйталаб шудан)*. По словам той же женщины, ее бабушка очень страдала от этих требований. По своей бедности она была не в силах удовлетворять постоянные претензии покровительствующих ей духов, и поэтому последние все время держали ее в состоянии недомогания. Бабушка говорила им, что у нее ничего нет, что она не может устроить жертвенное угощение, но они требовали настойчиво, и она время от времени бывала принуждена готовить обрядовые лепешки *чалпак* или кушанье куймок. Небольшое блюдо с кушаньем она ставила летом около посева в

своем саду, зимой — в одном из углов комнаты. Наутро на кушанье якобы виднелись следы трапезы духов, которые, «пощипав, пощипав (сделав углубления), уходят, поев» (*чукки када, чукки када хурда мерун*[27]). После этого бабушка на некоторое время чувствовала облегчение (*саук мешуд*) — болезнь оставляла ее. Иногда же, видя, что от бедной старухи поживиться нечем, духи бросали свое бремя на ее внучку, та начинала чувствовать недомогание и в конце концов давала духам угощение вместо бабушки. По ее словам, «духи ее бабушки, придя, бросают свое бремя на нее» (*чизойи онем омда борашона да ман мепартон*). В этом сообщении ясно выступает значение слова «бор» как бремени служения духам (обязанности кормить их). Таким образом, содержание понятия, теперь уже довольно туманно сознаваемое большинством населения, очень точно передается буквальным значением термина «бор». Становится понятным применение его преимущественно к духам первой категории, в отношении которых признавалась обязанность служения[28]. А так как бор конкретно проявлялся в болезни, впоследствии под этим словом стали понимать всякую болезнь, причиняемую якобы духами.

К духам первой категории, или «чистым», относились духи, обитающие в мазарах[29], т. е. духи умерших святых. Такой дух назывался либо собственным именем святого, либо нередко употребляемым в таком случае словом *мазор*. Например, самаркандское выражение *мазор зад* (ударил мазар) говорили про человека, болезнь которого считалась наказанием за вольное или невольное непочтительное отношение к мазару. Среди святых выделялись *пиры* — духи мифических основателей ремесел — и *чильтаны*. В эту же категорию входили духи умерших — аравахи (арвохо), *момо* (*момохо*). В Самарканде называли также духов *ут-учоқ* (обычно во множ. ч. — *ут-учоқо*). Это название (узб. *ут* — огонь, *учоқ* — очаг) показывает, что имелись в виду тоже духи умерших, в основе — духи — покровители семейного огня, т. е. духи предков данной семьи. Однако в Самарканде во время сбора материалов под этим названием понимались духи неизвестных умерших. Если человек заболевал, ненароком наступив на чью-то неизвестную могилу, для его излечения там ставили жертвенный светильник со словами посвящения: *ба хаққи ут-учоқо* (это для духов умерших).

Духами второй категории считались албасты, аджина, дэв. В Самарканде, кроме того, имелось представление о духе *аламон*, а в Урта-Тюбе — *сариқыз* (узб. *сариқиз* — желтая девушка).

В третью категорию входили духи пари и, менее определенно, лашкар, природа которых на материале равнинных таджиков не может быть раскрыта.

Как видно из изложенного, духи первой категории по свое-

му генезису имели человеческое происхождение и скорее всего восходили к культу предков — иногда к культу героев. Лишь облик так называемых духов момо, о которых будет речь далее, претерпел значительную деформацию и приобрел черты демонического существа. Остальные духи первой категории, как уже было оговорено, здесь рассматриваться не будут, так как работа посвящена анализу представлений о духах-демонах. Духов же, в облике которых проступают человеческие черты, мы упоминаем лишь для характеристики следов той уже полузабытой классификации сверхъестественных существ, которая восстанавливается по отдельным ее следам. Это важно для того, чтобы раскрыть, что объединяло отдельные реликтовые поверья и обряды в цельную систему пережиточного анимистического миропонимания, являющуюся отражением, «в котором земные силы принимают форму неземных» [30].

ДУХИ МОМО (МОМОХО)

Духи момо, особые мифические существа, по ряду признаков относились к категории духов, по самой своей природе не враждебных человеку, покровительствующих ему. Они были тесно связаны с важным для жизни семьи вопросом продолжения рода: момо ведали рождением детей и были патронессами бабок-повитух.

Это представление было очень кратко охарактеризовано автором этих строк еще в 1928 г. [31]. Несмотря на то что обычаи и поверья, сопутствующие рождению ребенка и первому периоду его жизни, изучались и описывались многими исследователями народных верований и семейной обрядности и до появления этой работы автора, и после, никто не отметил подобного образа. Специальные поиски его в Хорезме Г. П. Снесаревым пока не дали положительного результата [32]. Это не дает, однако, оснований считать, что такой образ является узкоместным. Самый его характер и функции заставляют предполагать, что при дальнейшем изучении доисламских верований у народов Средней Азии подобный персонаж будет обнаружен. Во всяком случае, М. Хамиджанова нашла его у таджиков верховьев Зеравшана, но ее материалы пока не опубликованы.

В обоих изучавшихся районах присутствие момо считалось необходимым для того, чтобы младенец мог появиться на свет. Поэтому главной обязанностью повивальной бабки было вызвать этих духов на место родов. Средством для этого служило возжжение ритуальных светильников *нукча* из ваты, навернутой на камышинку и обмокнутой в масло. По поверью, дым от светильников достигает обоняния момо; почуяв приятный для них запах, они являются на зов бабки.

В Самарканде (гузар Ходжа-кишлак) считали, что при родах необходимо присутствие трех момо: старшей, средней и младшей *(момо-и калон, момо-и мийона, момо-и хурд)*. Вызывая их на роды, им ставили каждой по светильнику: старшей момо — в переднем углу комнаты, средней — над ямой для стока воды, которая имеется обязательно в каждом доме и служит для совершения ритуальных омовений, младшей — снаружи за дверью. Первый светильник делался из трех одинаковой длины палочек, нижние концы которых при помощи ваты скреплялись между собой; второй светильник имел такое же устройство, но состоял из двух палочек; третий представлял собой одну палочку, длина которой измерялась бабкой от концов пальцев до локтя.

По словам престарелой повитухи из кишлака Ходжаахрар, при родах присутствуют семь момо [33], которые помогают бабке, принимающей роды, совершая вместе с ней все процедуры; старшая сидит перед роженицей, а младшая сзади, поддерживая ее.

Число и форма светильников, посвящаемых момо, и места, где их ставили, неодинаковы. В кишлаке Ходжаахрар для старшей момо за дверью ставили два светильника, отмеряя их длину от концов пальцев до локтя: намотанная на палочки вата должна была быть рыжей *(малла)* [34]. Для младших момо делали светильники из палочек с красной тряпочкой, длиной в «четверть» *(ваджаб)* [35], и ставили в трех углах комнаты. В Самарканде (квартал Эркин) ставили один светильник, посвящаемый самой старшей момо — духу Праматери Евы [36], — в печь для выпечки лепешек; так же как в Ура-Тюбе, он был длиной от концов пальцев до локтя. В уратюбинских кишлаках ставили за дверью один светильник из трех палочек — одной длинной и двух коротких, прикрепленных к длинной около ее середины так, чтобы верхние концы были на одном уровне. Ставившая такой светильник повитуха объяснила его необычную форму тем, что «момо носит за спиной двух своих детей». Узбечка-шаманка, тоже из этого района, считала, что короткие палочки изображают руки момо. Оба этих объяснения, показывают, что, в сущности, светильники изображают как бы самого духа [37].

Если зажженные для момо светильники горят ярким пламенем, это означает, что момо явились и ребенок вскоре родится. Если же светильники не разгораются, мигают, значит, момо не пришли на зов и роженице придется плохо (по-видимому, имеется в виду, что яркое пламя, далеко распространяющее запах горящего масла, привлекает к себе внимание момо; этого не в силах сделать тусклый свет мигающих светильников).

Кроме возжжения светильников для умилостивления момо перед роженицей расстилали выделанную кожу, служащую

для разделывания лепешек, и насыпали туда кучку муки, «чтобы момо увидали белое» *(момоҳо сафеди бинан)*. Иногда рядом ставили чашку с водой, в которую бросали монету. Если роды были трудные, надрезали гребень курицы и кровью мазали лоб, щеки, грудь и руки роженицы. Муку, монету и курицу брала себе повитуха, но считалось, что все это поступало в пользу момо, как и все вознаграждение, получаемое бабкой. По существующему поверью, труд повитухи надо оплачивать достаточно щедро, так как в противном случае момо могут рассердиться и наказать.

Таким образом, во время родов совершался ритуал, заключавшийся в принесении духам момо жертвы в виде дыма светильников, муки, монеты и курицы. Повивальные бабки должны были также приготовлять специальное кушанье, посвященное момо. Это делалось после окончания всех обрядов, исполняемых при рождении ребенка, в случае чьей-нибудь болезни, приписываемой гневу момо, или просто время от времени самой повитухой: она была обязана периодически уделять часть своего заработка для устройства ритуального угощения, посвященного духам-покровителям, так как они тоже были участниками в том деле, от которого повитуха имела доход.

В Ура-Тюбе кушаньем, приготовляемым для момо, был куймок — род толстого блина из полужидкого теста, зажаренного в масле. Приготовление этого блюда сопровождалось обрядами, кушанье съедалось бабкой и приглашенными старухами, обычно тоже повитухами, т. е. людьми, которые, как и хозяйка, считались избранницами духов момо. Число участниц трапезы должно было быть обязательно нечетным [38]. Женщины, еще не вышедшие из того возраста, когда у них могут родиться дети, остерегались есть это кушанье из опасения, что момо могут наказать их за это бесплодием. В Самарканде кушаньем, посвященным духам момо, считали *оши каич,* которое нередко так и называлось *момо-оши* — кушанье момо (квартал Юсуфбай). Оно состояло из отваренных в воде и заправленных маслом с пережаренным луком четырехугольных кусочков теста, раскатанного тонко, как на лапшу. Едят их и вместе с отваром, как суп, и отцеживая воду, в сухом виде.

Наблюдать обряд жертвоприношения духам момо автору удалось дважды: в Шахристане, где это завершало ритуалы, сопровождавшие роды [39], и в Тутке. Там его целью было лечение от бесплодия.

В Тутке приготовили кушанье куймок, затем для духов момо поставили в тануре светильник из двух соединенных вместе палочек длиной от конца пальцев до локтя, другие светильники, обычной формы, на очаг — «для духов умерших» *(арвох)* и еще два — по обе стороны росшего во дворе туто-

вого дерева. Зажигая последние, повитуха, совершавшая обряд, приговаривала: «Да умру я ради души дяди Барота, пусть он поможет» (Баротом звали недавно умершего хозяина дома, который при жизни сам ставил светильники на этом месте). Помимо кушанья в качестве жертвы для момо было постлано «подножие» *(пойандоз)* — большой кусок ваты, длина которого была отмерена по росту пациентки («подножие» может быть и куском ткани той же длины). Повитуха пояснила, что момо сходят по нему к совершавшим обряд. Для духов же на него бросили серебряную монету. Все это пошло в пользу повитухи.

Когда приготовления были закончены и все сели за еду, две повитухи, тоже участвовавшие в обряде, взяли блюдо с жертвенным кушаньем с двух сторон, трижды приподняли его и снова поставили на скатерть. При этом одна сказала: «подними, подними, подними» *(кутар, кутар, кутар)*, а вторая — «смеясь, придите» *(кулуб келинг)*, явно приглашая к трапезе духов момо, которые должны были быть главными гостьями на этом угощении. Покончив с едой, участницы трапезы похлопали в ладоши и похохотали, широко разевая рты, — это делалось для того, чтобы повеселить момо и добиться их расположения.

Обряд был закончен молитвой и славословиями по адресу момо, после чего духов пригласили «смеясь, прийти и, разговаривая, уйти» *(кулуб келинг, сўлаб кетинг)*. Хотя все присутствующие были таджички и всегда говорили по-таджикски, молитвы и заклинания произносились по-узбекски. При совершении обрядов таджиками это приходилось наблюдать нередко: говорили, что с духами надо употреблять «другой язык». Может быть, однако, этот обычай объясняется генетической связью некоторых описанных обрядов с тюркским этносом.

Описанный нами обряд бескровного жертвоприношения в обоих изучаемых районах назывался *бу* (запах) или *буйи таф* (запах раскаленного) [40]. Существовали выражения «возносить запах» *(бу баровардан)* или «делать запах» *(бу кардан)*. Смысл этих терминов ясен: запах дыма от кипящего в котле масла и горящих светильников, тоже пропитанных маслом, должен достигнуть обоняния момо и служить им пищей. Это значение обряда отчетливо осознавалось: «делаем запах, думая: пусть едят запах и сделают нас здоровыми» *(бӯ мекунем: бӯя хурад-у моҳо́на тузук кунад гуфта)*.

Убеждение в том, что духи питаются дымом и запахом, сравнительно позднего происхождения. Оно возникло с развитием представления о духах как о чем-то нематериальном. Однако у таджиков сохранялись и отзвуки более архаичного представления, что духи едят ритуальное кушанье сами или воплотившись в своих избранниц, — подобно тому как это отмечено в сибирском шаманстве [41]. Идея воплощения про-

слеживается в описанной выше ритуальной трапезе: в ней участвовали только те, кто считался избранными духами момо. Та же идея лежала в основе обычая давать повитухе продукты для жертвенного кушанья в тех случаях, когда болезнь приписывалась гневу момо. Кушанье съедала повитуха, но считалось, что оно попадает и духам, побуждая их «снять свою тяжесть».

Духам момо приносились не только бескровные жертвы. Если после их совершения болезнь не проходила, считали, что момо не удовлетворились и «требуют крови» *(хун талаб мекунан)*, т. е. нужно принести в жертву животное. Его породу, а нередко и масть определяла при помощи гадания шаманка. Если у пациента средств на приобретение животного не хватало, покупали только голову. Из мяса готовили так называемый «сырой бульон» *(хом шурбо)* без приправ, не поджаривая мясо, как это обычно принято. Особенно избегали класть перец, который считался средством, отгоняющим духов. О древности ритуала свидетельствует примитивность кушанья. Обряд кровавого жертвоприношения назывался в Ура-Тюбе и Тутке «котел в кипении», а в Самарканде — «кипящий котел» (*дег-бар-джуш, дег-джуш*). Как при бескровном, так и при кровавом жертвоприношении кушанье приготовляла повитуха, приговаривая при этом: «Это не моя рука, а рука духов момо».

Цель такого жертвоприношения тоже осознавалась чрезвычайно примитивно: «Полизав крови, момо уходят, так как их надежды сбылись» *(Момохо хун лесида мерун, умедашон канда мешуд)*. Верили, что момо крайне заинтересованы в совершении ритуала, так как только таким образом могут они рассчитывать на получение необходимой им пищи. По словам одной самаркандской таджички (1926 г.), «момо без человека существовать не могут. Если им не будут возносить запах раскаленного, они не смогут жить» *(момо бе одам гашта наметонад. Буйи таф на бурорад агар, уно гашта на метонад)*. По поверьям, именно это заставляет момо после смерти покровительствуемой ею бабки настойчиво вербовать себе новую служительницу. Они сами избирают угодного им человека, давая знать об этом болезнью или являясь во сне. Выбор их останавливается чаще всего на какой-нибудь близкой родственнице умершей бабки: родственная связь имела большое значение в передаче повивального ремесла. Фантастические рассказы об избрании приходилось слышать неоднократно. Уратюбинская таджичка по имени Тути, средних лет, мать и бабушка которой были повитухами, рассказала, что ей часто снится старуха, которая требует от нее принять посвящение и стать повитухой. Тути, также во сне, якобы отвечает ей, что она и пуповину перерезать не сумеет. Старуха ее успокаивает: «Не ты будешь резать — мы будем ре-

зать» *(ту намебури, мо мебурем)*. Стремясь заставить ее принять наследственное ремесло, духи момо преследуют ее, поэтому она никогда не чувствует себя здоровой. Она не раз обращалась к шаманам, и те в один голос говорили, что на нее бросили «бремя» момо ее бабушки и что единственное средство избавиться от болезни — принять посвящение.

Другая женщина из Тутка сообщила, что она «семиколенная» *(хафпушти)*, т. е. много поколений женщин из их рода наследуют друг от друга повивальное ремесло и покровительниц-момо. Она была мюридкой ишана и после смерти матери не хотела принимать на себя ее дар, однако ишан сказал ей: «Вы наследственная повитуха, и, если не возьмете, вам придется отвечать на страшном суде». Он сам дал ей разрешительную молитву *(фотиха дод)*. Вначале она принимала младенцев лишь у своих родственниц, однако, по ее выражению, «народ ей не позволил» *(мардум на мондан)* ограничиться этим. Все стали звать ее на роды, и она сделалась самой старшей по чину повитухой своей округи — *момо-и калон* (сообщения 1926—1928 гг.).

Существовало поверье, что между повитухами из одной семьи может быть перерыв в несколько поколений, так что память о наследственном ремесле совершенно изгладится. Однако духи момо рано или поздно потребуют у потомков служения себе и подадут знак болезнью. Ее причину открывала при гадании шаманка и рекомендовала принять посвящение и стать повитухой. Таким образом, избранничество носило пассивный характер; но иногда инициативу брала на себя старая повитуха: еще при жизни она намечала себе преемницу из своих дочерей или внучек и завещала ей наследственное ремесло. Иногда, передавая преемнице свою силу и патронесс-момо, старая бабка символически плевала ей в рот. Так получила свое ремесло повитуха из кишлака Ходжа-ахрар (около Самарканда), об аналогичном случае приходилось слышать и в Ура-Тюбе [42].

Передавая свое ремесло при жизни, бабка старалась обеспечить намеченной ею преемнице расположение своих момо. Она торжественно совершала жертвоприношение для момо: закалывалось животное и устраивался обряд «котел в кипении». Если на это средств не было, ограничивались «вознесением запаха». В разрешительной молитве, читавшейся после общей трапезы, старая повитуха поручала молодую покровительству наследственных момо *(момоҳо́йи мироси)* и обещала, что после ее смерти ее дух (арвох) будет помогать. По поверью, умершая бабка является к своей преемнице во сне, учит ее приемам ремесла, а та, совершая ритуалы, выступает от имени своей наставницы.

Так, совершая обряды или принимая ребенка, бабка приговаривала: «Это не моя рука, а рука ушедших, делавших это

дело до меня. Это не моя рука, а рука духов момо. Это не моя рука, а рука Биби Розии» (*Дáсти ман не, дáсти хамин кора карда гузаштагиҳо, дáсти ман не, дáсти момоҳо. Дáсти ман не, дáсти Биби Розия*). Биби Розией звали умершую повитуху, от которой сообщившая наследовала свое ремесло. Умершая бабка, по-видимому, состояла со своей преемницей в довольно далеком родстве — это видно по тому, что упоминалось ее имя. Если бы ремесло перешло от матери или бабушки, говорилось бы: «Это не моя рука, а рука моей матери (или бабушки)». Такие почти совпадающие приговоры-заклинания были записаны автором один в Самарканде, а другой в Тутке.

Согласно широко распространенному мнению, далеко не всякий мог справиться со служением момо и ремеслом повивальной бабки. По словам старой повитухи из Тутка, иногда женщины, принявшие посвящение и начавшие практиковать, умирали, не будучи в состоянии выдержать тяжесть своего призвания: ведь бабке предстоит борьба со злыми духами, скопляющимися вокруг матери и новорожденного и только поджидающими удобного момента, чтобы им навредить. Как говорили, «осилишь» (*зураги куни*) — мать и ребенок останутся живы, «окажешься слабой» (*сусти куни*) — демоны убьют и того и другого. Обыкновенному человеку борьба с демонами не по плечу. Противостоять им можно лишь при покровительстве духа, который, возлагая на человека бремя служения, дает и силы нести его. Всю тяжесть (бор) борьбы со злобными демонами, как и тяжесть общения с самими момо, бабка берет на себя. Поэтому ей очень тяжело принимать роды, в то время как другим присутствовать при этом неопасно.

Обычно наследование повивального ремесла шло по женской линии — от матери к дочери или от бабушки к внучке. Случаи передачи, например, невестке были редки: считали, что это возможно лишь в том случае, если невестка приходится бабке родственницей по крови (Самарканд) [43]. Передача по прямой линии в прошлом была правилом. Об этом помнили даже в Самарканде, утратившем уже многие архаические черты быта, не говоря о районах Ура-Тюбе. Однако случаи нарушения этого закона бывали. Так, одна повитуха из Ура-Тюбе, не имея прямых наследниц, передала свое ремесло одной из невесток, причем долго колебалась, которую из них выбрать. Спор решили сами кандидатки, выдвинув из своей среды наиболее подходящую. Как рассказывала сама их избранница, «снохи сказали: станьте повитухой вы» (*авсуно гуфтан, шумо шавед*).

Момо представлялись в виде благообразных старух, одетых в белые одежды, в халаты из домотканой бумажной или шерстяной ткани, в старинном женском головном уборе *ло-*

ки — в чалме, с платком *лячак*, повязанным под подбородком и закрывающим шею и грудь (Ура-Тюбе, Тутк),— иными словами, в уборе, который в старину был распространен очень широко, а потом во многих районах, в частности у равнинных таджиков, вышел из употребления [44]. Это представление о момо было так живо, что, если кто-нибудь видел во сне старуху в белой одежде, окружающие не сомневались, что его посетил дух момо.

Единое понимание природы духов момо у равнинных таджиков в годы собирания материалов было уже утрачено: одни считали их демонами *(момо аз ҷи́нси инс-у ҷинс)*, другие приписывали им человеческое происхождение *(момо аз зо́ти одамизот)*.

Для выяснения генезиса этих представлений показательна терминология. Название духа момо означает «мать». Так переводится слово «момо» *(мом)* в персидско-русских словарях и в таджикском толковом словаре, где для иллюстрации приводятся примеры из стихов Рудаки (X в.) и Низами (XII в.). То же значение оно имеет в выражении *Момо Хаво* — Праматерь Ева [45], всегда рифмуясь с *Одам ато* — Прародитель Адам. По устному сообщению С. Айни, в значении «мать» слово «момо» употребляют таджики Дарваза. В современных говорах равнинных таджиков оно, насколько мне известно, употребляется только для обозначения духов названной «специальности» и входит в состав сложного слова *момо-доя* — «повитуха».

В тюркских языках Средней Азии «мама́» означает «бабушка» (у казахов, киргизов, туркмен, каракалпаков и части узбеков). У узбеков-карлуков оно значит «прабабушка» [46], а в Хорезме употребляется в значении «повитуха» [47]. Отсутствие этого слова у многих тюркских народов за пределами Средней Азии говорит о том, что оно, вероятно, иранского происхождения.

Этимология термина и характер народных верований дают возможность предположить, что представление о момо восходит к культу женских предков, духов умерших женщин рода. Именно в качестве таковых они ведают продолжением рода, помогают повитухам в их профессии, поминаются своими преемницами-потомками и получают от них «кормление».

Хотя память о том, что момо являются духами женских предков, в общем уже исчезла, смутные представления об этом иногда обнаруживаются. Так, момо считаются «близкими к арвахам» — духам умерших (независимо от пола). В Самарканде и его окрестностях приходилось слышать высказывания: «Момо как арвахи» *(Момо арвоҳ-дак)*; «Момо почти арвох» *(Момо қариб арвоҳ)*; «Момо бывают у мазаров. И арвахи и момо — на кладбищах» *(Пешбйи мазор момо ҳаст. Арвоҳ-ам момо-ям гуристон-ба)*. Эта близость сказывается в

общих жертвоприношениях момо и арвахам, что видно из описанного выше обряда бескровной жертвы духам момо в Тутке.

В Самарканде, если готовились поминальные лепешки чалпак, жаренные в масле, то ложка масла выплескивалась в огонь «для арвахов и момо». При возжжении светильников, посвященных момо, их ставили в печь для выпечки лепешек и на очаге — в местах, посвященных духам умерших предков. Может быть, также отголоском связи момо с культом женских предков можно считать следующее поверье: когда умирает повивальная бабка, на ее могиле собираются покровительствовавшие ей духи момо и оплакивают ее (Ура-Тюбе).

Этот древнейший культ в изучаемое время сохранялся лишь в тех семьях, где женщины из поколения в поколение занимались повивальным делом. Там он поддерживался распространенным представлением, что человек должен уделять часть дохода от своего занятия на совершение культа, связанного с этим занятием. Это вводило почитание духов момо в общую систему ремесленных или, точнее, профессиональных культов [48]. Но можно обнаружить слабые следы былого почитания момо и вне круга профессиональных повитух. В Самарканде приходилось слышать, что момо имеются у каждой женщины и даже девочки. В Ура-Тюбе от пожилой женщины, происходившей из Гиссара, но прожившей много лет в Ура-Тюбе, приходилось слышать, что своя момо есть у каждой женщины. У некоторых она ласковая, красивая, веселая, у других же злая. Когда женщина забеременеет, она видит во сне свою момо, которая приходит к ней в виде старухи и предлагает осмотреть ее, ощупать живот. При этом, если момо приходит веселая, можно надеяться, что все обойдется благополучно, если же она печальна — надо ждать худа.

Культ момо — духов женских предков — носит явно стадиальный характер. На определенной ступени истории он должен был существовать в той или иной форме у всех народов. Близкие параллели таджикскому культу момо обнаружены в Сибири у алтайских тюрок, у которых они сохраняли значительно более примитивную, близкую к начальной форму. Н. П. Дыренкова открыла и описала у этого народа культ женских предков, воплощавшихся в изготовленных из тряпок куклах. Эти духи женских предков назывались *орекенер* или *емегендер*. Эти названия, имеющие значение «мать», «праматерь», аналогичны таджикскому «момо»; также сходны и их функции. Как пишет Н. П. Дыренкова, «основной функцией емегендеров является охрана рожениц и способствование благополучному исходу родов. Без емегендеров женщина не может благополучно родить ребенка» [49].

Эволюция культа женских предков могла идти двумя путями. Как известно, на довольно ранней ступени развития ре-

лигиозного мышления духи женских предков персонифицировались, их собирательный образ вырос в образ богини, имевшей те же функции. Так, ясные следы своего происхождения несло женское «божество» индейцев племени шауни: имя божества означало «наша прабабушка» [50]. Такова же была у якутов «богиня» Айсыт, ведающая размножением. Во время родов «стараются не отогнать Айсыт от роженицы». Она должна оставаться три дня, после чего ее торжественно провожают. Поразительно сходство деталей этого обряда с описанными обрядами у таджиков кишлака Тутк: в ритуал проводов входит «хохот без слов», которым участницы обряда старались расположить Айсыт в свою пользу; после того как нужда в «богине» миновала, ее, так же как и в Тутке, просят «уйти, покушав и поев» [51].

Очень близкая аналогия якутского и таджикского обрядов может и не иметь общего генезиса; ритуальный смех, в частности, имел очень широкое распространение именно в связи с представлениями о появлении нового человеческого существа [52]. В том же ряду, что и Айсыт, стоит представление кафиров Гиндукуша о богине Нирмале, покровительнице беременных и «хозяйке» родильных домов, куда женщины должны были удаляться при приближении родов [53].

К культам более высокого типа принадлежит культ женского божества зороастрийского пантеона Анахиты, функцией которой также была забота о продолжении человеческого рода. После распространения ислама эта мистическая функция, по справедливому мнению Г. П. Снесарева, перешла на мусульманских «святых». В такой роли у многих групп населения Средней Азии выступали дочь Мухаммеда Фатима или различные местные персонажи мусульманизированного культа святых женщин. У узбеков Хорезма в качестве покровительницы женщин, патронессы повитух почитается святая Анбар-она, имя которой наряду с другими святыми поминает хорезмская повивальная бабка, выполняя различные действия или обряды, связанные с ее профессией. Как таджикские повитухи призывают момо, так в Хорезме бабка специальным призыванием-молитвой приглашает Анбар-она явиться на место родов и, совершая манипуляции, говорит: «Это не моя рука, а рука Анбар-она» [54].

Имя святой Анбар-она известно и в Самарканде, где имеется мазар, который считается ее могилой [55]. Мусульманская традиция самаркандцев связывает эту святую с Куссамом ибн Аббасом, широко известным под названием Шахи-зинда (Живой царь), а самое имя Анбар толкуется как искаженное выражение *амба́йи-шох* (тетка шаха). В Самарканде культ этой святой имел небольшое распространение, совершенно несравнимое со значением его в Хорезме. От культа, связанного с продолжением рода, у равнинных таджиков сохранились веро-

вания, восходящие к более ранней ступени развития матриархального культа женских предков. Духи момо дошли до нашего столетия как ряд уже забытых женских предков, все время пополняющийся новыми поколениями умерших женщин рода, кончающийся той, которая передала живой представительнице рода своих наследственных духов-покровителей и ремесло повитухи.

Эволюция этого древнего культа привела к его упадку, к демонологизации образа духов — покровительниц продолжения рода. Наряду с момо, патронессами повитух и их помощницами при появлении на свет нового человека в народных представлениях таджиков существовал еще и образ момо-кровопийц — *хунхур-момо* (Самарканд, Ура-Тюбе), стремящихся повредить матери и новорожденному, и недоброжелательных *шалпар-момо* и *шалоим-момо*, которые вовсе уж утеряли всякую связь со своей первоначальной функцией покровительниц и, по поверью, наносят вред любому человеку, независимо от пола [56].

Особенно близок к демонам образ духов *апалар* в Ташкенте. Их название (узб. *апа* — старшая сестра, или мать, или бабушка) свидетельствует о том, что этот вид духов когда-то имел ту же природу, что и таджикские момо. Однако, насколько можно судить по имеющимся, очень недостаточным, сведениям, апалар к началу XX в. совершенно утратили связь с культом женских предков и в народном представлении рисовались лишь злобными и опасными демонами, являясь полной аналогией образа хунхур-момо у таджиков. Этот путь эволюции анализируемого персонажа народных верований был обусловлен общим упадком анимистических верований, вследствие чего образы теряли свою специфику и приобретали несвойственный им раньше характер.

Тот же процесс вырождения культа женских предков обнаружен и у алтайцев: и там духам емегендер приписывалась не только помощь при рождении ребенка, но и насылание болезней и несчастья. Н. П. Дыренкова правильно связывает эту трансформацию культа женских предков с «развитием отцовского рода и торжеством отцовского начала над материнским».

Этим же путем пошла эволюция представлений о момо у таджиков. Процесс развивался с известной быстротой, особенно в Самарканде. Но и там в период собирания основных сведений, использованных в этой работе, роль момо в продолжении рода еще лежала в основе представлений об этом персонаже народных верований. За время, истекшее с тех пор, демонологизация его усилилась и злобные момо почти заслонили образ доброжелательных духов женских предков.

У таджиков, народа, давно уже создававшего свою культуру в условиях классового общества (в котором они успели

пережить две формации и сменить зороастризм на ислам), основой для сохранения весьма архаического культа женских предков была не только общая закономерность продолжительного сохранения пережитков, но и практическая нужда в нем: так как до самой революции в распоряжении народов Средней Азии не было никаких иных средств, помогающих младенцу появиться на свет, приходилось рассчитывать только на «помощь» момо. Конечно, повивальные бабки накопили некоторые навыки и практические знания, на которые они опирались в своей деятельности, но полезный эффект этих приемов они суеверно понимали как результат помощи покровительствующих им духов момо и своего умения справиться с вредоносными демонами, стремящимися убить мать и новорожденного.

ДУХИ-ДЕМОНЫ

В отличие от духов, в образе которых можно проследить сходство с людьми, в образах демонологических существ никаких человеческих черт не обнаруживается. В этом мы видим основное различие двух категорий сверхъестественных существ, созданных народным воображением.

Духи-демоны считаются исконными врагами человеческого рода, всегда изыскивающими средства вредить людям. Они никогда не покровительствуют человеку, а если временами оказывают ему помощь и даже трудятся на него, то только будучи принужденными к этому силой. Эти недоброжелательные к людям фантастические существа не задабриваются ни постоянным кормлением, ни совершением ритуала. В реликтовых верованиях равнинных таджиков к демонам относятся духи: албасты, аджина, дэв, пари, а также смутные и малораспространенные образы лашкар, аламон и сарикыз.

Особое место занимали уже более поздние, навеянные исламом, книжные образы райских дев и юношей — *хур-у гилмон*, про которых говорили, что они «не касаются людей, летают в воздухе» и что как «им нет дела до людей, так и человеку нет от них тяжести», т. е. обязанности служения им (*ино да одам қўша намешун, мегердан сўйи ҳаво, инóя не кóрашон хаст, не бóрашон* (кишлак Ходжаахрар, Самаркандский р-н).

Албасты — наиболее распространенный демонический образ не только в Средней Азии, но и у других народов. В дореволюционной литературе при описании народных верований этого региона албасты упоминается почти в каждой работе. В сделанной М. С. Андреевым сводке сведений о распространении этого персонажа демонологии указывается на наличие его и за границами Средней Азии: в Персии и Закавказье, у татар, чувашей, урянхайцев. Андреев и другие авторы отме-

тили две формы его имени: *ал* и албасты, причем второе состоит из двух слившихся слов: первое из них — то же название *ал*, второе — тюркское *басти*, имеющее значение «придавил», «задавил». Первый вариант был распространен в южных районах — у таджиков Афганистана, у туркмен, в Иране, у белуджей [57]. Распространение второго варианта также было достаточно широким, в частности его употребляли у горных таджиков [58]. У ягнобцев были известны оба варианта, основным, по-видимому, был первый [59]. Среди равнинных таджиков распространение получила тюркизированная форма — албасты.

Демон албасты входил в пандемониум всех групп равнинных таджиков. В районе г. Ура-Тюбе образ демона был очень четким; в Самарканде же албасты приписывались также черты других духов, например аджина, а сам образ албасты казался менее ясным. Но в обоих районах албасты представлялась демоном «безгранично сильным» *(бе хад зур)*. Если она ударит человека, «он будет разорван на клочки» *(одам парча-парча мешат)*, все тело его покроется синяками, похожими на след пятерни *(баданаш ба панча-панча киштаги)*. Вредно не только прямое нападение албасты — заболевают также, если «повеет ее ветром» *(шамолаш расад)*. В Ура-Тюбе, Тутке, Самарканде на прямой вопрос: «Что же такое албасты?» — обычно отвечали: «Нечто очень страшное» *(Албасты чӣзи ҷидо бадҳайбат)*.

По представлениям уратюбинских таджиков, «албасты может показаться людям во всяком виде» *(худа́ша ҳар ранг шуда нишон метият)*, но чаще всего она является в образе многогрудой женщины или женщины с длинными висящими грудями, с длинными косами, которые она расчесывает гребнем, сидя где-нибудь под деревом или на берегу арыка, при этом обычно указывается, что она сидит под орехом. Именно в связи с албасты орех считался плохим деревом, под которым долго оставаться опасно и особенно засыпать [60]. Сходное поверье имелось и в кишлаке Нанай (Бостандыкский р-н Ташкентской обл.). Албасты представлялась там сидящей в дупле орешины, распустив свои черные волосы, свесившей длинные груди, которые она бросает на прохожего, после чего человек падает без чувств и тяжело заболевает.

В образе женщины с длинными грудями и висящими до пят волосами албасты представлялась и таджикам Афганистана [61]. Демон в облике женщины, расчесывающей свои длинные волосы гребнем, был известен и в Самарканде. Описывая его, одна самаркандская таджичка сказала, что у албасты «зубы кривые: сверху и снизу они сходятся, а в середине остается отверстие». Оказывается, рассказчица видела албасты во сне. На этом примере хорошо виден источник очень конкретных порой представлений о духах: воображение,

питаемое традиционными рассказами, подсказывало содержание снов, а детали сновидений поступали в оборот в том или ином кругу, пополняя состав демонологических рассказов, которые получали распространение и бытовали в определенной среде до тех пор, пока их не сменяли рассказы о новых «случаях из жизни», с новыми подробностями. Это накладывало на подобные рассказы местный колорит и было проявлением индивидуального творчества в данном виде фольклора.

Иногда в Самарканде женский облик приписывали не албасты, а особому демону — *шайотин*, имевшему будто бы копыта вместо ступней ног. Шайотин мог также оборачиваться коровой или козлом с мордой, которая на глазах начинала расти, свешиваясь до земли (кишлак Хаволинг). Арабское (к тому же книжное) происхождение названия «шайотин» [62] позволяет предполагать здесь влияние лексики мусульманского духовенства, заместившего образ народной демонологии шайтаном ислама. Но в народных поверьях связь терминов «шайто́н» (дьявол) и «шайотин» не осознавалась: первый употреблялся в чисто мусульманском смысле, второй — как название особого персонажа анимистических верований.

В перенесении свойств, приписываемых обычно албасты, на другого демона можно видеть наглядный пример того смещения признаков и функций анимистических персонажей, которое было особенно свойственно самаркандцам.

С обликом, в котором резко подчеркнуты женские признаки, связан и способ, которым албасты наносит вред: она дает младенцам пососать грудь, отчего они погибают, или душит, губит человека, бросив на него свои длинные груди. Широко было распространено поверье, что албасты особенно опасна роженицам и вообще женщинам в том возрасте, когда они могут производить потомство. По поверью, записанному в кишлаке Тутк, албасты делает женщин бесплодными, «связывая» их детородные органы (*«ода́ма пе́шаша, бачодо́наша мебандад, махкам мекунд»*). Для освобождения от чар женщина должна перейти через реку. Эта деталь, возможно, говорит о связи албасты с водой. Надо, однако, учесть, что переход через текучую воду у многих народов считался средством освободиться от любого магического «связывания».

Вред, который якобы наносит людям албасты, показан в широко распространенной легенде о встрече албасты с царем Соломоном (Сулейманом), в мусульманском мире считающимся также царем духов и демонов. Эта легенда была опубликована М. С. Андреевым по литографированному ташкентскому тексту [63]. Ее хорошо знали, с некоторыми расхождениями в деталях, в Самарканде. Сообщенный таджичкой из селения Кафтархона устный вариант легенды, повторяя содержание текста, опубликованного М. С. Андреевым, имеет

и некоторые отклонения. Особенно интересно, что в этом варианте албасты велит сделать свое изображение, обещая не вредить тому, кто носит его при себе. По словам рассказчицы, у нее самой тоже имелся изготовленный каким-то муллой амулет с нарисованным изображением албасты, и она нарисовала его по памяти: у албасты была человекообразная фигура с овальным туловищем, испещренным точками, которые изображали тысячу и одну грудь, и черточками, обозначавшими покрывающую ее тело шерсть.

Подчеркнуто женский облик албасты и обнаруженное М. С. Андреевым поверье о необходимости ее присутствия, чтобы мог родиться ребенок, а также у некоторых групп ее название — «матерь Ал» — привели его к предположению, что албасты — это трансформировавшийся образ богини рождения и даже больше того — «образ древней азиатской Венеры (Анахиты)» [64]. Если это сопоставление и нельзя признать бесспорным, то все же некоторые основания оно имеет.

В пользу предположения о деградации этого персонажа верований из ранга благодетельных богинь в категорию вредоносных демонов говорит приведенный выше обычай ношения в качестве амулета изображения албасты. Изготовление изображений духов, причинивших болезнь, употреблялось в шаманских ритуалах как средство прогнать духов у народов Сибири [65], а в Средней Азии — у казахов [66]. Однако эти изображения во время обряда или сжигались, или выбрасывались — словом, удалялись от больного, чтобы вместе с ними ушла болезнь.

Амулет, призванный защищать от албасты, употреблялся по принципу прямо противоположному: изображение духа носили при себе. Это означает, что некогда его изображению приписывалась благодетельная роль. Для Средней Азии засвидетельствован обычай ношения идолов в качестве оберега. Наршахи (X в.) сообщает, что в Бухаре, уже после введения там ислама, ежегодно проводились ярмарки, на которых продавались идолы, и всякий, кто потерял своего идола или хотел заменить обветшавшего, покупал там себе нового. Из этого можно сделать заключение, что идолов носили на себе. В другом месте Наршахи говорит об идолах, вытесанных на дверях замков, что также имело, несомненно, значение оберега [67].

Второе свидетельство о ношении идолов как оберега встречается в сочинении XVI в. «Рашахот», содержащем жизнеописание известного суфия Ходжаахрара. Источник рассказывает, что, когда узбеки осадили город, где находился Ходжаахрар, он вышел к ним и «своей проповедью обратил их в мусульманство, и тогда они сняли с шеи своих идолов и побросали их» [68].

Общепризнано, что статуэтки, обнаруживаемые при рас-

копках домусульманских памятников, имели культовое значение. Возможно, их тоже носили при себе — размеры вполне это позволяют. Память об обычае носить с собой изображения духов-покровителей или божеств, по-видимому, сохранилась в названии женского украшения — *хайкал*. В разных местах эти украшения имели неодинаковые формы: в Самарканде и Ташкенте это были крупные нагрудные медальоны (иногда крестовидные, напоминающие своим силуэтом человеческую фигуру) [69], в Нурата (по материалам А. К. Писарчик) так назывались низки бус, нередко парные, надевавшиеся через оба плеча. В Горном Таджикистане и у туркмен хайкал представлял собой кожаный или сшитый из ткани мешочек, также носившийся через плечо. Название всех этих украшений, имеющее значение «статуя» [70], свидетельствует, что ранее это была какая-то статуэтка. Эта статуэтка, видимо изготовлявшаяся из металла, в Самарканде и Ташкенте помещалась в центре ожерелья; в районе Нурата она, вероятно, подвешивалась к надеваемым через плечо бусам, а в Горном Таджикистане и Туркмении вкладывалась в футляр или мешочек. Культовая роль этого украшения подчеркивается тем, что в позднее время в мешочке носили написанную муллой молитву-заговор, охраняющий владельцев от болезней и несчастья. В таком же амулете-украшении, вероятно, носили и изображение албасты, и это свидетельствует, что ее не всегда считали демоном. В Припамирье известно изображение албасты, выбитое на скале в ущелье Баджу. Цель, которую преследовали те, кто сделал это изображение, остается неясной.

Описанный выше «материнский» комплекс представляет одно из обличий албасты. Второй связан с широко распространенным поверьем, что албасты завладевает *(сохиби мекунад)* сердцем и печенью, внутренностями матери и новорожденного и несет их к воде. Если она успеет ополоснуть их, роженица или ребенок погибают. Это представление зафиксировано в Ура-Тюбе и Самарканде и распространено, видимо, очень широко: при совершенно недостаточном количестве сравнительных материалов мы находим его у казахов [71], киргизов Припамирья и Южной Киргизии [72], у таджиков Каратегина, Дарваза и Афганистана [73], у ягнобцев [74], т. е. в самой различной этнической среде.

Весьма интересной кажется одна деталь этого поверья — связь гибели человека с тем, успеет или нет албасты погрузить его внутренности в воду. Д. К. Зеленин в 1940 г. в устной беседе высказал мнение, что эта черта может указывать на генетическую связь албасты с водяным духом: только добравшись до воды, демон попадает в свою стихию, в которой он всемогущ и может окончательно завладеть теми, чьи внутренности похитил.

Это предположение полностью подтвердилось изданными позже материалами о верованиях шугнанцев и рушанцев. А. З. Розенфельд пишет, что в представлениях этих народов албасты (алмасте) «является водяным духом. Спасаясь от преследования, алмасте прыгает в воду, и в том месте... появляется столб пламени» [75]. Подобное же представление зафиксировано и у анатолийских турок. Как пишет немецкая исследовательница, у них есть представление, что албасты «только в воде чувствуют себя дома» [75а]. Таким образом в этой этнической среде у этого демона обнаружены те же черты, что и в поверьях таджиков.

У чеченцев наделенный женским обликом демон *алмас* также связывается с рекой [76].

В Самарканде имелись и другие представления об албасты, в которых этот дух предстает совсем не таким страшным и опасным. В кишлаке Хаволинг рассказывали, что албасты водится в углублениях, получившихся при изготовлении кирпичей, или в ямах, прорытых водой. Она спит там, невидимая для человеческого глаза, и может повредить, если ее потревожат.

Широко бытовало представление о том, что албасты можно победить в единоборстве. Конечно, это «удавалось» людям сильным и бесстрашным: если человек, которому привиделся дух, струсит и бросится бежать, дух настигнет его и убьет, в лучшем случае причинит болезнь или сделает безумным. Но если не испугаться, а, улучив момент, схватить демона за волосы и намотать их себе на руку, он будет лишен возможности нанести вред и начнет умолять отпустить его, поклянется не вредить [77]. Однако если, поддавшись на мольбы, отпустить его, он с пронзительным криком *(чирраз зада)* убежит, а человек заболеет. Демона нельзя отпускать до тех пор, пока он не отдаст своей книжечки, или монетки, или волосков. Тогда демон не будет вредить ни своему победителю, ни его семье, ни его потомкам. Напротив, он станет их постоянным спутником и помощником. По словам старика из селения Кусохо, «без книжечки албасты жить не может». Потеряв книжечку (монетку), демон превращается в прислугу завладевшего ею человека, ходит за ним следом, помогает ему в работе, иногда приносит украденные где-то мясо, бурдюки с коровьим маслом. Человек, победивший албасты (*албастикап* — схвативший албасты), работает с необыкновенной быстротой.

Одна таджичка из Ура-Тюбе рассказывала, что у нее была соседка, которая пряла в один день столько пряжи, сколько обыкновенная пряха могла изготовить в три-четыре дня. Когда другие выражали удивление, эта женщина говорила, что ей помогает албасты, которая всегда с ней. Сядет она у порога — и албасты тут же, начнет вышивать — албасты са-

дится помогать ей с другого конца ткани. Когда она не нужна хозяйке, то в виде черного клубочка лежит, свернувшись в нише. Своей властью над демоном такой человек пользуется для того, чтобы не дать албасты вредить людям. О страхе албасты перед своим хозяином рассказывали очень выразительно в кишлаке Бричмулла. Там жил один человек, известный односельчанам как «поймавший албасты». Рассказчица, которой он приходился дальним родственником со стороны матери, выходя куда-нибудь вечером и испугавшись, всякий раз говорила: «Не позвать ли мне дядю Махмад-Карима?»

В народе ходило множество рассказов о поимке албасты. Жительница кишлака Калибаланд (Бостандыкский р-н) передавала, что ее свекор однажды вечером, идя через сад, увидел албасты, свалившуюся в яму, так что половина ее тела свесилась вниз, а половина осталась снаружи. Он схватил ее и стал душить. Побежденная албасты дала ему прядь своих волос и свою книжечку. С тех пор она стала ему служить, приносила мясо и масло. Когда какая-нибудь женщина из их кишлака рожала, албасты прилетала к нему и говорила: «Такая-то рожает, не завладеть ли мне ее последом?» Обычно тот ругал ее, и она с криком «чирр-чирр» убегала. Однажды пришла она, когда он спал, и сказала: «У такой-то молодухи начались родовые боли. Не завладеть ли мне ее последом?» Спросонок он ответил: «Э, убирайся, делай что хочешь». Молодая женщина умерла, а он очень раскаивался в своей оплошности. Когда рожала дочь рассказчицы, к ней пригласили женщину, имевшую какое-то близкое отношение к этому человеку, тогда уже умершему. Та принесла волосы албасты, и рассказчица их видела: они были желтые, «как золото», длиной в метр. При родах было сожжено два волоса.

Рассказ из этого же цикла пришлось услышать и в Ура-Тюбе от пожилой таджички. Когда она была маленькая, ее дядя поймал албасты. Однажды в доме не оказалось огня, спичек тогда еще не было. Дядя спросил девочку: «Показать тебе албасты?» Он привел ее к орешине в их саду, и там она увидела албасты, которая сидела у огонька, разведенного у корня дерева, и расчесывала свои желтые волосы [78]. Девочка испугалась и убежала, но издали следила за происходившим. Дядя подошел к огню, взял уголек — албасты даже не посмотрела на него и продолжала заниматься своим делом.

В Самарканде в подобных рассказах фигурировали разные духи: чаще всего албасты, иногда аджина, момо. Так, в селении Ходжаахрар говорили о шаманке *(фолбин)* по имени Мамура, которой будто бы удалось поймать момо, игравшую на балке мезонина в ее доме. Момо звали Одинамо, у нее были очень длинные волосы и ногти. Мамура-фолбин обрезала ей волосы и ногти, посадила за прялку и приказала побыстрее прясть. Каждый день оказывалось спрядено полкило *(йесрак)*

хлопковых ниток, тонких, как шелк. Шаманка якобы слышала, как подружки звали ее к себе: *«Одинамо-ю!»* Пленница отвечала, что она не может вернуться к ним, потому что «голова у нее лысая, ногти обрезаны» *(сараками ка, нохунаком мутти)*. Когда волосы и ногти снова отросли, шаманка отпустила ее, и та улетела.

Обрисованный в этом колоритном рассказе образ духа совершенно не увязывается с традиционными представлениями о момо. Он входит в цикл рассказов о духах, попадающих во власть человека; такими духами, по распространенным воззрениям, были албасты или аджина; видимо, момо стала персонажем подобных рассказов сравнительно поздно, в результате передачи этому духу чуждых ему черт.

В том же кишлаке (Ходжаахрар) рассказывали об одном человеке (он приходился рассказчику дедом), который поймал демона, отнял у него книжечку и взял клятву не вредить ему и его потомкам. Поэтому в их роду все отличаются, по словам рассказчика, бесстрашием, не боятся ходить ночью — духи им не вредят. Книжечку видел и сам рассказчик. Потом она пропала, ее мог выкрасть сам дух (аджина).

Жительница квартала Ходжа-кишлак г. Самарканда передала рассказ о молодом студенте медресе, увидевшем однажды, что через дымовое отверстие в потолке спускается крошечное существо с маленьким лицом и длинными волосами. Под мышкой оно держало книжечку. Это была аджина. Молодой человек схватил ее за волосы, придавил ногой. Аджина запросила пощады: «Не дави меня, не убивай». В выкуп она дала ему свою книжечку, прядку волос и мелкую серебряную монету *(танга)*, сказав: «Когда с тобой что-нибудь случится и тебе понадобится моя помощь, сожги мои волосы. Если не будет денег, истрать мою монету на что-нибудь сладкое; на кислое не трать, а то я выкраду ее у тебя из кармана. Книжечку держи при себе на случай болезни».

Монетка демона является «неразменным рублем»: будучи истраченной, она снова возвращается в карман своего владельца; с этой монетой не следует заходить в ряды, где продается красный перец, которого боятся духи. Любопытный вариант этого поверья записан в кишлаке Норак района Янгибозор (Таджикистан). Там оно также связывалось с демоном аджина. Духа представляли себе в виде маленького ребенка с маленьким лицом и черными спутанными волосами[79], под которыми на затылке есть монета. Если, поймав аджину, взять у нее эту монету, она попадает в зависимость от человека, служит ему. Повторяется уже упоминавшаяся деталь: аджина приносит бурдюки, полные топленого масла. Хозяин видит духа, остальным же он невидим, почему и может добывать всякие продукты, незаметно проникая в помещение. Если аджина надоела хозяину и он хочет от нее изба-

виться, нужно послать ее выбросить золу. Другие аджина (которые, как считается, собираются на кучках золы) убивают своего товарища, обесчещенного потерей монеты, и на том месте ее хозяин (но не другие люди) может увидеть каплю крови.

Поверье о демоне, от которого получен чудодейственный предмет, несомненно, лежит в совершенно ином пережиточном пласте, чем образ многогрудой албасты или албасты, похищающей внутренности. Происхождение этого сюжета, известного широко в фольклоре самых различных, не связанных между собой народов, вероятно, теряется в глубине веков и, как у многих других народов, приобрело сказочные черты. Однако в поверьях, изучаемых нами, этот комплекс выступает еще как живое в начале XX в. народное верование. Вероятно, этот мотив — подчинения себе духа через овладение имеющимся у него чудесным предметом — не был привязан к одному определенному образу. Но у равнинных таджиков, и, вероятно, не только у них, это поверье чаще всего ассоциируется с албасты.

Таким образом, в поверьях о демоне албасты у равнинных таджиков (и, как мы видели, у некоторых других этнических групп) выявляются, по крайней мере, три основных мотива. Для первого характерно подчеркивание женских, материнских черт, для второго — овладение демоном внутренностями женщины или ребенка и погружение их в воду, а для третьего — наличие чудесного предмета, завладев которым получают власть над демоном и превращают его в своего слугу. Возможно, это последнее поверье присоединилось к образу албасты позже, вследствие того что ее образ — это образ существа с длинными распущенными волосами, в которых может быть спрятан этот предмет.

Широкое распространение поверий об албасты, причем всех трех выделенных здесь мотивов, как и недостаток сравнительных материалов, не позволяет высказать окончательного суждения о генетической связи образа албасты с тем или иным этническим компонентом в составе населения Средней Азии. Сводка, сделанная М. С. Андреевым, его анализ самого названия демона, выводимого им из индоевропейских языков, могут, однако, склонить к предположению, что в своей основе этот образ имел скорее иранское происхождение (хотя в зороастризме, отразившем древнейшие анимистические верования иранцев, параллели к этому образу пока не найдено).

Не менее распространен был образ демона — джинн или аджина. У туркменов, казахов, узбеков Хорезма, белуджей распространение получила форма джинн [80], у таджиков, как горных, так и равнинных [81], а также у некоторых групп узбеков (например, ташкентских) [82] употреблялся второй ва-

риант — аджина. Отмечено употребление этой формы и у некоторых групп казахов [83].

Представления об этом демоне весьма различны. У узбеков Хорезма его представляли себе как что-то очень мелкое — вроде мошек [84]. У равнинных таджиков подобного представления не встретилось, аджина рисуется в их среде обычно в виде чего-то волосатого, например кошки или меха, бурдюка из шкуры животного (кишлаки Тутк, Кусохо). В автобиографическом рассказе С. Айни, отразившем, вероятно, верования жителей его родного кишлака Ходжа Соктари (Бухарская обл.), тоже принадлежавших к равнинным таджикам, аджина описываются в виде привидевшихся мальчику зверушек-детенышей (осликов, ягнят, козлят, щенят и др.), а также в виде искр [85]. Последнее было отмечено и в Ура-Тюбе, где считали, что аджина может напугать человека, вышедшего в темноте из дома: ему показываются сначала мелкие искры, а если он испугается и бросится бежать, то искры превратятся в высокое пламя и тогда человеку несдобровать — он заболеет и может умереть. Но все же этот демон считается не таким опасным и злобным.

В отличие от исламского понимания джинна, как происходящего от «чистого огня», у таджиков его представляли себе существом нечистым, выбирающим для себя грязные места — кучи навоза и нечистот, разрушенные дома, заброшенные мельницы. Нечистота духов аджина в кишлаке Кусохо характеризовалась следующим образом: «Черным кишмишем демона аджина служат шарики бараньего навоза, рис у них — вши, мясо — высохшие лепешки коровьего навоза, масло — моча». Кто недостаточно благочестив, того они стараются осквернить, заставляя его вкусить нечистую пищу. О подобных случаях в народе ходило немало рассказов. Например, рассказывали о человеке, который не имел привычки произносить обычную мусульманскую формулу «бисмилло», приступая к еде. Однажды где-то в пустынном месте он увидел сидящих в кругу за трапезой людей. Пригласили его. Он сел, но, беря со скатерти кишмиш, против своего обыкновения произнес «бисмилло» и тотчас увидел, что в руке у него вместо кишмиша — шарики бараньего навоза. Угощавшие его люди были демонами аджина.

В отношении аджина следует привести еще одно поверье, отмеченное в Тутке: там вечером девочкам не позволяли играть в куклы, так как боялись, что соберутся аджина и, думая, что куклы из их породы, заберут их и унесут. Можно не сомневаться, что причиной запрета было опасение привлечь демонов. Может быть, в этой связи следует припомнить, что куклы, которые изготовлялись при казахском камлании и потом выбрасывались в степь, делались для того, чтобы духи приняли их за «своих сестриц» [86].

Большое место в пережиточных верованиях равнинных таджиков занимают поверья о дэвах. Этот демон, как известно, был одним из центральных образов зороастрийской демонологии. Древнее божество индоевропейских народов, название которого сохранилось в качестве имени божества и в древних и в современных языках [87], было низведено зороастризмом до положения злого демона, с которым должна вестись непрерывная борьба [88]. В этом своем качестве оно продолжало жить в народных верованиях среднеазиатских народов, в частности равнинных таджиков.

Как и другие демонические образы, образ дэва дожил в Средней Азии до начала XX в., соединив в себе разные по происхождению и значению черты, полного слияния которых не произошло. В поверьях, связываемых с дэвами, видимо, проступают и очертания других образов, когда-то самостоятельных, но потом утративших свое имя и место в народных представлениях. Поэтому нередко в одном районе можно было зафиксировать несколько различных и плохо совместимых описаний дэва.

Во-первых, можно выделить поверья о дэвах как о человекообразных существах огромного роста и невероятной силы. Именно в этом облике образ дэва наиболее распространен в народных верованиях, отразившихся в древнем иранском эпосе и в средневековом искусстве. Он придан дэвам и в современных, издававшихся в начале XX в. литографиях. В таком виде описаны дэвы и в этнографической литературе [89].

Этот образ дэва знаком и равнинным таджикам, у которых он нередко имел несколько книжный или фольклорный характер. Так, в Ура-Тюбе хорошо грамотная, учившаяся в старой конфессиональной школе таджичка, которую окружающие называли *беотун* (ученая, учительница), сообщала, что дэвы бывают разные: семиголовые *(дэви хафсар)*, семидесятиротые, семидесятиглавые и семидесятигрудые *(дэви хафтоддахан, хафтодчишм, хафтодсина)*, а также полосатые *(хашт рах)*. Так как имелся семидесятигрудый дэв, она высказала предположение, что дэвы должны быть женского пола — в ее представлении ясного образа не было [90]. Приписывавшаяся дэвам в Хорезме роль строителей городов и крепостей, видимо обусловленная представлением об их необыкновенной силе, у равнинных таджиков не обнаружена — там подобные поверья неизвестны.

Наряду с представлением о дэве как о человекообразном существе ему приписывается какая-то связь с лошадью и вихрем. Эти черты, имеющие иное происхождение и характер, представляют собой большой интерес и своеобразие.

Как в Самарканде, так и в Ура-Тюбе (с их районами) считали, что дэв часто принимает образ коня. Если человек увидит во сне коня (особенно черного) и после этого заболеет,

значит, являлся и навредил ему дэв. В Тутке говорили, что есть «подлошадный дэв» *(дэви таги асп)*, который может ударить, повредить, причинив глухоту, немоту или свернув набок лицо. Дэв наносит вред людям, спящим рядом с лошадью (это часто бывает во время поездок). По-видимому, и сам человек, находящийся при лошади, считался опасным: сообщившая об этом поверье уратюбинская таджичка рассказала, что, когда ночью жеребилась их кобыла, она не позволила мужу, присматривавшему за ней, входить в комнату, где спали дети, опасаясь козней дэва.

В Самарканде связь дэва с лошадью представлялась настолько тесной, что дэв прямо отожествлялся с лошадью. Две женщины, из двух разных кишлаков, сказали об этом почти одинаково: одна (Кусохо) — что сама лошадь — дэв *(худди асп-дэв)*, другая (Ходжаахрар) — что детям не позволяют ходить к лошадям, потому что лошадь — это дэв. При этом она специально пояснила: «лошадь называют дэвом» *(аспа дев мегун)*. Такие высказывания, вероятно отражающие наиболее древний пласт народных воззрений, приходилось слышать не часто. Более распространенным было убеждение, что у каждой лошади есть свой дэв *(хар аспа деваш хаст)*. Часто говорили также, что «дэв пристает к лошади» *(дэв аспа-ба мечаспат)*. Если хозяин находит гриву своей лошади спутанной, значит гривой играл дэв [91].

В несомненной связи с описанным поверьем равнинных таджиков стоит зафиксированное в Кулябе «представление о лошади, как происшедшей от дэва *(аз зоти дэв)*, и о наличии у нее обычно невидимых людям крыльев, благодаря чему она якобы может не уставая покрывать такие расстояния, какие не может одолеть ни одно другое животное». То же поверье существовало в Дарвазе и Каратегине [92].

В комплекс представлений о связи дэва с лошадью входят обряды, выполнявшиеся в Самарканде в тех случаях, когда заболевание приписывалось вредному влиянию дэва. Эти обряды состояли в жертвоприношении, которое предназначалось ему. Для дэва, якобы причинившего болезнь, зажигали ритуальные светильники из лучинок, обертывая их тряпочкой черного или красного цвета. Светильники ставили в лошадином стойле, на кучках золы и навоза, причем навоз должен быть лошадиным. Если болезнь была более тяжелой, для исцеления делали «кушанье дэва» *(дэв-оши)*, каковым был особый вид плова *(оши тугрома)*: мясо и морковь для него тушились отдельно и потом, мелко нарезанные (название *тугрома* от узб. *тугрмак* — крошить), накладывались поверх риса. Примечательно, что для кушанья дэва употреблялось обязательно лошадиное мясо.

Блюдо с кушаньем ставили либо в лошадином стойле, прямо в кормушку, чтобы лошадь могла дотянуться до него,

либо под мостом через реку или большой арык или несли на кладбище. Поставив его на какую-нибудь могилу, уходили не оглядываясь. Ставя блюдо, приговаривали: «Мы ушли, ты оставайся, твоя еда — вот эта» *(Мо рафтем, ту мон, йеми́ши-хури́шат ҳамин)*.

По-видимому, бывали и случаи жертвенного заклания коня. Этнограф О. Муродов записал в селе Андижони следующий рассказ. «Один юноша, заснув днем под тенью своей арбы, неподалеку от привязанной лошади, вдруг поднялся и пошел с закрытыми глазами, крича „чу, чу", как будто отгоняя лошадь. К вечеру он заболел и через два дня умер. Это приписали вреду, нанесенному дэвом. Отец юноши, узнав после его смерти, с чего началась болезнь, сожалел, что ему не сказали об этом раньше — тогда, чтобы спасти сына, он „привел бы свою лошадь и зарезал бы ее на том месте"» [93].

Описанные обряды, посвящавшиеся дэву в Самарканде, совершенно не вяжутся с его ролью злобного демона, каким он изображается в Авесте, в классической литературе, в фольклоре и в народных верованиях большинства населения Средней Азии. В них нельзя не усмотреть следов какого-то культа: дэву приносятся жертвы; возжигаются светильники, готовится специальное кушанье, которое ставится туда, где предполагается его присутствие, особенно интересно стремление дать съесть его лошади, считавшейся как бы воплощением дэва.

Эти обряды в корне противоречат обычной практике в отношении духов второй категории, т. е. демонов. Даже в Самарканде, где четкое понимание различий в отношении духов разных категорий было утрачено, такого рода жертвенные обряды никогда не совершались в честь албасты или аджины, демоническая природа которых признавалась и в позднейшее время.

В Ура-Тюбе таково же было отношение к дэвам, там жертвенных обрядов им не совершали, с ними боролись так же, как с другими демонами: их «связывали» магическим путем, изгоняли во время разных обрядов, в частности при камлании. Если дэвам и предназначалась какая-нибудь еда, то подчеркнуто состоящая из отбросов — кишок и неочищенного желудка животного, заколотого для камлания. Внутренности относили куда-нибудь в нехорошее место, каковым считалась, например, заброшенная или временно не работающая мельница. Внутренности закапывали с расчетом, что ими воспользуются духи, в том числе дэвы.

Трудно объяснить употребление конского мяса в обрядах, посвященных демонам, которым приписывался облик коня. В этом обряде есть отдаленное сходство с архаическими обрядами убиения тотемного животного и вкушения его мяса, засвидетельствованными у наиболее отсталых народов земно-

го шара в прошлые столетия. Есть общие черты у этого ритуала и с хорезмским жертвоприношением быка Амударье, в культе которой сохранились отголоски сакрального значения крупного рогатого скота. Что касается лошади, то в Хорезме это было одно из немногих домашних животных (вторым был осел), почитания которого не прослеживалось [94].

Обнаруженные у равнинных таджиков пережитки культа дэва-коня идут от традиции, вероятно более древней, чем зороастризм, в котором дэвы — божества индоевропейских племен, сохранившие свое значение в индуизме, были низведены до роли злых демонов. Представления и обряды таджиков Самарканда, связанные с дэвами, возможно, дошли до нашего времени от той эпохи, когда дэв и у иранцев почитался как божество. В один ряд с отношением к дэву в Самарканде (где, признавая его демоном и существом нечистым, в то же время совершали в его честь жертвенные обряды), возможно, следует поставить следы почитания дэва в Ягнобе, где «белый дэв» считается существом благодетельным, покровительствующим дому и особенно женщинам [95].

В поверьях таджиков проступают не только следы культа дэвов, но и отзвуки еще более древнего культа коня. Воззрения, что лошади происходят от дэвов или что дэв сопутствует лошади, видимо, были более поздними интерпретациями древних верований, ставших уже непонятными.

Видимо, в связь с описанными поверьями о дэве-коне можно поставить сообщения китайских авторов (Хань Шу) о том, что в горах Давани (Фергана) водятся небесные лошади [96]. Особенно ясна эта связь в поверьях о крылатых конях, зафиксированных во многих районах Горного Таджикистана.

О том, что обнаруженные у таджиков следы почитания лошадей могут иметь непосредственную связь с религиозными традициями индоевропейских народов, свидетельствуют некоторые аналогии в древних религиях. Представление о связи с конем божества имелось в индуизме. Не исчезла она и в зороастрийских мифах. В Тиштр-Ясне борьба между светом, олицетворяемым звездой Тиштрия, и тьмой, которую представляют дэвы, изображена в виде борьбы между белыми и черными конями [97]. Эти зороастрийские образы, несомненно, стадиально более поздние, чем народные представления равнинных таджиков о дэвах в образе лошадей, сохранившиеся до начала XX в. как слабые следы древнейших верований.

Интересно для изучения истории религии народов Средней Азии и представление о связи дэва с вихрем, пыльным смерчем, бытующее в обоих районах, а также в Канибадаме. В Ура-Тюбе смерч даже называется *дэвбода* — ветер дэва. По этому поверью, дэв находится в самом смерче и движется вместе с ним. Если человек видел, что в его сторону движется смерч, он старался спрятаться, убежать. При невозможности

сделать это следовало бросить в смерч чем-нибудь острым — кетменем, ножом. В Ура-Тюбе считали, что на ноже появится капелька крови. В Хорезме подобное поверье связывалось с джином [98]. Это не первоначальная атрибуция: термин «дэвбода» хорошо известен в средневековой литературе. В толковом таджикском словаре приводится пример его употребления в XII в. (Низами) [99].

Болезнь, которая, по поверью, поражает человека, попавшего в вихрь или пыльный смерч, та же, что бывает и в других случаях, когда вред приписывается дэву: человек глохнет, немеет, слепнет или у него сворачивается на сторону лицо.

Наряду с этим имеется поверье, что человек, который попал в вихрь, вступает и в иные отношения с дэвом, видимо, покоряет его себе: его «рука становится легкой (целебной)» (*дэвбода-ба мондаги дасташ эм мешат* — Ура-Тюбе). Видимо, именно такого человека называют там *давқап* — схвативший дэва, так как в указанных районах никаких поверий о поимке этого демона не существовало [100].

Наряду с описанными представлениями о дэве в Тутке имелось и совершенно иное (единственное сообщение): дэв любит детей, особенно девочек, и не вредит им. Не показываясь взрослым, он часто является детям: «если окажется где-нибудь девочка (в одиночестве), он, радуясь, выходит» (*духтарча бошад, шоды карда мебурод*). Иногда он и сам принимает облик девочки. Но с собаками дэв враждует — если увидит собаку, бросится на нее и задушит. В этом поверье, возможно, отразилось зороастрийское представление об извечной вражде между демонами и защитницей человека (в частности, от злых духов) — собакой [101].

Приведенные материалы показывают, какой сложный конгломерат представлений, вероятно относившихся когда-то к разным персонажам демонологии, представляют собой народные верования о дэвах. Большой исторический интерес вскрытой у таджиков стороны пережиточных верований диктует настоятельную необходимость продолжать изучение, пока можно еще найти отголоски представлений этого комплекса в воспоминаниях старых людей.

Помимо этих трех основных видов демонических существ (албасты, аджина и дэв) в поверьях равнинных таджиков встречались некоторые персонажи, не имевшие, по-видимому, широкого распространения, неизвестные за пределами узкого ареала. Упоминаний о них пока нет и в литературе. Даже в той местности, где поверья такого рода были отмечены, рассказы о духах настолько противоречивы, что невозможно с уверенностью отнести их к той или иной категории, указать их место в общей системе анимистических представлений данного района.

Один из таких духов — *сариқыз* (желтая девушка), поверья о котором обнаружены в Ура-Тюбе и окрестных кишлаках Тутк, Қалибаланд, причем в последних этот персонаж был значительно более популярен, чем в самом Ура-Тюбе. Этот дух известен и в некоторых районах Ферганской долины [102]. Единичное упоминание о нем встретилось мне и в Самарканде, где считается, что сарикыз — это не особый вид демонических существ, а скорее особая разновидность момо, так что правильнее называть его *сариғ-момо*. То же мнение было высказано и одной из туткских таджичек.

Сарикыз в соответствии со своим именем описывалась в виде девушки с белокурыми волосами, «как будто погруженными в золото» *(тилло-ба Ғутидаги, боин, забзард)*, но иногда и в виде желтого (рыжего) козла; а в одном рассказе она представлена в образе желтой курицы, нападающей на женщину. По мнению большинства информаторов, сарикыз следует отнести к демонам: *«сарикыз-* нечто поганое *«сарикыз чизи харом»*. Однако, судя по тому, что этому духу приносились жертвы, что в Уратюбинском районе никогда не делалось по отношению к демонам, можно думать, что представление о «нечистоте» сарикыз явилось результатом либо упадка культа этого персонажа, либо заимствования его откуда-то в сравнительно позднее время, вследствие чего он не успел целиком войти в систему анимистических представлений данного района. Если болезнь приписывалась воздействию сарикыз, устраивалась жертвенная трапеза, причем закалывался обязательно козел «желтой» (т. е. рыжей) масти. Эта особенность представлений о демоне сарикыз наводит на мысль о генетической связи этого образа с шаманским божеством бурят, которое также принимает вид желтого козла и которому в жертву приносится тоже козел [103].

Следует прибавить, что в шаманских призывах, записанных в кишлаке Тутк, сарикыз упоминается наряду с пари, духом в основном шаманским: «желтые девушки, да стану я жертвой, пари-девушки, да стану я жертвой» *(сарикизлар айналаман, пари-кизлар айналаман)*. Этими краткими данными ограничиваются сведения, собранные о «желтых девах» среди равнинных таджиков. Сравнительного материала по другим народам Средней Азии нет.

В Самарканде было отмечено также редко встречавшееся представление о демоне аламон (кишлаки Кусохо, Уташих и Ходжаахрар). Под этим именем фигурировал особый демон, который, по поверью, является человеку в виде коровы; если заболевание приписывалось этому демону, в коровьем стойле ему ставили светильники со словами: «Это для аламона» *(Ба ҳаққи аламон)*. От горожанок (квартал Бустони-хон) приходилось слышать, что аламон является одним из одиннадцати имен албасты, а не самостоятельным видом духов. В одном

из протоколов, записанных там же, встречается упоминание об *аламон-момо*. В большинстве кварталов Самарканда о нем совсем не знают; не встречалось это поверье и в районе Ура-Тюбе. Скудость сведений не дает возможности вскрыть природу этого термина. Название демона, по-видимому, представляет собой множественное число от *алам* — боль, страдание, досада. Если это так, то под названием «аламон» скрываются безымянные духи болезни, так же как под названиями «бало» (букв. «горе», «несчастье»), «зиён» (вред) или «зиён-у захмат» (вред и забота).

ПАРИ — ДУХИ-ЛЮБОВНИКИ И СУПРУГИ

Поверья, связанные в народных верованиях с духами пари, выделяют их в особую третью категорию, сближая их с демонами. Однако в отличие от последних пари представлялись не враждебными человеку, а покровителями того, кого они избрали. Было широко распространено поверье о любовных связях людей с пари. Это свойство является специфической чертой фантастического облика пари, сближающей поверья о пари с разнообразными представлениями о богах или духах-любовниках, имевшимися во многих религиях самого различного уровня развития, вплоть до христианства, в котором избрание девы Марии божеством легло в основу мифологической концепции о Христе-богочеловеке.

Л. Я. Штернберг впервые внес полную ясность в понимание генезиса этой концепции. Исследовав ее начальные формы в примитивных верованиях сибирских народов, он установил психологическую основу идеи избранничества и порожденной ею религиозной практики. Он подчеркнул наличие этой идеи в более развитых религиях народов древности — греков, египтян, китайцев, в индуистском культе шактизма, в средневековой Европе, в русских поверьях, которые не были полностью изжиты даже в начале XX в., у индейцев Северной Америки, у народов Африки и, таким образом, доказал универсальный характер этой идеи, сумев убедительно объяснить многие непонятные раньше стороны религиозных представлений у разных народов. Правильность его выводов подтверждается и среднеазиатским материалом. В верованиях таджиков мы находим поразительные совпадения даже в деталях с представлениями других народов, что свидетельствует о стадиальном характере этой идеи.

У равнинных таджиков вплоть до первых десятилетий XX в. в сознании народных масс продолжали бытовать пережитки идеи религиозного избранничества, сохранявшиеся в весьма архаических формах. Мы уже говорили о проявлении се в культе духов момо, в котором избрание не имело сексу-

альной основы. Стремление духов обеспечить себе через избранника необходимое питание не было чуждо и представлениям о пари. Однако здесь этому мотиву избрания приписывалось второстепенное значение — главным был момент сексуальный. Верили, что пари «влюбляются» в человека и требуют от него ответной любви. Если избранник пари остается холоден, не отвечает на любовь и не соглашается принять на себя служение духу, пари гневаются и уходят, наказывая его болезнью. За любовь пари либо платят удачей (например, в охоте [104]), либо дают человеку силу для общения с миром духов, способность провидеть судьбу и излечивать болезни, изгоняя злых духов. В таком случае человек, избранный духом пари, становился шаманом или шаманкой.

Пари считались чистыми духами: их называли *пари пок*. Существовало даже поверье, что иногда пари собираются в пустой мечети и проводят там время, совершая намаз или беседуя друг с другом. Их можно увидеть, если заглянуть туда, сделав ритуальное омовение. Людям, имеющим покровителями чистых пари, запрещалось бывать в домах людей, недостаточно чистоплотных, и есть с ними вместе, так как это может отогнать пари и они покинут своего избранника. Последний должен тщательно следить за собой, не делать ничего запрещенного исламом, не есть пищу, приготовленную без строгого соблюдения ритуальной чистоты: «Как только вы стали нечистой — пари убегает, если кусок (еды вашей) опоганился — убегает» *(Нопок ки шудед, мегурезад, луқма ҳаром ки шуд — мегурезад)*. Поэтому нередко тот, кто считал себя избранным чистыми пари, не ел ничего приготовленного чужими руками. Некоторые обнаруживали особую чувствительность к ритуальной нечистоте. Так, если иной раз им приходилось, чтобы не обидеть хозяев, съесть что-нибудь, возбуждающее у них сомнения, они действительно заболевали. Наряду с тем приходилось слышать, что пари бывают и нечистые, предпочитающие грязь на одежде, в жилище и требующие от своего избранника нечистоплотности. Существовало также поверье, что пари бывают и мусульмане, и неверные *(кофир)*. Но представление о нечистых пари с этим не связывалось: их нечистота понималась в ритуально-бытовом смысле.

У равнинных таджиков не прослеживалось следов той персонификации духов пари, которая обнаружена в Хорезме, где среди пари выделились два образа, получившие особые, прочно закрепившиеся за ними имена — Торсо-пари и Симион-пари [105]. От равнинных таджиков тоже приходилось слышать имена пари, но в большинстве они либо носили описательный характер, указывая на место обитания (например, Гулистон-пари — пари цветника), либо представляли собой имена собственные (Луқмон-пари [106], Абдуррахмон-шох пари [107]), либо

являлись титулами и прозвищами, указывающими на общественное положение (Охунд-пари, Султон-пари[108] и т. д.). В шаманских призываниях, которые пелись при обрядах, имена пари нередко рифмовались, чем, по-видимому, и объяснялся их подбор (Лукмон-пари, Султон-пари, Фармон-пари, Кокон-пари[109]). Иногда пари давались имена, обозначавшие конкретные предметы и понятия, например Мург-пари — пари-птица, Оташ-пари — пари-огонь; Юлдуз-пари — пари-звезда. Часто упоминалась Сулаймон-пари, которая обычно связывалась с водой *(су лабига утурган Сулаймон-пари)*, эта связь могла установиться по созвучию первого слова имени Сулаймон с узбекским *су* — вода. С другой стороны, с водой ассоциируется и сам библейский царь: по мусульманскому поверью, его трон висел над водой[110]. Может быть, при дальнейшем накоплении материалов имена пари дадут основания для научного анализа, пока же они кажутся более или менее случайными. Эти имена становятся общим достоянием в определенной среде, упоминаясь шаманками и шаманами во время призываний. Каждый шаман располагал некоторым запасом таких имен, к которым он в трансе (или имитируя транс) мог добавлять те, что приходили ему на ум. В одном из призываний, например, в соседстве с именем библейско-мусульманского пророка Давида — Довуд-пари неожиданно попало рифмующееся с ним имя Зовуд-пари (от русского слова «завод», смысл которого еще в период собирания сведений в уратюбинских кишлаках был недостаточно ясен).

Генезис образа пари уходит в глубь веков. Он вошел в пандемониум зороастризма, вероятно, из предшествовавших ему народных верований. Разделив судьбу древнего божества дэва, пари (в зороастризме *паирика*) заняли место в ряду отрицательных персонажей, злых демонов, но в отличие от дэвов они считались женскими духами. Однако, сохранив свое древнеперсидское имя, в таджикских народных верованиях духи пари играли совершенно иную роль, представления об этой категории духов (среди которых, считалось, есть и женщины, и мужчины) в корне отличались от авестийских[111].

В этнографической литературе поверья народов Средней Азии и Казахстана о духах пари освещены очень кратко и неполно. Все же накопившийся материал позволяет установить распространенность представления об интимных отношениях пари с избранными ими людьми. Это поверье засвидетельствовано у казахов, узбеков-сартов (о родо-племенных узбеках сведения отсутствуют) и больше всего — у таджиков[112]. За пределами Средней Азии представление о сексуальной связи людей с пари обнаружено у башкир[113]. Такие верования отмечены в Средней Азии и по отношению к другим духам: так, у казахов А. А. Диваевым записан рассказ о супружестве человека с албасты. В Самарканде нередко

в роли покровителя шаманки выступал дух ишана или каландара, и такие шаманки называли его «мой дедушка-ишан» *(эшон-бовом)* [114]. Последнее, безусловно, объясняется влиянием ислама, стремлением как бы узаконить свою воображаемую связь возведением супруга-духа в ранг духовного лица. Казахский же рассказ о сексуальной связи с албасты объясняется, видимо, нечеткостью народных демонологических верований в конце XIX — начале XX в. Вообще это представление настолько определенно соединено с пари, что другие варианты кажутся исключениями, появившимися вследствие путаницы в характеристиках разных духов.

У равнинных таджиков, в соответствии с приписываемой ими пари ролью любовников или супругов, они чаще всего представлялись в виде красивых мужчин и женщин. Иногда их наделяли и другим обликом, например змеи. Поэтому рекомендовалось при встрече со змеей посмотреть на нее трижды. Если она и тогда не исчезнет, значит, это обыкновенная змея. Иногда случалось, что человеку, вышедшему из дому вечером, что-нибудь почудится (тем более, если воображение было уже подготовлено рассказами о встречах с духами); например, если появлялось что-то белое, черное или красное, полагали, что встретилась пари. Но подлинным видом пари считался человеческий облик. Именно в таком виде они будто бы вступают в связь с людьми.

По поверьям, дух пари, влюбившийся в человека, был обычно другого пола. Однако, по материалам О. Муродова, бывали случаи, когда пари якобы избирал себе человека того же пола. В таких случаях отношения ограничивались дружбой, без сексуального оттенка [115]. Тогда у избранника пари не возникало отвращения к действительному супругу, и семейная жизнь могла продолжаться нормально.

Связь с пари в одних рассказах рисовалась как кратковременная (дух-покровитель вдруг переставал являться), в других очень длительная, иногда как «законное супружество».

Супружеские обязанности пари-мужчины распространялись в некоторых рассказах и на заботы о доме. В Самарканде была шаманка, которая в базарные дни отказывалась гадать приходившим к ней клиенткам, говоря, что ее дух-покровитель, с помощью которого она «видит судьбу» *(фол мебинад)*, ушел на базар за покупками для дома *(рӯзо́йи бозор а бозор чиз меовардас, гӯшт ёфтагéша меовардас)*.

О том, как представлялась интимная связь с пари, наиболее обстоятельно рассказала таджичка из кишлака Кафтархона (под Самаркандом). По ее словам, она сама была свидетельницей происходившего, так как избранницей пари оказалась ее племянница Додарой, девочка лет двенадцати, сирота.

Однажды по какому-то случаю посетили они мазар. Спус-

тя некоторое время девочку стали преследовать летящие откуда-то комья земли, которые падали ей то на плечи, то на ноги. Эти комья могли видеть и все присутствовавшие, видела их якобы и сама рассказчица. Затем стал слышаться звук «чир-чир» или «чиви-чиви», похожий на птичье чириканье. Куда бы девочка ни садилась, звук перемещался с ней, назойливо преследовал ее и не давал покоя. Девочка к этому времени была уже просватана, и ее поторопились выдать замуж. Однако летящие на нее комья земли и непрестанный писк не позволили мужу даже лечь с ней рядом. Все женщины, присутствовавшие на свадьбе, будто бы слышали писк, но ничего не видели. Додарой же говорила, что перед ней появляется небольшой, ростом с пол-аршина, человек, одетый как молодой студент медресе *(муллобача)*, с чалмой на голове. Шаманка, к которой повели Додарой, чтобы погадать, открыла, что в девочку влюбился *(хуштор шуд)* мужчина-пари по имени или прозвищу Мулло-хон. Он ей говорил: «Я пришел к тебе и никогда не уйду». Пари не позволил мужу приблизиться к ней, и она осталась девственницей. Мулло-хон требовал, чтобы зарезали барана и Додарой приняла посвящение в шаманки. Надеялись, что после этого описанные явления прекратятся. Однако Додарой и ее мужу покупка барана была не по средствам. В конце концов, по приказу того же Мулло-хона, зарезали курицу, сварили ритуальный бульон *(шӯрбóйи хом)*, и Додарой приняла посвящение. В ее комнате прибили занавеску *(чимилик)*, и она стала шаманкой высшего ранга — *чирчирак-фолбин* (такие шаманки отличаются тем, что звуки, издаваемые их духом-покровителем, слышны и другим) [116].

Додарой говорила, что, входя за занавеску, она иногда видит там лягушку, черепаху или змею, но чаще пари показывается ей в виде небольшого человечка, муллобачи. По словам Додарой, у Мулло-хона были родители: его отца Додарой звала «мой дедушка-ишан» *(эшон-бовом)*, мать — «душенька-бабушка» *(она-ҷонам)*. Она рассказывала, что живет со своим покровителем-пари, как с мужем, сближение происходит во сне. Влюбленный в Додарой пари вселил в нее отвращение к мужу и заставил ее развестись с ним. Но через некоторое время родственники снова выдали ее замуж. Тогда Мулло-хон рассердился и покинул ее, в отместку нанеся ей вред: с рождением каждого ребенка она заболевала и не могла кормить детей грудью, и они умирали.

Второй рассказ услышан также в Самарканде от таджички, которая происходила из таджикского кишлака Ургут, но почти всю жизнь прожила в Самарканде. И в этом рассказе избранницей пари оказалась также девочка лет тринадцати, падчерица рассказчицы. В знак избрания во двор невесть откуда стали лететь комья земли, причем в таком изобилии,

что вскоре вся середина двора оказалась заваленной мусором. Гадатель-мужчина, к которому обратились для выяснения причины, открыл, что в девушку влюбился пари и требует, чтобы она стала шаманкой. Родители и соседи отнеслись к этому очень скептически. Однако каждый, кто выражал недоверие, немедленно бывал наказан летящим чуть не в голову громадным комом земли, осколком стекла, упавшим неизвестно откуда на блюдо плова, поставленное перед ним, или вдруг загоревшимся по неизвестной причине в его сарае хворостом. А когда слушатель спросил рассказчицу, не считает ли она, что таинственные происшествия могли иметь прямую связь с неоднократно повторяющимися как раз в это время подземными толчками, она категорически заявила, что все это происходило из-за недовольства пари.

Девушка стала шаманкой-гадалкой, даже не приняв посвящения. Она говорила, что к ней приходят три духа: один — очень страшного вида, пугающий ее, другой — одетый в черные одежды и третий — в белых одеждах. Все три духа — женщины, причем третья — ровесница девушки. Сначала молодая шаманка употребляла бубен, но потом якобы приходившие к ней духи заявили, что ее избрал дух каландар или ишан и поэтому шаманить с бубном не подобает. После этого она стала шаманить с четками. Однако это продолжалось только один год. Однажды, когда к ней пришли погадать, она заявила, что никого не видит; духи, благодаря помощи которых она могла «видеть судьбу», на этот раз не явились. На этом карьера шаманки закончилась. Окружающие предполагали, что другие шаманки из зависти к ее удачливости «связали» ее духов.

Третий рассказ записан в Ура-Тюбе. Избранником пари оказался муж рассказчицы (родившейся в 80-х годах XIX в.), от которого она и узнала подробности. Когда ему было 13 лет, однажды ночью пари завернули его сонного в одеяло и унесли в сад его дяди. Там он очнулся и очень удивился, найдя себя не в постели. Взяв одеяло, он пошел домой и, когда приблизился к арыку, протекавшему возле дверей, услышал под деревом звуки музыки. У ворот его дома стояла лошадь с гривой и хвостом, украшенными золотыми колокольчиками и сабельками. Мальчик хотел пройти, но лошадь повернулась задом и загородила проход. В это время появилась женщина-пари. Она сказала: «Разве я допущу, чтобы лошадь убила такого красивого юношу? Скажи „бисмилло“ и проходи». Она провела его мимо лошади, вошла с ним в дом и уложила в постель. С тех пор он вступил в связь с пари, она часто приходила к нему, спала с ним и играла. Его женили, но пари не позволяла ему обращать на жену внимание, и семейная жизнь не сложилась, хотя супруги продолжали жить вместе.

В Ура-Тюбе рассказывали и о шаманке по прозвищу Парихон. Влюбившийся в нее пари-мужчина не позволил ей жить с мужем; это привело к разводу. По приказанию пари Парихон вела очень замкнутый образ жизни, не показывалась никому из мужчин, даже родственникам. Если ей приходилось выйти из дому, она особенно тщательно закрывала лицо. Она рассказывала, что пари является к ней в образе красивого мужчины, обнимает ее, целует и между ними существуют постоянные интимные отношения.

Избрание пари принималось очень неохотно, оно налагало на избранника много ограничений, выключало из общей жизни, причиняло частые недомогания. Поэтому человек, на которого пал выбор духов, обычно сначала сопротивлялся их приказу принять посвящение, за что духи гневались и наказывали. В Самарканде (кишлак Кусохо) престарелая повитуха, родившаяся около середины прошлого века, сказала, что в возрасте 14 лет ей «встретился пари» *(пари во хурд)*. После этого она ослепла и три года была слепой, никакое лечение не помогало. Обратились к шаманке, и та, погадав, сказала, что нужно принять посвящение *(мам-ба фотиҳа даркор)*. Девушка не хотела этого, плакала, говорила, что она еще молода, ей хочется жить, как все, не принимать на себя тяжесть служения духам. Однажды она увидела во сне множество пари, момо и дэвов. Все они сидели вокруг пруда в саду, одетые в черные, красные, зеленые (или синие) одежды. Среди них была момо ростом с трехлетнего ребенка, самая главная. Две другие момо, очень высокого роста, подняли девушку на руки и поднесли к главной момо. Девушка попросила исцелить ее. Главная момо сильно чихнула или дунула на нее, девушка проснулась и убедилась, что она видит. Все говорили, что этот сон указывает на необходимость принять посвящение, но она отказалась. В 30 лет она снова ослепла, и, хотя скоро слепота прошла, она, наконец, приняла посвящение. Однако пари, избравший ее, рассердился и ей не показывается. Поэтому она ни шаманить, ни гадать не может — занимается только повивальным делом. Если в первых трех рассказах речь шла о «встрече» человека с пари и сексуальной близости, то в последнем рассказе такой четкости нет. В нем выступают то пари, то момо — такая путаница для Самарканда характерна.

Психологическая и физиологическая основа представлений о сожительстве с духами ясна: она коренится в эротических сновидениях, которые принимали как действительность [117].

Принимая фантастические вымыслы за реальные отношения избранных людей с пари, таджики верили, что от этих союзов могут родиться дети. Чаще это были воображаемые дети. Упомянутая выше шаманка Парихон из Ура-Тюбе время

от времени заявляла, что она ждет ребенка от пари. Через некоторое время она говорила, что у нее родился ребенок, и фигура ее принимала прежний вид. Однако детей ее никто не видел. По ее словам, отец-пари уносит их, как только они рождаются. Сама шаманка их якобы видит, для других же они невидимы. Иногда же отношениями с пари объяснялось рождение настоящих детей, особенно наделенных какими-нибудь отличительными чертами. В Самарканде блондинов называли иногда *«пари-зот»* — рожденный от пари. Здесь это уже не понималось буквально, но в рассказе жителя кишлака Норак (Таджикистан, Янгиюльский р-н) эта черта объяснялась в соответствии с традиционными воззрениями: про единственного в селении белокурого мальчика говорили, что он родился от пари, с которым якобы была связана его мать. По рассказу таджички из кишлака Ходжаахрар, у ее соседки-девушки были трехлетние близнецы, рождение которых приписывалось ее связи с пари. Они однажды чудесным образом исчезли. Их мать говорила, что она уложила детей в колыбели, зачем-то вышла, а когда вернулась, колыбели были пустыми. Она считала, что детей унес пари-отец, и это объяснение ни у кого не вызвало сомнений.

Существовало также поверье, что, если у женщины-пари рождаются от человека дети, его реальная жена будто бы остается бесплодной [118]. Так объяснила свою бездетность упомянутая выше таджичка из Ура-Тюбе, муж которой якобы имел возлюбленную-пари, родившую от него двоих детей — мальчика и девочку. Рассказчице якобы удалось увидеть эту пари: как ей посоветовали, однажды вечером перед сном она совершила ритуальное омовение *(таҳорат)* и сделала вид, что заснула. Через некоторое время ей показалось, что вошла молодая женщина и легла рядом с ее мужем с другой стороны. Это была пари.

Некоторые информаторы настаивали, однако, что отношения с пари носят платонический характер: «Это духовная игра, мужем и женой не становятся» *(Ин рухбози, зан-у шӯй намешун)*. Говорили, что пари сожительствуют не с людьми, а с голубями, которые могут иметь от пари потомство, такое происхождение приписывалось белым голубям (Самарканд). Зафиксировано также представление, что есть пари в образе красивых мужчин и женщин, живущие в воде (в реке). Они тянут понравившегося им человека в воду — этим объяснялись несчастные случаи. Если его спасали, за ним признавалась магическая сила (кишлак Нанай); видимо, предполагалась какая-то связь между тонувшим и избравшими его водяными пари. К сожалению, подробности этого поверья выяснить не удалось.

Наряду с объяснением эротических сновидений любовной связью с пари иногда говорили, что виновником их является

шайтан. Приходилось слышать, что и от шайтана могут у женщин родиться дети; вырастая, они оказываются порочными, становятся ворами, пьяницами и наркоманами. В замене пари шайтаном, несомненно, следует видеть влияние ислама. Столь же несомненно сравнительно недавнее появление тенденции представлять отношения с пари платоническими — слишком ярко и недвусмысленно рисуется связь с духами в приведенных рассказах. Даже в Самарканде древние представления о сексуальных связях с пари жили совсем недавно, именно там были записаны наиболее красочные рассказы о «встречах» с этими духами.

В Средней Азии и во многих других районах земного шара вера в сексуальную связь с духами привела к появлению особого отношения к близнецам, которые или почитались, или, наоборот, преследовались.

Л. Я. Штернберг впервые ясно показал, что в основе этого лежит представление об участии в рождении близнецов наряду с действительным отцом (от которого родится один из близнецов) и духа — покровителя их матери [119]. Культы близнецов в их дальнейшем развитии легли в основу мифологических представлений многих крупных религий.

У народов Средней Азии эта идея отразилась в космогонических мифах зороастризма: близнецами религиозная традиция считала богов-антагонистов Ахура-Мазду и Ангро-Майнью [120]. С утверждением ислама этот культ был перенесен на внуков Мухаммеда — Хасана и Хусейна [121], которых в противоречие с общемусульманской традицией считают близнецами, их имена поныне дают близнецам-мальчикам. За отсутствием в мифологии ислама подходящей женской пары был персонифицирован постоянный эпитет Фатимы, дочери Мухаммеда, — Зухра (Сияющая) и появилось представление о том, что у Фатимы была близнец — сестра Зухра (их называли Биби-Фотима и Биби-Зухро). Эти имена поныне дают двойняшкам-девочкам.

То обстоятельство, что близнецами в Средней Азии считались такие значительные фигуры мусульманской мифологии, доказывает, что их культы, которые отложились в зороастризме как наследие очень отдаленного прошлого, занимали в древних религиях среднеазиатских народов очень важное место.

У живущих в Узбекистане равнинных таджиков в народных верованиях и даже в государственных установлениях был представлен весь цикл воззрений, связанных с близнецами в религиях разных народов. Особенно полно были представлены пережитки этих воззрений в Бухаре. По сведениям, собранным М. С. Юсуповым, там было узаконено предание смерти матери вместе с новорожденными младенцами, если их родилось четыре. Односельчане подпиливали угловые

столбы дома, где находилась женщина с детьми, и все, дружно навалившись, обрушивали на них здание, после чего участники этой «казни» уходили, оставляя несчастных погибать под развалинами [122].

По собранным мной дополнительным материалам, совершенно иным было положение трех близнецов и их матери Престарелые бухарцы слышали, что раньше, в случае рождения тройни, один из близнецов (по-видимому, родившийся третьим) считался «избранным» *(назар карда)* и, по обычаю, принадлежал верховному правителю страны. Его должны были взять во дворец, воспитывать вместе с царскими детьми, и теоретически считалось, что он наряду с ними может после смерти правителя претендовать на престол [123].

О таких обычаях в Самарканде и Ура-Тюбе (с их районами) слышать не приходилось. Но и там следы близнечного культа были совершенно явственны. Считали, что мать близнецов обладает магической силой и излечивает своим прикосновением некоторые болезни (в частности, свинку): «ее рука становится целебной» *(дáсташ эм мешуд)*. В районе Ура-Тюбе приходилось слышать, что мать близнецов является «возлюбленной пари» *(пари-ёр)*. О ней остерегались говорить дурно из опасения, что об этом ей сообщит ее покровитель-пари. Особенную силу приписывали женщине, которая родила близнецов несколько раз (кишлак Тутк). Видимо, это понималось как свидетельство прочности отношений матери близнецов с пари, и эта связь не считалась чем-то дурным: такую женщину там называли «райской женщиной» *(ҷаннатизан;* в Ташкенте — *джаннати хотун)*, о ней почтительно говорили: «Ее лицо стоит того, чтобы на него посмотреть» *(рӯйи ин дидани)*.

Как известно, у народов большое место в шаманских представлениях занимали духи-помощники, которых давал шаману избравший его дух. Подобное поверье имелось и у народов Средней Азии. Очень ясно оно выступает в значении термина «лашкар» у туркмен (если он обозначает духов) [124] и у хорезмских узбеков [125]. У равнинных таджиков такого ясного понимания термина «лашкар» как духов-помощников, которых дает шаману избравший его дух, уже не сохранилось, хотя стершиеся следы этого представления можно обнаружить. В Самарканде под лашкарами понимались либо все духи вообще *(ҷамӣи инс-у ҷӣнса лашкар мегун)*, либо сборище пари. Видимо, последнее было исконным значением этого термина. В сознании информаторов это его значение потеряло четкость, но употреблявшиеся в шаманской практике выражения дают возможность его восстановить. Про шамана, призывающего духов, говорили, что он «сыплет войско» *(лашкар мерезад)* или «низводит войско» *(лашкар мефурорад)*, а когда он или участники камлания впадали в транс, говорили:

«войско спустилось» *(лашкар фуромад)*. В Самарканде избрание человека духом пари обозначалось выражениями: «его коснулась тень пари» или в том же значении «коснулась тень войска» *(сойи лашкар расидас)*. При специальных расспросах в кишлаке Кусохо было сказано, что «лашкары — вместе с пари» *(лашкар пари-қати қати)*.

Связывают лашкаров с пари и представления о сексуальной связи с человеком. По сообщению, полученному в Ура-Тюбе, лашкары, встретив человека в укромном месте, склоняют его на «любовную игру» *(ишқобози)*. Ходили рассказы о духах лашкар, запретивших полюбившемуся им человеку вступать в брак: так, в Тутке одной девушке будто бы «встретились лашкары», которые не велели ей выходить замуж. Родители все же выдали ее замуж, и, когда она умерла, смерть была приписана тому, что ее придавили разгневанные духи: *«чиз зер кат»*. Само употребление в отношении лашкаров выражения «встретились», не употреблявшегося по отношению к другим демонам (албасты, дэв, аджина), показывает родство лашкаров с пари. Что первоначально лашкары представлялись как «войско» пари или других духов — помощников шаманов, видно из того, что в Ура-Тюбе их называли «хозяевами гадания» *(сохиби фол)* [126], ибо от них зависела способность шамана «видеть судьбу».

Однако в некоторых местах, в том числе и в Ура-Тюбе, имелось представление, что лашкары — это особый вид духов. Так, тюркам Уратюбинского района лашкар представлялся как «злой дух», который принимает вид голого человека, собаки, старого дерева и может сделать испугавшегося человека душевнобольным [127]. У равнинных таджиков было распространено поверье, что лашкары являются в виде маленьких мальчиков и девочек или человечков с бубнами, причем число их всегда равняется сорока одному и последний оказывается хромым (Ура-Тюбе, Самарканд). Реже говорили, что они все хромые [128]. Такое же представление имелось у таджиков кишлака Нанай (Бостандыкский р-н). Хромой лашкар отстает от товарищей, идет последним, он-то и вредит при встрече с человеком. Полная аналогия в этой детали верования, зафиксированного в отношении духов лашкар в трех разных пунктах, у разных групп таджиков, показывает, что в описанном представлении отложилась какая-то прочная традиция, но ее истоки пока остаются неясными.

Помимо демонических персонажей, описанных выше, у равнинных таджиков бытуют еще некоторые, менее распространенные сверхъестественные элементы. Пока об их природе судить трудно вследствие недостатка необходимых сведений.

Изложенное показывает, что в верованиях равнинных таджиков большинство персонажей — это образы, широко рас-

пространенные у разных народов Средней Азии и у казахов. Несмотря на некоторую нечеткость в представлениях о природе и функциях отдельных духов, в поверьях выявляются их общие основные черты. Однако генезис этих образов, представляющих собой сложную амальгаму различных верований, перемешавшихся друг с другом и порой утративших четкость, таит много трудностей для исследования. Но несмотря на то что пережитки древних верований уже заметно исчезают, все же в общем они еще не так давно были живы в сознании народа, что и позволяет в наши дни продолжать их исследования, используя воспоминания старых людей.

ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА

Анимистической «теории» как системе представлений о различных персонажах верований, их свойствах и функциях соответствовала основанная на этих представлениях практика, которая выражалась в различных обрядах. Как во всем мире, они были направлены либо на то, чтобы вызвать расположение благожелательных духов и обеспечить их помощь, либо чтобы изгнать злых духов, преградить им путь, магически «связать» их. В основе этой обрядности лежали ложные идеи, которыми со времен глубокой древности человек руководствовался, пытаясь воздействовать на природу или на свою судьбу в нужном направлении.

Тезис о первичности обряда и вторичности вытекавшего якобы из него верования, который в 30—40-х годах был распространен среди советских этнографов (его придерживался, в частности, Д. К. Зеленин) и который поддерживается в некоторых работах в настоящее время, по нашему мнению, неправилен.

Мы не можем согласиться с мнением С. А. Токарева [129], что «шаманские образы суть образы, рождающиеся из практики шаманства». Это понимание происхождения шаманства, логически распространяющегося на весь анимизм в целом, было убедительно и правильно оспорено Г. П. Снесаревым [130]. Не говоря о том, что такое понимание соотношения «теории и практики» анимизма означает признание извечности религии, этот взгляд никак не подтверждается фактами из области народных верований, накопленных наукой. Он противоречит и материалам по верованиям среднеазиатских народов, в частности равнинных таджиков. Древние пережиточные обряды логически вытекают из тех фантастических представлений о мире, которые некогда сложились в условиях примитивной производственной деятельности и не были изжиты на всем протяжении раннеклассовых обществ. Наблюдения описываемых здесь обрядов и объяснения, полученные от инфор-

маторов, не оставляют никаких сомнений в том, что обряд — это целенаправленное действие, вытекающее из того фантастического миропонимания, которым характеризуется анимизм.

Представления о различных воображаемых отношениях между миром духов и людьми, отражая сложившуюся в народных верованиях точку зрения на тех или иных духов, обусловили появление двух типов обрядов: одни выполнялись в нормальном психическом состоянии, другие требовали состояния транса, который рассматривался как средство непосредственного общения с духами, как бы переход в их мир. Это передавало совершение обрядов второго типа в руки людей, способных приходить в экстатическое состояние. Особенность их психического склада принималась за свидетельство того, что эти люди являются избранниками духов и могут быть посредниками между ними и людьми. Именно к этой группе относятся обряды шаманского типа.

У равнинных таджиков шаманские функции находились преимущественно в руках женщин. Однако бывали, хотя и в виде исключения, шаманы-мужчины. В Ура-Тюбе в начале XX в. известностью пользовался Холбахши, который славился исключительно сильной игрой на бубне: как говорили, «в его руках бубна не было видно» *(дасташ-ба дойра дида намешат)*. В еще более поздние годы был шаман-мужчина и в Самарканде. Отстранение мужчин от занятия шаманством (но не от практики обращения к шаманам — в этом особой разницы не было) — явление позднее. Напомним, что мужское шаманство сохранялось у киргизов, казахов, у западных групп туркмен и некоторых групп узбеков (например, хорезмских). Отход мужчин от активной роли в шаманстве, несомненно, совершился под влиянием ислама. Мусульманское (особенно суфийское) духовенство [131], а у туркмен-нохурли — священное сословие ходжей [132] явились прямыми преемниками шаманов, и доказательств этого в литературе накопилось за последнее время немало [133].

Деятельность шаманов в Средней Азии состояла из «лечения» больных изгнанием злых духов и гадания, которое отличалось от всех других видов гадания [134] тем, что оно совершалось в трансе, во время которого духи-покровители шамана будто бы являлись и отвечали на вопросы, открывая будущее или причину происшедших событий: болезни, пропажи вещей и т. п. Важная роль, которую играл шаман у народов Сибири в погребальном ритуале, якобы провожая души в загробный мир, в Средней Азии и Казахстане была утрачена, видимо, в связи с распространением ислама и переходом погребального ритуала в руки мусульманского духовенства. Возможно, представления о том, что шаман, приведя себя в состояние транса, провожает душу умершего на

тот свет, отразились в обязательном участии дервишей-каландаров в похоронах очень старых, почитаемых людей (и мужчин, и женщин). При выносе тела из дома они совершали перед ним радение (Самарканд). То же происхождение могут иметь танцы-радения (садр), совершаемые над телом или, позже, над могилой родственницами умершего. На возможность такой связи указывает экстатическое состояние, сопутствующее этим считающимся уже мусульманскими обрядам.

Для обозначения шамана в Средней Азии и Казахстане употреблялись в основном три термина: *бахши, парихон* и *фолбин*. М. С. Андреев упоминает таже термин *кушноч* [135].

Термин «бахши» В. В. Бартольд считал происходящим от санскритского *бикшу,* который «первоначально обозначал буддийского отшельника, потом также шаманского жреца и лекаря» [136]. По мнению Б. Я. Владимирцова, слово «бахши» — монгольского происхождения, оно обозначало «у монголов в средний период грамотных людей... вероятно, и раньше он имел значение наставника» [137]. Такое же объяснение дается этому слову и в большинстве словарей. К. Ш. Шаниязов сделал неудачную попытку истолковать этот термин как производное от тюркского *боқмок* — «присматривать», «воспитывать», в переносном смысле «лечить» [138]. В туркменском языке и некоторых говорах полукочевых в прошлом узбеков оно имело значение «поэт», «сказитель» [139]. В значении «шаман», «знахарь» термин «бахши» употреблялся у казахов (в форме *баксы*) и у некоторых групп киргизов, а также у полукочевых в прошлом узбеков.

Таджикский термин «парихон» был распространен очень широко: у туркмен, узбеков Хорезма и Ташкента, каракалпаков (везде в искаженной форме *порхон*), у уйгуров Восточного Туркестана. Видимо, в прошлом он широко употреблялся равнинными таджиками, так как встречается в письменном источнике XIV в., но в наши дни в их быту он исчез; мы обнаружили его только в качестве прозвища уратюбинской шаманки. В Ташкенте слово «парихон» обозначало гадалку, которая пользовалась помощью духов пари, в то время как для других категорий гадателей был в употреблении термин «фолбин» [140], который в искаженной форме — *палвун* — употребляется там в более позднее время также для обозначения гадателя-шамана.

В его правильной форме — фолбин (араб. *фол* — судьба, жребий, *бин* — корень от таджикского глагола *дидан* — видеть) этот термин в Самарканде обозначал шаманов и был наиболее употребимым, хотя там были известны и другие упомянутые выше термины. Распространение слова «фолбин» понятно: в более позднее время гадание сделалось основной функцией шамана. Путем гадания он определял причину болезни и, если приписывал ее духам, назначал «лечение»; к

нему обращались при пропажах, при отсутствии известий о близком человеке и во многих других случаях жизни.

Шаманами становились люди, якобы избранные на это духами, принуждавшими своих избранников принять посвящение и постоянно заниматься совершением шаманских ритуалов. Духи не оставляли избранного ими человека в покое, преследовали его болезнями, иногда несчастьями, которые они обрушивали на членов его семьи, постоянно повторяющимися «вещими» снами, в которые духи являлись ему и требовали «взять бубен» или начать шаманить с другими предметами. Смысл такого поведения духов осознавался в верованиях очень четко: пари нуждались в шамане, «потому что он пускает кровь, возносит запах» и тем самым доставляет им необходимую пищу *(фолбини́я гарда́наш-ба гирад гуфта, касал мекунад, аб-баро́йи вай хун мебурорад, бӯ мекунад)*. Если избранник пари не становился шаманом или, чтобы освободиться от болезни, принимал посвящение, а потом проявлял нерадивость и старался избежать совершения обрядов, духи карали его болезнью или несчастьями.

Представления об обязанностях шамана у равнинных таджиков начала XX в. мало отличались в этом отношении от тех, которые Л. Я. Штернберг наблюдал у сибирских народов. Эта часть шаманского культа еще в 30-е годы была очень живым, не утратившим своей остроты пережитком, вызывавшим бурные эмоции и переживания, семейные и личные драмы, а с другой стороны, создававшим почву для деятельности тех, кто использовал эти пережитки в целях наживы.

О том, что необходимо принять посвящение и что без этого болезнь не оставит человека, сообщала шаманка, к которой, по обычаю, обращались, чтобы узнать причину болезни. Она говорила: «Пока больной не возьмет бубна, они (т. е. духи) не уйдут» *(то дойра́я на гирад, намерут)*.

Характерен термин, которым называлось посвящение в шаманы — *париталбон* — букв. «приглашение пари» или «званый пир для пари», т. е. он подтверждает также, что одним из основных мотивов избрания представлялось стремление духов получать от своего избранника питание.

Посвящение совершала старая шаманка, специально приглашавшаяся для этой цели. Обряд обязательно сопровождался принесением кровавой жертвы. По указанию шаманки, которое она давала в зависимости от причины болезни, в Самарканде резали козла, барана или теленка, в Уратюбинском районе обычной (возможно, исключительной) жертвой был козел. Козел там считался *шайтони* (дьявольским), в то время как барана называли *раҳмони* (божьим) и он был обычным жертвенным животным при чисто мусульманских обрядах.

По отдельным сообщениям, в Ура-Тюбе козел, закалываемый при посвящении в шаманы, должен был быть обязательно «желтым» *(бӯзи зард)*. Любопытно, что, по поверью бурят, душа начинающего шамана проходит обучение у бога среднего мира, а это специальное шаманское «фривольное» божество рисовалось в образе желтого козла, и в жертву ему при посвящении также приносился козел [141]. Это совпадение в деталях дает возможность предполагать какой-то общий корень. Впрочем, как известно, козел ассоциировался с нечистой силой и в европейских поверьях. В Самарканде традиция была иной: там в жертву пари приносились разные животные (в том числе и баран). Очень часто сообщалось, что для угощения париталбон резали теленка. Возможно, и эта деталь не случайна.

По словам самаркандских шаманок, духи бывают нередко разборчивы и капризны и сами объявляют, какое животное надо принести в жертву. Таджичка из кишлака Кафтархона (близ Самарканда) рассказала, что однажды ей пришлось сопровождать свою соседку к шаманке, чтобы погадать об украденных у нее вещах. Им пришлось ходить туда трижды, прежде чем шаманка взялась за гадание. Первые два раза она, заглянув за занавеску, говорила, что ее пари-покровителя, которого она называла «эшон-бовом» (мой дедушка-ишан), сейчас нет — он не пришел. Когда женщины, наконец, готовы были потерять терпение, шаманка объяснила им, что раньше ее пари вместе с другими духами-помощниками (одного из них она называла «она чонам» — душенька-бабушка) постоянно находились за занавеской, всегда готовые к ее услугам. Теперь они гневаются на нее, и поэтому появления их нужно иногда ждать подолгу. Они недовольны тем, что каждый год, «обновляя свою молитву», она резала теленка, а в этом году — барана. Духи требуют, как и раньше, теленка и, так как она их требование не исполняет, наказывают ее своим гневом и не являются на ее зов.

На угощении по поводу принятия посвящения кроме обычного в шаманских обрядах кушанья — ничем не заправленного бульона — в Самарканде готовилось еще шесть блюд, чтобы общее число кушаний, вместе с бульоном, достигало семи *(ҳаф туллук ош)*. Делали молочную рисовую кашу *(ширбринҷ)*, пельмени *(барак)*, вареные кусочки теста с приправой (о́ши қаич) — кушанье, которое, как уже говорилось, являлось жертвенным блюдом и в обрядах, совершаемых ради духов момо. Подавался также мучной кисель на жире в холодном застывшем виде *(ҳалво́йи тар)* — тоже кушанье ритуальное, которое готовили и на поминках, и при всяких обрядах, посвящаемых духам умерших; пекли тонкие пресные лепешки *(тунук)* и слоеные лепешки на масле *(қалама)*, заменяя иногда одно из двух последних кушаний описанным вы-

ше блюдом куймок (род омлета), который приготовляли и на обрядах, связанных с момо.

Но главным оставался бульон, который в Самарканде иногда называли *чилтан-оши*, подчеркивая его ритуальное значение [142]. Интересно отметить, что обычное при всяких угощениях блюдо — плов — в данном случае не подавалось. Угощение съедали приглашенные женщины, но считалось, что через них оно попадает и духам.

Для обряда посвящения в Самарканде в одном из углов комнаты, иногда — в стенной нише, вешалась занавеска, называемая, так же как и в свадебном обряде, «чимилик». Это— будущее жилище пари. За занавеской зажигались ритуальные светильники или свечи, а перед ней расстилался кусок ткани обычно белого или красного цвета. Над посвящаемым проводилось камлание, он получал благословение от шамана, который уже много лет занимался «врачеванием» и гаданием и в дальнейшем считался наставником *(устоз)* того, кому он дал посвящение.

Став шаманом, человек был обязан не только совершать обряды у других людей, приглашавших его для этого, но время от времени угощать духов и на свои средства, устраивая кровавые или бескровные жертвоприношения. На угощение, при котором закалывалось животное, созывалось довольно большое число гостей, обычно тех, кто тоже считался связанным с духами.

Над шаманкой, устроившей угощение, совершалось камлание, снова ей давалась разрешительная молитва; как говорили шаманы, «она обновляла свою молитву» *(фоиҳáашона тоза карда магирифтан)*.

Обязанность шаманки уделять часть средств, получаемых от свершения обрядов, на «угощения» духов вводило шаманство в круг профессиональных культов [143].

Главным из всего цикла шаманских обрядов было камлание. У таджиков камлание обозначалось обычно тюркскими терминами, происходящими от глагола *кýчмак* (переселяться): *кýч-кýч* (Уратюбинский р-н), *кýчурма* (Самаркандский р-н) и *кýчурук* (видимо, Ташкентский р-н). Первый из них буквально значит «переселись-переселись», второй и третий — «переселение».

Получить возможность лично наблюдать обряд камлания было очень трудно уже и в 20-е годы. Если даже к вам относились с полным доверием, шаман не допускал присутствия на сеансе постороннего человека, который мог бы стеснить его и его аудиторию.

Все же в Ура-Тюбе, благодаря дружескому расположению моих соседок, особенно упомянутой беотун, от которой удалось получить много ценнейших сведений, я была однажды в 1927 г. приглашена на камлание в дом ее родственницы и

могла наблюдать обряд во всех деталях, получая при этом исчерпывающие объяснения отдельных его моментов.

Камлание, на котором я присутствовала, должно было быть совершено над молодой женщиной, недавно оправившейся от родов, очень тяжелых, причем новорожденный умер вскоре после появления на свет. Была приглашена старуха-шаманка, узбечка по происхождению, уроженка и постоянная жительница Ура-Тюбе, квартала Сой, населенного группой узбеков. Когда я пришла в дом, где предполагалось камлание, было 6—7 часов вечера. Шаманка была уже там и сидела в комнате, приготовляя необходимые для церемонии светильники из камышинок, обматывая их ватой. Она сделала сначала 41 светильник для чильтанов, затем 11 еще для каких-то духов (я не уловила, для каких именно), затем 6 для Ғáус-ул-А'зама [144], 8 — для «четырех друзей» *(чор-ёр)* [145] — по два каждому — и светильник для момо, причем последний состоял из длинной палочки, к которой были прикручены при помощи ваты две поменьше.

Притащили жертвенное животное — небольшого козленка черной масти. Юноша, который должен был его зарезать, подошел к двери комнаты и «взял разрешение» *(фотиха гирифт)*, чтобы с благословения шаманки приступить к своим обязанностям. Кровь животного была собрана в большую чашку. Шаманка велела также принести желудок козленка и, усадив больную на пол, положила желудок ей на живот, под рубаху: женщина жаловалась на боль в животе, и предполагалось, что именно на эту часть тела распространили свое вредоносное влияние злые духи. Затем шаманка стала мазать кровью тело больной: сначала голову (темя, виски, затылок), затем кисти рук, ступни ног (сверху), грудь, живот и спину. Она велела принести танга (двадцатикопеечную монету), бросила ее в чашку с кровью и, вынув, приложила к нёбу и языку больной. Помазала кровью также и лицо — щеки и лоб. Затем танга была снова брошена в чашку. Шаманка пояснила мне, что кровь с тела больной и из чашки будут лизать духи, причинившие болезнь *(зиёнаш омда мелесад)*.

По ее словам, если только кровь высохнет, больная выздоровеет. И когда кровь на руках больной частью высохла, частью стерлась рукавами рубашки, все высказали мнение, что ее слизали духи. Тогда шаманка смазала руки больной вторично. Смазывая кровью тело больной, шаманка приговаривала: «Во имя господа милостивого и милосердного. За душу ее — душа, за кровь ее — кровь» *(Бисмиллóҳи раҳмóни раҳим, ҷонига ҷон, қонига қон* [146]). Таким образом, кровь и душа (или жизнь) жертвенного животного должны заменить собою кровь и душу больной.

Затем занялись приготовлениями к угощению, а мне приш-

лось, к сожалению, уйти. Вернулась я уже около девяти часов вечера. В комнате было 5—6 женщин. Там же сидела и больная. Желудка козленка у нее уже не было — как мне сказали, его по приказанию шаманки убрали, чтобы на следующий день закопать на мельнице. Одна из присутствующих пояснила мне: мельница — это место пребывания дэвов, и желудок должен послужить им пищей. Они удовлетворятся им и оставят больную в покое. Сидевшие в комнате распивали традиционный *кокчай*. Подошло еще несколько человек. После чая подали бульон из козленка. Прежде чем приступить к еде, шаманка прочла молитву *(фотиҳа)*, а хозяйка (свекровь больной) сделала обряд поклонения *(зиёрат)* над своей чашкой с бульоном [147]. В бульоне никаких приправ, кроме соли, не было, и его ели, накрошив туда лепешки. После бульона подали мясо козленка, сваренного почти целиком, лишь одна нога в сыром виде была оставлена для шаманки. Шаманка поделила мясо между присутствующими, оставив себе и своему шестилетнему внуку, пришедшему с ней, по лучшему куску. При этом присутствующие очень горячо обсуждали вопрос, можно ли ему давать кость, так как полагалось сохранить все кости жертвенного животного в целости для обряда *садқоқ*, которым должно заканчиваться камлание. Третьим блюдом были тонкие лепешки, жаренные в масле (чалпак), счетом 41, по числу чильтанов [148]. Шаманка дала по одной лепешке каждому из присутствующих, остальные взяла себе. Покончив с едой, она снова прочла молитву и стала приготовляться к камланию. Она приказала вынести из комнаты все книги, до того лежавшие на полке в нише. По ее словам, наличие книг в комнате мешает духам спуститься на зов шаманки [149]. Еще перед едой она опоясалась длинным широким кушаком [150]. В остальном ее костюм не отличался от обычного (вообще специального шаманского костюма у народов Средней Азии и Казахстана пока не отмечено).

Посреди комнаты постелили небольшой тюфячок, и на него сели рядом шаманка и слева от нее больная, обе повернувшись лицом в сторону киблы (Мекки). Принесли приготовленные заранее шаманкой светильники. Часть их, не считая, она дала хозяйке, чтоб та зажгла и поставила где-нибудь в доме (светильники были поставлены около очага). Часть светильников шаманка отложила на завтра, для заключительной части камлания. Остальные были воткнуты в муку в глиняной чашке, стоящей перед больной.

Одиннадцать же светильников она воткнула в пять лепешек из сырого теста [151]. В одну было воткнуто три светильника, в четыре — по два. Две лепешки были совсем круглые и плоские; воткнувши в каждую из них по два зажженных светильника, их положили с двух сторон больной. На руки

ее, лежавшие ладонями кверху на коленях, были положены лепешки, формой напоминавшие человеческую фигуру. Они также были плоские, но с вытянутыми краями, образующими пять неодинаковых концов, которые изображали, по-видимому, голову, руки и ноги, причем одна лепешечка передавала пропорции человеческого тела более или менее правильно, другая же скорее напоминала звезду. В эти лепешечки также было воткнуто по два зажженных светильника. На голову больной положили лепешечку, видимо изображавшую какое-то чудовище: четыре отростка служили ему лапами, один возвышался на спине, в виде рога или головы; в эту лепешечку были воткнуты три зажженных светильника. Лепешки назывались *ит-кульча* потому, что после окончания обряда их бросали собаке. Считалось, что, если собака съест лепешечку, болезнь перейдет в нее. Лепешки сделала сама шаманка из муки, выпрошенной из семи дверей, иногда их делали из мельничной пыли *(гарди осийо)*. Позже в Тутке мне объяснили, что такие лепешечки изображают собой духов, причинивших болезнь *(соҳи́би дард)*, что сближает их с сибирскими онгонами [152].

Еще до того как зажечь светильники, на лицо больной накинули кусок белой материи, закрепив его на голове концом головного платка, который был также белого цвета [153]. Когда стали зажигать светильники, больная сделала движение, желая приподнять с лица материю и взглянуть, что делается кругом. Все постарались помешать ей.

Покончив с расстановкой светильников, шаманка прочла снова молитву и ударила в бубен. Остальные подсели ближе, образуя тесный кружок. Шаманка била в бубен энергичными короткими ударами. Вскоре она начала подпевать или, вернее, говорить речитативом под аккомпанемент бубна. Не прошло и двух-трех минут, как руки больной задрожали, а голова начала делать легкие непроизвольные движения. Заметив это, одна из присутствующих сняла с рук и головы больной лепешечки с воткнутыми в них светильниками и положила их на поставленную перед ней тарелку. Лишь только руки больной оказались свободными, тело ее начало конвульсивно подергиваться все сильнее и сильнее, она стала всплескивать руками, как бы отталкивая что-то, и трясти головой. Косы ее разметались по спине и спустились на грудь, прыгая под такт ударам бубна в бешеном танце. Шаманка не переставая била в бубен, по временам что-то выкрикивая, то ускоряя, то замедляя темп ударов. Несмотря на как будто бессознательное состояние больной, ее движения следовали за темпом бубна, напоминая ритмичные движения в танце. Присутствующие покрикивали однообразно, одни — *обло-ҳу*, другие — *обло-ҳи́я* [154]. Одна старуха, сгорбленная, дряхлая, еле державшаяся на ногах, тоже начала впадать в транс.

В такт ударам бубна она принялась бить больную по плечу, подвигаясь к ней все ближе и ближе. Через некоторое время она подняла больную на ноги, встали и остальные женщины, и все бестолково топтались, толкая друг друга, посреди комнаты. Встала и шаманка. Она внимательно следила за движениями больной, направляя их и давая им темп ударами бубна. Та, со своей стороны, все время как бы тянулась к бубну, временами почти касаясь его руками. Но окружающие стали упрекать старуху за то, что подняла больную слишком рано, и все опять сели.

Камлание продолжалось с небольшими перерывами около двух часов. В перерывах шаманка жадно пила чай, который ей в пиале подавала хозяйка. Давали пить и больной.

Продолжая бить в бубен, шаманка то садилась около больной, то вставала и обходила вокруг нее. Иногда она обносила бубен вокруг ее головы, привстав на одно колено. Удары бубна то следовали один за другим через одинаковые промежутки времени и с одинаковой силой, то раздавались сначала два более быстрых и один — через интервал. При этом шаманка все время потрясала бубном, заставляя звенеть медные кольца, прикрепленные к ободку с внутренней стороны.

Когда экстатичное состояние больной достигло своего апогея, шаманка велела присутствующим: «Спрашивайте (ее)» *(Суранг)*. Ей несколько раз задали вопрос: «Что пришло к тебе?», но она не отвечала. Одна из старух сказала: «Говори же! Почему же ты пляшешь? Или ты нарочно это делаешь?» *(Гӯ, охе! Чува ношад бози мекуни? Чурта мекуни-ми?)* [155]. После этого больная ответила: «Ко мне пришла черная змея». Старуха, та самая, которая тоже впадала в транс, тотчас же после ответа больной завязала на небольшой веревочке, которую она держала в руке, узел, предварительно дунув в петлю, произнося слово *куф*. Мне пояснили, что это связывают змею, показавшуюся больной, чтобы она больше не вредила; веревочка должна состоять из шелковых ниток семи цветов, но в данном случае, не найдя шелковых, удовлетворились бумажными.

Сеанс продолжался: больную время от времени спрашивали, что она видит, и при ее ответе старуха тотчас завязывала на веревке узелок. Один раз больная сказала: «Пришло черное-пречерное» *(Сип-сийо омад)*. Ее спросили: «А что это такое? Как его имя?» *(Чизе худаш, но́маш чи?)* — и при этом высказывали друг другу предположения: «Наверное, черная женщина». Больная послушно повторила: «Пришла черная-пречерная женщина» *(Зана́ки сип-сийо омад)*. — «Спроси ее имя!» *(Но́маша пурс)*. — «Она говорит, я Гульхон-пари, твоего ребенка я убила, говорит. Приду и возьму твоего ребенка, говорит!» *(Ман Гульхон-пари, мегут, бача́та ман куштаги ме-*

гут, омда бачéта мегирам, мегут). Шаманка выругала пари: «Оказывается, это Гульхонпари. Вот злосчастная!» Вслед за Гульхон-пари пришла Лукмон-пари: «Я мать Гульхон-пари» *(Ман Гульхон-пария очаш мешам)*. За ней явился Султон-пари: «Я — муж этой» *(Ман хамýна шýш мешам)*, т. е. муж Гульхон-пари. Наконец, явилась черная собака: «Я их собака».

Камлание все время перемежалось зикром: окружающие женщины продолжали повторять «обло-ху», по временам хлопая при этом в ладоши. То же выкрикивала шаманка, иногда присоединяя к этому фразу: *Ло иллóхи йллобло, Мухáммаду сáллобло* (в местном произношении арабское «Нет Бога, кроме Аллаха, Мухаммед — слава Аллаха»). Время от времени все вставали со своих мест и совершали зикр стоя, сгрудившись в кружок. Шаманка, все время руководившая зикром, один раз взяла больную обеими руками за плечи и в такт выкриков стала с силой пригибать ее к себе. Больная тяжело и хрипло дышала.

Наконец, уже в 12 часов ночи, сеанс был закончен. Перед концом шаманка обошла всех присутствующих, ударяя в бубен над головой каждого; над некоторыми она ставила бубен вертикально и постукивала ободком по плечам и голове, как бы стряхивая с него что-то. Особенно старательно она проделала это над своим внуком, который давно уже спал безмятежным сном в одном из углов комнаты.

Перед концом сеанса открыли дверь, все время оставававшуюся запертой. Затем шаманка вновь прочла молитву, и все стали ложиться спать. Шаманке постлали в комнате, она легла вместе с внуком; рядом было постлано для больной. Говорили, что иногда больная ложится вместе с шаманкой — дословно «у нее за пазухой» (*бағалаш-ба*), так как к шаманке якобы спускается «войско» (духов) — *лашкар фромдаги* и близость к ней будет способствовать выздоровлению больной.

Многие из гостей, оставшихся на ночь, легли на дворе. Считалось, что комната, где совершается камлание, наполнена духами и спать там небезопасно. Когда одна из моих знакомых узнала, что дочь ее спала в комнате, она была очень недовольна: «Ты осталась в комнате, полной злых духов» *(Хонáйи зийоннок-ба монди)*.

Рано утром, часов в пять, шаманка начала заключительную часть камлания, обряд, называемый *ҳайда-ҳайда* (изгнание) [156]. Когда меня разбудили и я вошла в комнату, больная уже сидела на прежнем месте, с лицом, покрытым белой материей. В тазике, где были все кости козленка и куда бросили «собачьи лепешки» из сырого теста, уже горели оставленные накануне светильники. Шаманка ударила в бубен, и больная почти тотчас же начала трясти головой, дергаться всем телом и бить в ладоши. Шаманка призывала «повелителя

войска» *(мир-лашкар)* и просила его выгнать духов: «Скажите: уходи, уходи, уходи» *(Ҳайда-ҳайда, ҳайда денг)*. Она упоминала имена пари, которых называла во время камлания больная, и угоняла их в поля, в горы, в пастухов и т. д. По временам она, как бы отгоняя духов, кричала «киш-киш-ш-ш». Свекровь больной, повторяя «обло-ху», хлопала в ладоши около самого лица больной, время от времени крича *ҳайда-ҳайда-ю-юю* (наподобие того, как кричат в поле, отгоняя воробьев от посевов), как бы отпугивая кого-то. Наконец, шаманка перестала бить в бубен и велела опять спрашивать больную. Это исполнила свекровь последней, и, когда та сказала, что к ней пришла собака, свекровь завязала на веревке узел. Затем шаманка открыла дверь, обошла всех присутствующих, ударяя в бубен над их головами и как бы ссыпая что-то с него [157]. Вот она подошла к больной и стала делать те же движения, но более энергично; затем, ударяя ободком бубна по ее голове, плечам, груди и животу, она приговаривала: «Уходи из головы ее, уходи из плеч ее» *(Бошидан қоч, елкидан қоч)* и т. д. Она прошлась с бубном по всей комнате, говоря «киш-киш», как бы изгоняя духов из всех углов, и закончила свой обход у двери, выгоняя в нее оставшихся якобы еще в комнате демонов. Затем она снова потрясла бубном над своим внуком и обошла всех присутствующих, хлопая их руками по спине и дергая за оба уха. С лица больной сняли материю, она села в одном из углов комнаты, и шаманка прочла заключительную молитву.

Подали чай. Напившись, шаманка и больная в сопровождении нескольких женщин пошли на берег арыка делать садкок. После этого шаманка ушла прямо домой, так как с ней могли бы вернуться и духи, которых она изгнала во время камлания, а также духи, покровительствующие ей.

От присутствовавшей на камлании *бе-отун*, приходившейся больной дальней родственницей, я получила следующие пояснения к обряду камлания. Когда шаманка ударяет в бубен, считается, что все духи собираются на ее зов. Чтобы не мешать им войти в комнату, шаманка нередко просит не сидеть около передней двери. Вся первая часть обряда камлания имеет своей целью собрать к угощению как духов — покровителей шаманки, так и всех прочих демонов, могущих быть причиной болезни. Всю ночь они остаются в комнате, пьют кровь козленка, слизывают ее с больной, незримо едят его мясо, насыщаются дымом светильников. Принося в жертву животное, его кровью, кожей, костями и сердцем как бы заменяют кровь, кожу и сердце больного, которыми стремятся завладеть злые демоны: «За кровь его — кровь, за кожу его — кожу, за кость его — кости, за сердце его — сердце» *(Хӯнаш-ба хун, пӯ сташба пӯст, устиғонашба устиғон, дӣлашба дил)*. Демоны насыщаются и оставляют больную.

Смысл второй части камлания — хайда-хайда — символизирует изгнание духов, переселение их в степи, горы и другие предметы.

После сеанса камлания больная якобы очищается совершенно от всех злых духов: «как вымывается и вычищается комната, так и она очищается». В течение трех дней после камлания больная считается *чилладор* — находящейся в периоде *чилла* — сорокадневия, когда на нее очень легко могут перейти демоны с другого человека, может перейти «тяжесть» (бор). Поэтому три дня после сеанса камлания больная не обнимается, как обычно, здороваясь с женщинами, приходящими в дом: «тяжесть» особенно легко переходит при прикосновении.

В Ура-Тюбе мне говорили, что зачастую три утра после камлания больную отчитывает также и представитель ислама — мулла. Он со своей стороны «связывает» всех оставшихся духов, и тогда больная очищается полностью». Так же, судя по сообщениям, совершалось камлание и в кишлаке Тутк.

Кроме описанного выше большого камлания в Ура-Тюбе и в Тутке практиковалось малое камлание, именуемое *қаро-кӯч* — черное камлание, которое отличается от большого прежде всего размерами угощения. Обычно животного не режут, покупают у мясника лишь голову, из которой варится ритуальный бульон. Малое камлание совершается, в отличие от большого, днем.

В Самарканде практикуется чаще, очевидно, этот второй вид камлания: все информаторы из Кусохо, Ходжаахрара и квартала Гур-Эмир, подробно описавшие обряд, прежде всего сообщали о дневном камлании [158], о ночном же сведения были получены лишь после специальных вопросов. Названия «каро-кӯч» здесь не знали вовсе. Также не было в Самарканде и второй части камлания, соответствующей уратюбинскому хайда-хайда. Здесь сеанс делился на отдельные части (*даура* — круг), отделяемые друг от друга небольшими перерывами, и непосредственно по окончании камлания совершался обряд садқок.

Помимо изгнания злых духов, причинивших болезнь, т. е. камлания и т. п., обязанностью шамана, имевшей в быту чрезвычайно большое значение и приносившей ему основной доход, являлось гадание. Гадание как действие обозначается выражением *фол дидан* — смотреть судьбу [159].

Шаманка считалась способной провидеть судьбу исключительно с помощью покровительствующих ей духов, которые якобы являются ей во время транса и отвечают на ее вопросы. Без их помощи она совершенно бессильна.

Приходя к шаманке, чтобы погадать, клиенты прежде всего клали перед ней плату за гадание. Размер вознаграждения колебался очень сильно, причем особенно дорого опла-

чивалось гадание об украденных или утерянных вещах. В то время как за гадание о вещах платили 12—25 рублей, за гадание о чьем-нибудь здоровье довольствовались 1—2 рублями. Нередко шаманка сама требовала большую плату, ссылаясь на указание своего духа-покровителя.

Приступая к гаданию, она спрашивала имя и возраст того, для кого гадали, узнавала и цель гадания: о болезни или о пропаже. После этого читалась молитва и шаманка приводила себя в транс (или имитировала его) обычным для каждой способом: игрой на бубне, сосредоточенным перебиранием четок или мелких предметов. Это сопровождалось пением призываний (по-уратюбински — *гўйоиш*, по-самаркандски — *муноджот*), в которых повторялись имена духов, которые должны явиться; святых и бога, у которых испрашивалась помощь. Часто шаманка обращалась к духам с просьбой говорить правду, не заставлять ее краснеть за неправильное гадание.

Так, в Самарканде (квартал Ходжа-кишлак) шаманка, известная под прозвищем Зангуль-фолбин, обращаясь к своему духу-покровителю, говорила: «Скажи правду, Зангуль, не делай меня лгуньей, Зангуль, сегодня я влажная, Зангуль (т. е. живая), завтра я высохну, Зангуль (т. е. умру и превращусь в сухой прах)» *(Рóсташа гў, Зангуль, дурўхчи на кун, Зангуль. Имрўз тар ман, Зангуль, фардо хушк мешум, Зангуль)*. Подобные призывания записаны и в Тутке.

Приведя себя игрой на бубне или другим способом в экстатическое состояние (или имитируя таковое), шаманка начинала свои прорицания нередко в вопросительной или аллегорической форме. Так, шаманка из Тутка говорила: «Не вошла ли она к роженице? Не отяжелило ли ее чье-нибудь бремя? Не пришлось ли одно сорокадневие на другое?» *(Болóи зáни зоён омдаги-ми? Бóри кас юхмиш кардаги-ми? Чилла ба чилла омдаги-ми?)* Та же гадалка, гадая беременной женщине, сказала, что духи дали ей в руки ложку *(ҷиндон дасташ-ба қошук додан)*, и пояснила тут же: значит, у гадавшей родится сын. Гадая о причине бесплодия другой женщине, она сказала, что ей видится муж клиентки сидящим на плодовом дереве и протягивающим жене перепелку. Это, по ее словам, тоже должно означать, что у клиентки родится сын.

Если гадали о причине болезни, шаманка тут же назначала, будто бы по велению духов, то средство, которое надо применить, чтобы излечиться. Вот образец такого гадания: «Входила к роженице, говорит, бремя другого человека ее отяжелило, говорит. Пусть сделает над собой обряд садкок с живым существом, с желтой курицей, пусть бросит курицу на проезжей дороге. Пусть перехватит ему (вреду) дорогу, а то чужой вред отяжелил ее. Если очистится от вреда, около нее — колыбель, на руках у нее ребенок, желание ее испол-

нено, счастье ее высоко. Если захочет бог, она уже (на пути) к достижению дней радости и исполнения желаний, желание сердца ее исполняется» *(Болóи зáни зоён рафтаги, мегуд, зиёни кас чилла ба чилла юхмиш кардаги, мегуд. Ба як ҷондор, ба мурғи зард садқоқ кунад рāҳи омма-ба партод, пеши рāҳаша гирад, мегуд. На бошад, зиёни кас юхмиш кардаги. Агар а зиён пок шавад, пéшашба гавора, сáри дáсташ-ба бача, мурбдаш ҳосил, ихбóлаш баланд. Худо агар хоҳад, ба рўзи шод-у мурод расидисодас, орзўйи дúлаш шикастисодас).* Мать шаманки, пояснявшая клиентке смысл прорицания, сказала: «Как вред ударит в курицу, так и выбросьте ее» *(Зиён-у захмат мург-ба ки зад-мепартоед).*

Кончив гадание, шаманка читала снова молитву, целовала бубен, прежде чем повесить его на место. То же делала она, снимая его с гвоздя перед сеансом. В Ура-Тюбе шаманка, окончив гадание, иногда махала рукой, как бы отгоняя от себя что-то, и говорила «киш-киш»; как пояснили, она гнала своих духов-покровителей, которые якобы исполнили свою задачу и больше ей не нужны.

В Самарканде гадалки высшего ранга называются «чир-чирак-фолбин». Дух, покровительствующий ей, дает знать о своем присутствии слышным всем звуком «чир-чир», который походил на писк воробья (отсюда и название гадалок). Во время сеанса, как только гадалка впадает в транс, из-за занавески, отделяющей жилище духа, начинает раздаваться характерный звук — знак того, что дух явился. Гадалка прислушивается, временами поддакивает: «Да-да» («Ҳа-ха»), как это делают иногда, слушая чью-нибудь речь. Затем она делает вид, что переводит слова духа своим клиенткам. Именно таких гадалок-шаманок Самарканда описала еще в 1894 г. Л. Симонова, статья которой основана на личных впечатлениях.

Мне также удалось наблюдать такую гадалку, обратившись к ней в качестве клиентки, пришедшей погадать. Небольшая средняя ниша в стене ее комнаты была закрыта занавеской и считалась жилищем пари. Гадалка села на пол около ниши, стала играть на бубне и напевать. Она стеснялась и пела очень тихо — слов разобрать было невозможно. Через некоторое время из-под стоявшего в нише сундучка послышались слабые звуки, напоминавшие писк воробья. Гадалка, как бы прислушиваясь к ним, временами говорила «да-да», а потом переводила значение этих звуков на общепонятный (таджикский) язык. Вероятно, эти звуки издавались, может быть бессознательно, самой гадалкой, но знала ли это она сама — понять было трудно: она была настолько смущена, что расспросы исключались. Видимо, это явление сходно с чревовещанием, которое, как известно, применялось и сибирскими шаманами [160]. Н. С. Лыкошин сообщал относи-

тельно Ташкента, что «в русской части города была сартянка-гадалка, вроде описанной Симоновой чирчирак-фолбин». Но в Уратюбе и других местах, где жили равнинные таджики, слышать о таких шаманках не приходилось.

Наряду с шаманками в Самарканде гаданием занимались и прорицатели-мужчины, обычно муллы, гадавшие по книгам. Впрочем, и им приписывались духи-покровители. Для того чтобы «открывать судьбу», и они должны были приводить себя в транс: как говорили, они «пьянеют» *(маст мешун)*. Эта черта сближает их с шаманами. Функция лечения болезней изгнанием злых духов тоже отпала у них не совсем — они занимались отчитыванием больных (это — *дуохоны* и *азоимхоны*), так что их можно считать лишь мусульманским эквивалентом шаманов. Это дальнейшая ступень отмирания шаманства.

Как мы видели, и женщины-шаманки иногда отказывались от бубна и переходили к четкам или книге, а их духи-покровители принимали облик дервишей-каландаров или ишанов. Эта трансформация шаманского культа ясно показывает, какими путями шло вырождение шаманства у таджиков и как ислам влиял на пережиточные формы старого культа.

Кроме обряда камлания шаманки совершали и такие ритуалы, которые тоже были рассчитаны на помощь духов-покровителей, но не требовали от них состояния экстаза. Поэтому такие обряды — садкок, *алас* и другие, тоже имевшие целью изгнание духов, причинивших болезнь, или освобождение от магической порчи, могли совершаться и не шаманами, а любым другим лицом, за которым признавалось покровительство духов.

Термин «садкок» в словарях отсутствует, его этимология неясна. По придававшемуся ему значению, он не отличался от обряда алас или обряда магического «встряхивания» *(шипондан)* [161].

Обряд садкок совершался и в комплексе с камланием, завершая последнее, и как особый обряд (иногда, как мы видели, его назначала шаманка во время гадания). Садкок проводили или на перекрестке, или на берегу арыка. По словам таджички из кишлака Ходжаахрар, в первом случае болезнь разойдется на четыре стороны, во втором — утечет вместе с водой.

Этот обряд мне удалось наблюдать в кишлаке Шахристан. Заболела хозяйка дома, где я жила. Было решено пригласить старую повитуху и знахарку «мать-Мастуру», чтобы она совершила обряд садкок. Обряд исполнялся днем, часов в 11—12. Больная и знахарка вышли на улицу и, пройдя несколько шагов до пересечения ее тропинкой, остановились. Мастура стоя подняла руки к лицу ладонями вверх и прочла молитву следующего содержания [162]: «Дорогие (богу) и свя-

тые пусть друзьями станут, старцы-покровители пусть помощниками станут, развязка дела пусть благополучной станет, рука моя пусть целебной станет, язык мой пусть длинным станет [163], данная ими плата [164] пусть за мной не пропадет. Велик Аллах!» *(Азúзу авлиё йор шавад, пиро мадатгор шавад, дáстам эм шавад, забóнам дароз шавад, додаги хаққшон мам-ба насўзад. Облóҳу акпар!)*

Больная присела на корточки, знахарка начала с силой хлопать ее по спине, а потом и по голове обеими ладонями, приговаривая *қоч, қоч* (убирайся, убирайся) и присвистывая (символизируя выход болезни). При этом она велела мне отойти подальше в сторону, по-видимому заботясь о том, чтобы «болезнь не перешла в меня». Больная же, очевидно, не имела ничего против этого и с удовольствием согласилась на мое присутствие при обряде.

Затем бабка обеими руками сильно дернула больную поочередно за оба уха, упираясь в ее голову своей головой. Потом похлопала, массируя обе ее руки сверху вниз, сначала правую, потом левую, и, захватив в свою руку горсть земли, ударила ею по кистям рук больной. То же она сделала и с обеими ногами [165]. Проделывая все это, знахарка приговаривала (по-узбекски): «Уходи, уходи, взяв свою тяжесть, уходи, из сердца ее уходи, из костей ее уходи, из легких ее уходи. В степи уходи (или: пусть уходит в степи), в горы уходи. В горные арчевые деревья уходи, в базарные ткани уходи, в равнинные камни уходи, в кричащего осла уходи» *(Қоч, қоч оғуринди олиб қоч, юрагидан қоч, суйолидан қоч. Чулларга қоч* (или: *чулларга борсун), тоғларга қоч, тоғдаги арчаларга қоч, бозордаги парчаларга қоч, санкалоғдаги тошларга қоч, хангиллаган эшакка қоч)*.

После этого она развела у забора огонь и заставила больную трижды перешагнуть через него назад и вперед.

Исполнив это, больная присела около забора, а старуха зажгла от огня намотанную на палку тряпку и сделала алас, т. е. трижды обвела своим факелом вокруг головы больной, приговаривая: «Алас, алас, от всех несчастий освобождение» *(Алас, алас, кунни* [166] *балодан халос)*. Затем она ткнула горящей тряпкой в землю прямо перед больной, по обе стороны от нее и сзади, взяла принесенный ею кувшин с водой и, налив воды себе на руки, брызнула по обе стороны и в лицо больной, говоря: «Это рука Фатимы и Зухро, это рука великой Хадиджи» *(Фотима Зуҳрони қули, Хадича-кибриёни кули)* [167]. После этого знахарка, стоя, повернувшись лицом в сторону Мекки, снова прочла молитву. Больная во время чтения молитвы встала и, обернувшись спиной к кибле, обняла широко расставленными руками забор. По окончании молитвы старуха велела больной «нарушить омовение» *(торат шикостан)* [168], а затем снова совершить его. Потом была прочте-

на та же молитва, что и вначале; после слов *завонам дароз шавад* следовали заключительные слова молитвы: «Искренне поверила (больная в действенность обряда), пусть освободится (от болезни), Аллах велик!» *(Ихлос кардас, халос шавад)*. На том церемония была закончена, и облегчение в болезни было отнесено за счет обряда.

В Самарканде наблюдать этот обряд не приходилось, но очень полное и толковое описание его было получено от жительницы пригородного таджикского кишлака Кафтархона.

Обряд алас совершался здесь обычно также на берегу арыка или на перекрестке, иногда под орешиной. Если предполагали, что болезнь произошла от испуга, и больной испугался чего-нибудь во дворе своего дома, обряд совершался тут же, около кучек золы или сора, так как, по поверью, именно здесь чаще всего пребывают вредящие человеку демоны.

Знахарка или шаманка, совершающая обряд, приготовляла одиннадцать светильников и, усадив больного, втыкала их в землю, часть по бокам его, часть же за его спиной. Зажигая их, она приговаривала: «Это для аламона, это для Сулеймана, это для вестницы момо, это для водяной момо» *(Ба ҳаққи аламон, ва ҳаққи Сулаймон, ба ҳаққи юлчи-момо, сучи-момо)*. Затем, взяв живую курицу, она надрезала ей либо кожу у клюва, либо гребень и кровью мазала больному нёбо, темя, лоб, виски, грудь, кисти рук и ступни ног сверху и снизу, говоря при этом: «Это для момо-кровопийцы» *(Ба ҳаққи хунхўр-момо)*. После этого она сдавливала голову больного обеими руками, сначала со лба и затылка, потом — с висков, «чтобы ушла головная боль», и сильно дергала поочередно за оба уха. Если раздавался хруст, считали, что это выходит болезнь, и знахарка говорила: «Заметно, что болезнь ушла» *(Дардата рафтагеш ма'лум шуд)*. Она накрывала лицо и голову больного головным платком, привязывала к палке тряпки семи цветов, зажигала их от светильников и, обводя вокруг головы трижды в одну и трижды в другую сторону, произносила ту же формулу, что и знахарка из Шахристана: «Алас, алас — от всех болезней освобождение».

Если от горящих тряпок летели хлопья, это считалось признаком того, что духи особенно сильно повредили больной. Когда тряпки догорали, знахарка собирала в одно место все отлетевшие от них хлопья, придавливала их палкой к земле и брызгала на них водой. Затем брызгала на две стороны, себе за спину и, наконец, в лицо больного, говоря «выйди, выйди, выйди» *(кўч, кўч, кўч!)*. С теми же словами она несколько раз ударяла больного ладонями по спине и велела ей пойти в туалет, чтобы болезнь вышла с мочой. Если неподалеку росло дерево, больной обнимал его трижды, после чего

обряд считался законченным. Больной шел в комнату и ложился, укрывшись одеялом, а знахарка, не возвращаясь в дом больного, уходила, получив курицу, кровью которой она мазала больного, а также муку и масло для приготовления ритуального кушанья за здоровье пациента.

Молитвы читались тотчас после зажигания светильников и перед уходом. Так же как и в Шахристане, в молитве уделялось место пожеланиям, чтобы вознаграждение, полученное шаманкой, оправдалось результатами лечения.

В тех случаях, когда предполагали, что болезнь («тяжесть») передана намеренно недругом, который перешагнул через заболевшего или потянулся за его спиной, рекомендовалось совершить камлание вместе с обрядом *кайтар-кайтар* (вернись-вернись) или *кайтарма* (возвращение), смысл которого заключался в магическом возвращении болезни тому, кто ее передал. После первой части (круга — даура) камлания шаманка ставила перед больной небольшой глиняный кувшин с водой, на горлышко которого клали кусок мыла, а в мыло втыкали семь иголок. В руки больной, сидевшей рядом с шаманкой, давали живую курицу. Затем камлание продолжалось. При этом шаманка семь раз поднимала мыло и дула на воду, произнося слово «куф». Окончив камлание, она вела больную на берег арыка или к кучке золы и совершала там обряд садқок, обнося при этом курицу вокруг головы больной.

Если обряд совершался после камлания, для которого обязательно резали животное, вокруг головы больной обводили его костями, тщательно собранными во время угощения и завернутыми в какую-нибудь материю. Пять иголок из семи, воткнутых в мыло, забирала шаманка, две больная переламывала и клала себе под ноги, когда мылась водой из кувшина, который ставили перед ней во время обряда кайтар-кайтар, намыливаясь лежавшим на кувшине мылом. Делалось это не дома, а в отдаленном месте, где никто не бывал. Считалось, что болезнь уходит из тела вместе с водой и, если кто-нибудь наступит на воду, которой мылась больная, на него перейдет и болезнь.

Этот обряд (кайтарма) был известен также и в Ура-Тюбе, где он совершался обычно представителями мусульманского духовенства. Обряд там не был связан с камланием. Также без камлания исполнялся он иногда и в Самарканде, причем его считали более «сильным», если он был проведен муллой, а не шаманкой.

Шаманы представляли собой высшую категорию служителей анимистических культов. Наряду с ними действовали люди, которые тоже считались избранными духами, но не могли совершать обряды, для которых требовалось экстатическое состояние. Это были так называемые *садқоқчи, эмчи*, к ним

же принадлежали повитухи, которые нередко одновременно были и садкокчи, и мы условно назовем их знахарями. Если повитуха получала посвящение от занимавшейся повивальным делом родственницы, часто матери, то посвящение садкокчи давала шаманка [169].

За садкокчи следовали многочисленные эмчи, т. е. люди, имеющие «легкую руку». Считалось, что рука человека может стать «легкой» (целебной) как в результате избрания его духами, о чем сообщала гадалка, так и после какого-нибудь несчастного случая. Так, становится «легкой» рука утопленника, возвращенного к жизни, или человека, попавшего в вихрь и заболевшего после этого.

Камлание и садкок были основными обрядами, имевшими цель изгнать духов, причинивших болезнь. Было известно еще несколько обрядов такого рода, менее распространенных и универсальных, например обряд *пахта-сили*, заключавшийся в поглаживании больного ватой. Знахарка или шаманка гладила больного куском ваты, начиная с головы и кончая ногами. Этим болезнь как бы смахивалась с заболевшего. Потом из ваты делались светильники и ставились в разных местах (в зависимости от того, в чем усматривался источник болезни). Часто ставили два светильника на берегу арыка для «водяной момо» *(сучи-момо)*, за дверью или на заборе, обращенном в сторону Мекки. При этом говорилось: «Пусть болезнь найдет своего хозяина» *(Дард сохúбаша ёбад)*, чтобы светильники оказались посвященными неизвестным духам, которые явились причиной болезни (Самарканд, кишлак Кафтархона).

При болезни челюсти (очевидно, при зубной боли) знахарка растирала больное место челюстью лошади или барана, положив голову больного на порог дома. В случае заболевания свинкой опухшее место растирали пяткой ноги, причем сделать это должна женщина, родившая двойню.

Совершался также обряд *нон сух-сух*; человека поглаживали хлебом (куском лепешки), который потом бросали собаке. Если болезнь (*сук* или *кина*) приписывалась сглазу, зависти или похвале (этому особенно часто приписывалось внезапное заболевание ребенка), то к телу прикладывали чашку, наполненную золой и обернутую тряпкой, приговаривая: «Пусть выйдет сук такого-то»; при этом перечисляли не только всех приходивших в дом посторонних, но и членов семьи заболевшего (пусть выйдет сук его отца, т. е. отца ребенка; пусть выйдет сук его матери и т. д.), так как считалось, что сглазить может и человек, сам того не желавший, в том числе и любящие родители.

При заболевании болезнью *бисмил*, приводящей к отекам, например водянке, для лечения призывался мясник, который ножом для убоя скота резал на кусочки шелковую нитку

красного цвета, держа ее над телом заболевшего, а затем проводил лезвием по отекшему месту, делая вид, что надрезает его. При этом он приговаривал по-узбекски: *кес-кес* (режь-режь). Считалось необходимым, чтобы мясник, совершавший этот обряд, в свое время переправился через большую реку или даже непременно через Сырдарью (Самарканд, квартал Бустони-хон).

Иногда болезнь приписывалась влиянию духа — патрона какого-нибудь ремесла: считалось, что он может наказать болезнью человека, чем-нибудь случайно его оскорбившего. Для исцеления в мастерскую любого мастера данной специальности или несли готовое блюдо (из числа тех, которые имеют ритуальное значение и употребляются при поминовении умерших), или доставляли мастеру все необходимое для приготовления такого кушанья. Жертвенное угощение съедалось ремесленниками. В мастерской нередко при этом возжигались светильники, также принесенные «пострадавшим». В роли лекарей, имеющих духов-покровителей, ремесленники выступали потому, что посвящение обеспечивало ремесленнику покровительство мифического патрона ремесла.

Описанные обряды равнинных таджиков пронизаны представлениями о воображаемом мире различных сверхъестественных существ, с которыми человек должен был выработать средства общения и борьбы.

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ И ЭВОЛЮЦИИ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ШАМАНСТВА У РАВНИННЫХ ТАДЖИКОВ

Развитие культур народов разного происхождения, составляющих население Средней Азии и Казахстана, шло в условиях их тесного общения и многовекового смешения. Поэтому в национальной культуре каждого из них наряду с своеобразием имеется и много общего. Сходные элементы обнаружены и в народных верованиях: названия духов, их воображаемые свойства, связанные с ними обряды и поверья у всех народов этого региона не только близки, но нередко тождественны. Это обстоятельство создает большие трудности для их анализа и установления генезиса, но в то же время дает возможность привлекать для исследования данные о верованиях соседних народов в качестве сравнительных и дополняющих. Иной раз то, что у одних народов или групп претерпело сильные изменения, у других сохранилось в более архаической форме.

Если в одном месте мы находим лишь смутные, отрывочные воспоминания, то в другом можно обнаружить более четкое знание старых верований и обрядов, свидетельствующее о том, что еще недавно в народном миропонимании жила це-

лая система представлений, которую можно еще восстановить тщательным изучением ее осколков. При этом, например, древние образы иранской мифологии могут неожиданно обнаружиться у тюрков-кочевников в большей сохранности, чем у непосредственных потомков иранских этнических групп [170], говорящих и на таджикском языке фарси, и на реликтовых иранских языках, в частности ягнобском.

Таджики, в особенности равнинные, в течение многих веков жили бок о бок, а во многих случаях и смешанно, с узбеками. Часть потомков древних ираноязычных племен приняла тюркский язык и вошла в состав узбеков, другая же полностью или частично ассимилировала узбекские группы. При этом как таджики, превратившиеся постепенно в узбеков, так и узбеки, вошедшие в состав таджиков, передали друг другу многие черты своей культуры. Это не могло не сказаться на характере народных воззрений. Культурные взаимовлияния происходили у таджиков и с другими тюркоязычными народами.

При несомненном синкретизме народных верований следует отметить большой вес в них иранской традиции: все имеющиеся данные по этому вопросу свидетельствуют, что состав пандемониума у народов Средней Азии и у казахов в основном представляет собой образы, обязанные своим происхождением иранской культуре. Иранский пласт обнаруживается в отношении наиболее распространенных образов дэвов, пари, албасты. Однако в поверьях разных народов и даже одного и того же народа эти образы не однозначны. Поэтому, если можно говорить с какой-то уверенностью об их генезисе в целом, то происхождение отдельных приписывавшихся им свойств остается неясным.

Несомненно только то, что в каждом из них слились различные персонажи, в прошлом имевшие, вероятно, разный облик и разные функции. Иногда эти черты не только разнородны, но и противоречивы, как это было установлено в отношении образа албасты. Выяснить корни, из которых выросли эти противоречивые черты, в частности понять их связь с той или иной этнической традицией, остается задачей будущих исследований.

Особый интерес в истории религиозных воззрений народов Средней Азии имеют пережитки шаманства. Долгое время считалось, что шаманство свойственно культуре тюркомонгольских народов и что его пережитки в Средней Азии в своем генезисе связаны именно с этим этническим пластом, привнесены в Среднюю Азию тюркоязычными народами [171]. Господством этой точки зрения среди исследователей объясняется то, что ученые, даже описывая шаманские обряды, не разобрались в их природе.

Так, М. С. Андреев в своей публикации истолковал обряд

камлания у арабов Самаркандской области как суфийское радение *джахр* и выразил удивление, что его совершали по указанию знахарки и под аккомпанемент ее бубна [172]. Описывая верования таджиков долины Панджшир (Афганистан), он утверждал, что там «не видно того, что в литературе по Средней Азии принято называть следами шаманства» [173]. Однако черты описанной М. С. Андреевым панджширской знахарки ставят ее в один ряд с шаманами изученными нами равнинных таджиков: это — представление о связи ее с духами пари, об общении с ними в состоянии транса. Отсутствовал только бубен, при гадании она смотрела в зеркало. Но, как мы видим, и у равнинных таджиков шаманы применяли не только бубен, но и другие предметы, в том числе зеркало, причем оно употреблялось только при гадании, а М. С. Андреевым описано именно гадание. Нет сомнения, что этим не исчерпывались функции этой знахарки, наверняка она совершала и «лечебные» обряды, изгоняя зловредных духов.

Видимо, традицией отрицания шаманства у оседлых народов с древней земледельческой культурой объясняется то, что А. Л. Троицкая, подробно описавшая сеанс камлания в Самарканде, а М. Ф. Гаврилов — у тюрков Ура-Тюбинского района, назвали его просто обрядом «изгнания злых духов» [174]. Не отметил у горных таджиков шаманства и Н. А. Кисляков, который зафиксировал, однако, в этой среде веру в сексуальную связь с духами — и именно с пари [175], — лежащую в основе шаманских представлений равнинных таджиков. Это понятно: Н. А. Кисляков и другие исследователи, не задававшиеся специальной целью изучения шаманства, могли и не увидеть явлений, порожденных им, так как шаманство чрезвычайно специфично и ограничено определенным кругом людей.

Мнение о том, что среднеазиатское шаманство принесено сюда тюркскими народами, убедительно опровергнуто Г. П. Снесаревым [176].

Действительно, слишком многое, связанное у среднеазиатских народов с шаманством, имеет местные корни, восходящие и к иранскому этносу. Об этом свидетельствует не только состав демонологических персонажей, но и наиболее употребляемый шаманский музыкальный инструмент — бубен. Его употребление среднеазиатскими шаманами вряд ли указывает на связи с Сибирью. Сибирский шаманский бубен другого типа — с колотушкой; бубен же в Средней Азии местный, скорее всего иранский. Он имеет самое широкое распространение в быту у таджиков и у потомков самых ранних тюркских племен, пришедших в Среднюю Азию во II—VI вв. н. э. и долгое время подвергавшихся влиянию аборигенов.

У этих этнических групп бубен — самый любимый музыкальный инструмент, играть на котором умеют все юноши и

девушки. Бубен есть в каждом доме, его звуки служат аккомпанементом и при пении, и при танцах. У узбекских племен даштикипчакского происхождения бубен в быту неизвестен — его употребляют только шаманы [177]. Бубна нет и у туркмен.

Для понимания генезиса среднеазиатского шаманства очень важны данные исторических источников, которые позволили бы углубить исследование хронологически. К счастью, одно достаточно подробное и ясное сообщение о шаманстве у равнинных таджиков до нас дошло. Оно содержится в описании историком XIV в. Джувейни восстания Махмуда Тараби в Бухаре в XIII в.

Перевод рассказа Джувейни был опубликован А. Ю. Якубовским. Он выразил сожаление, что «нет современных материалов, на основе которых мы могли бы дать анализ самой этой ереси и вскрыть ее содержание», однако предположил, что в ней отразились «остатки старого язычества, возможно, даже элементы шаманства» [178].

Теперь эти материалы лежат перед читателем. Они показывают, насколько А. Ю. Якубовский был прав и проницателен: описанный выше шаманский культ в его позднем пережиточном виде позволяет дать истолкование идей, которые Махмуд сделал своим знаменем.

Согласно Джувейни, в селении Тараб, расположенном недалеко от Бухары, «был человек по имени Махмуд, ремесленник по выделке решет... Он положил начало культу и притязал на связь с пари *(ибода́те огоз ниҳод ва да' ва́ди паридори кард)*, то есть на то, что духи *(джиннён)* с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве женщин, притязающих на наличие у них духов пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение *(зиёфат кунанд)*, зовут призывателя пари *(парихонро мехонанд)* и устраивают плясы *(рақсҳо кунанд)*. Люди невежественные и простонародье верят в эти вымыслы. Сестра Махмуда много рассказывала ему насчет людей, обладающих духами пари, и он сам стал заявлять, что нужно признать это невежество. К нему устремились, и везде, где был какой-нибудь парализованный или несчастный, они обращались к нему» [179].

В этом сообщении нашли отражение все элементы того шаманства, пережитки которого изучены нами у равнинных таджиков: представление о духах-покровителях, в качестве каковых и в XIII в. выступали пари, а для служителей их культа употреблен широко распространенный у народов Средней Азии термин «парихон»; рассказывается о ритуале, сопровождавшемся плясами и обрядовой трапезой; обряд совершался для исцеления от болезни или для отвращения несчастья. Так же как и в начале XX в., этот обряд был в

руках женщин, хотя не чужд был он и для мужчин. В качестве человека, покровительствуемого духами пари, выступил и Махмуд Тараби.

У Джувейни прямо не раскрывается характер воображаемых отношений между духами и теми, кто «притязал на обладание пари». Однако можно думать, что и в этом вопросе имеется полное сходство, что отношения между людьми и покровительствующими им духами и в те времена представлялись как сексуальные. Это подсказывают не только этнографические параллели, но и текст источника.

Джувейни, рассказывая о том, что последовало за овладением Бухарой восставшими, пишет: «Когда наступила ночь, султан (этот титул был присвоен тогда Махмуду) внезапно уединился с париподобными прелестницами и привлекающими сердце красавицами и предался приятному времяпрепровождению. Рано утром он принес воду из пруда для полного омовения, согласно тому, как сказал поэт: „всякий раз, как она покидала меня, она приносила мне воду для омовения, как будто мы оба предавались запретному". Эту воду его последователи разделили для благословения и удачи и делали из нее питье для больных» [180].

Употребление в качестве лекарства воды, которая служила для предписанных религией омовений после интимной близости, совершенно невероятно, если речь шла о реальном «приятном времяпрепровождении», как выражается Джувейни. Иное дело, если имеется в виду общение с духами, покровительство которых дает человеку силу и могущество, помогающие ему врачевать физические, психические и, как это было с Махмудом Тараби, социальные недуги.

А. Ю. Якубовский, истолковав это место как попытку опорочить вождя восставших, опустил при переводе слово «внезапно», при таком толковании непонятное. Если же речь шла о свидании Махмуда с духами пари, это слово в тексте оправдано: дух является, когда ему угодно, не предупреждая о своем приходе. На то, что в рассказе Джувейни имелось в виду событие не реальное, а воображаемое, указывает также выражение «как будто», правда употребленное Джувейни в процитированном им стихотворении.

Указание на представление о сексуальной связи с духами мы находим и в более раннем среднеазиатском источнике — в труде Бируни (XII в.), который излагает поверье, что «в дни соединения и противостояния солнца и луны... джинны и шайтаны испытывают страсть к зловредному смешению с (обитателями) мира... отчего возникает безумие и умопомешательство» [181].

Таким образом, весь комплекс представлений и обрядов, которые нельзя квалифицировать иначе, как шаманские, был засвидетельствован в Бухаре еще в XIII в.

В то время там правила местная духовная династия садров. Население было, да и теперь остается, в основном таджикским. В этих условиях вряд ли было много возможностей для заимствований из тюркских традиций, особенно в такой консервативной области, как народные верования. И вот именно для этого времени письменный источник сообщает о распространении среди народа культа, в котором без труда можно узнать описанный выше для той же этнической среды равнинных таджиков культ, посвященный духам пари и совершаемый шаманами.

Усиление тюркских влияний в культуре таджиков могло падать на период более поздний — после прихода в Среднюю Азию последней волны тюркских племен (XVI в.), когда установилось политическое преобладание узбеков, что выразилось в образовании несколько позже трех узбекских ханств. В этот период в некоторых местах (например, в Маргилане) произошла замена таджикского языка узбекским, в составе населения городов возрос узбекский элемент. Что касается Самарканда и Бухары, остающихся поныне городами в основном таджикскими, то там усиление узбекского компонента в населении произошло, по-видимому, еще позже, примерно во второй половине XVIII в.[182]. Надо думать, что и воздействие тюркских традиций на местные верования тоже усилилось здесь лишь в этот период. Поэтому мало оснований приписывать культ, засвидетельствованный для Бухары еще в XIII в., тюркским влияниям.

Однако культурные особенности тюркских народов, несомненно, оказали влияние на верования таджиков. Не случайно в таджикском шаманстве так широко употреблялся узбекский язык, есть и тюркские элементы в терминологии (так же как у тюркоязычных народов, иранско-таджикские).

Можно выделить некоторые черты ритуалов, свойственные тюркским и несвойственные таджикским шаманам. Так называемые «шаманские фокусы», известные по шаманству народов Севера [183], употреблялись и шаманами казахов, каракалпаков, туркмен, уйгуров, хорезмских узбеков: шаман лизал раскаленную лопату или становился на нее босыми ногами, вскакивал босой на лезвие меча, который держали на некотором расстоянии от земли [184]. Эта черта начисто отсутствовала в шаманстве равнинных таджиков, как и у знахарки из Афганистана. Не упоминает об этом в своей характеристике шаманской обрядности у бухарцев и Джувейни. Видимо, она была совершенно чужда тому варианту шаманства, который сложился у иранских народов, хотя, как мы видели, в нем много общих черт и идей обнаруживается даже с шаманством сибирских народов. Таджики не восприняли «шаманских фокусов», несмотря на близкое соседство с тюркскими

народами, для которых эта черта шаманства была характерна.

В сохранении у народов Средней Азии до начала XX в. остатков шаманства, которое уже в XIII в. было глубоко пережиточным, большую роль сыграл ислам, который как бы взял его под свое покровительство, насытив всю шаманскую обрядность мусульманским духом. Как сильно были исламизированы древние верования, становится все более ясно по мере накопления материалов. В состав покровительствующих шаманам духов на полных правах вошли духи святых, пиров и ишанов, мирно соседствующие в шаманских призываниях с древними пари и момо, а камлание включило в себя элементы дервишского радения.

Любопытно, что у казахов (у которых далеко не каждый, вероятно, владел техникой радения) «шаманы на лечение звали каландаров ордена джехрие, и те кричали: „ху, аллаху“» [185]. К концу XIX в. в быту среднеазиатских народов было обычным явлением, что следом за шаманом или знахаркой больного отчитывал мулла, к которому его нередко посылал сам шаман. Принятие шаманского дара иногда санкционировалось и предписывалось своей мюридке ишаном. Ислам относился к пережиточным верованиям сравнительно терпимо. Правда, высшее духовенство выражало неодобрение людям, совершавшим старые обряды, но рядовые муллы наряду с шаманами и прочими служителями древних культов сами выступали как гадальщики и врачеватели, изгоняющие злых духов, причем бывали среди них и такие, которые во время сеанса впадали в транс.

Взаимодействие ислама и древних культов не было односторонним: если ислам оказал на древние культы большое, хотя и поверхностное, влияние, то и эти культы, со своей стороны, наложили на ислам сильнейший отпечаток. Суфизм сложился в значительной степени на основе шаманистских идей, которые ислам должен был, но не смог искоренить. Он впитал их в себя, и в нем они получили дальнейшее развитие. Суфизмом была воспринята от шаманства не только его характерная черта — экстатическое состояние как средство общения с потусторонним миром, но и его ритуал, и идея избранничества, вера в наличие у избранника сверхъестественной силы [186].

Даже ритуальные трапезы, в которых якобы принимают незримое участие и духи — покровители шамана, оставили свои следы в практике суфизма. Так, по материалам А. Л. Троицкой, в ритуалах нищенствующих дервишей-каландаров, сохранивших много архаики, видное место занимала совместная трапеза, носившая знаменательное название *дегджўши мавлон* (кипящий котел господина). Вспомним, что шаманский обряд кровавого жертвоприношения тоже назы-

вался *дегджуш*. Это соответствие не случайно. В обычаях других суфийских орденов этот элемент шаманского ритуала отсутствовал, но его следы, как было уже отмечено, возможно, проявлялись в той роли, которая отводилась в суфийской поэзии питью вина [187].

Близость суфизма к шаманству объясняет, почему деятельность суфийского духовенства понималась в народной среде в духе шаманских представлений: считалось, что только те ишаны обладают магической силой и способны излечивать недуги и творить чудеса, у которых есть наследственный дух-покровитель (муаккал). На обладание таким помощником притязали и всякого рода муллы-заклинатели (дуохон, азоимхон).

Если в религиозной жизни наиболее культурных областей Средней Азии (в частности, центра мусульманской образованности и религиозного центра всей Средней Азии, каковой была Бухара) между шаманом и суфием обнаруживалась несомненная, хотя и не столь непосредственная, связь, то в некоторых районах эти две фигуры почти сливались [188]. И этот симбиоз двух религиозных систем, стадиально совершенно различных, но связанных преемственностью, имел своим результатом, с одной стороны, сохранение пережитков шаманства, несмотря на крайнюю религиозную нетерпимость мусульманства, а с другой — распространение суфизма не только (и, может быть, не столько) в среде образованных горожан, но и в среде сельского, в том числе и полукочевого в прошлом, населения.

Шаманство следует рассматривать как явление стадиальное. Именно этим могут объясняться черты сходства, обнаруженные, например, между шаманством равнинных таджиков (они присущи и другим среднеазиатским народам) и шаманством народов Сибири. Общая для всех народов на определенной ступени исторического развития идея непосредственной связи с сверхъестественным миром породила большое сходство в представлениях и обрядах шаманства.

Наряду с тем могут быть общие черты, порожденные культурными и этническими связями; такие связи устанавливаются у народов с общими историческими судьбами, объединившими, в частности, все народы Средней Азии.

Изучение народных реликтовых верований таджиков и привлечение имеющихся в литературе сравнительных материалов по другим народам региона позволили отметить много общих черт, характеризующих здесь эти формы идеологии.

Сходство, иногда тождество образов демонических существ и связанных с ними обрядов ставит вопрос об этнических корнях этих древних пережитков. Но раскрыть их полностью мы пока не можем.

Как мы видели, в верованиях не только таджиков, но и

тюркоязычных народов (как потомков древних оседлых земледельцев — узбеков Хорезма и Восточного Туркестана, так и у сохранявших еще недавно кочевой или полукочевой уклад — туркмен, казахов) обнаруживается мощный древнеиранский пласт. Этот иранский субстрат вскрывается, в частности, в шаманстве, которое всегда считалось присущим больше тюркским народам. Сейчас для исследователей более остро встает вопрос о выявлении в народных верованиях того пласта, который связан в своем генезисе с тюркским этносом.

К исследованию должны быть привлечены различные локальные и этнические варианты анимистических представлений и обрядности, имеющих много общего, но не одинаковых в своем проявлении. Только в совокупности, при сравнительном изучении, народные реликтовые верования могут дать основу для широких выводов о генезисе их отдельных компонентов, раскрыть пути их эволюции в различных условиях, в разной среде. Пока таких материалов мало и эта задача может осуществляться лишь в частных исследованиях, которые позволят постепенно, звено за звеном, восстанавливать более раннее содержание пережиточных форм идеологии, очень редко и неполно освещаемых историческими источниками.

Этнографические исследования показывают результативность этого метода и возможность даже в наши дни, по воспоминаниям и отдельным пережиткам, изучать древние верования. Постановка таких исследований в достаточно широком плане будет связана с развертыванием полевых работ по историко-этнографическому атласу, которое обеспечит более равномерное накопление материала, собираемого по общей программе.

Важной чертой народных верований является их синкретизм. Понимание его характера углубилось с проведенными в наше время исследованиями. В синкретизме верований следует различать две стороны: соединение в них разных этнических традиций и сочетание древних верований с исламом.

Как показали наши материалы, духовный мир таджиков в той форме, в которую он отлился к началу XX в., включал в себя элементы, связанные с разными религиозными системами. Изучая этот мир, автор на первых порах с удивлением обнаружил, что идеи, порожденные исламом, занимали очень небольшое место. Все события жизни — болезни, несчастья, везение или невезение, удивляющая окружающих работоспособность одних и неспособность к труду других, неудачи в супружеской жизни, особенно бездетность, — объяснялись не волей Аллаха, не наказанием за грехи, не наградой за праведную жизнь, а причинами, целиком основанными на традиционном анимистическом мировоззрении и вытекающей из него практики.

Однако власть реликтовых верований не исключала и влияния мусульманства. Оно вплеталось в древние верования и обряды как их необходимый компонент. Сращивание элементов ислама, в особенности суфизма, с реликтовыми верованиями имело большое значение для сохранения последних. Древние верования, в свою очередь, оказали влияние на ислам, они легли, в частности, в основу некоторых идей и обрядности суфизма. Исследование их генезиса ясно раскрывает реакционную суть этого течения в исламе, которое иной раз трактуется как более прогрессивное, чем ортодоксальный ислам.

Установление взаимосвязи между древними верованиями и исламом все больше раскрывает непрерывность той цепи, которую представляла собой эволюция религиозной мысли у народов этого региона. Для понимания ее истории должны быть исследованы все звенья, а народные верования занимали среди них важное место.

Прочное сохранение пережиточных верований и ритуалов в народном быту Средней Азии оставило в наследство советской эпохе задачу окончательного изживания древних, реакционных представлений и вредных для здоровья людей обрядов. Распространение научных знаний, атеистического мировоззрения создает для этого необходимые условия, которые не могли сложиться в обществе, где религия была государственной формой идеологии. На памяти автора этих строк древние верования превратились из, можно сказать, господствовавшей формы идеологии (особенно в женской среде) в незначительные суеверия.

Однако эти суеверия еще сохраняются, в частности, в быту сельского населения, приносят вред, задерживая культурный рост народа. Пережитки древних верований не исчезают сами собой. Их способность применяться к разным бытовым укладам говорит о необходимости активного разоблачения. Но это требует точного изучения особенностей и происхождения тех или иных идей и ритуалов, которое позволит исследовать генезис верований, в той или иной мере восстановить картину традиционных представлений и обрядности, отразивших древние этапы развития идеологии народов Средней Азии.

[1] В И Ленин, Социализм и религия,— Полное собрание сочинений, т. 10, стр. 142

[2] С. Е. Малов, Шаманство у сартов Восточного Туркестана,— сб. МАЭ, т. V, вып. 1, СПб., 1918, стр. 2.

[3] Н Ханыков, Описание Бухарского ханства, СПб, 1843, стр. 207—209.

[4] Ч. Ч Валиханов, Следы шаманства у киргизов. Арвахи или онгоны, духи умерших предков;— Собрание сочинений, т. I, Алма-Ата, 1961, стр. 469—477.

[5] Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма, М., 1969.

[6] М. С. Андреев, Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область,— «Известия ТОРГО», XVII, Ташкент, 1925, стр. 131—140; С. Е. Малов, Шаманство...; С. Ольденбург, Краткие заметки о перихонах в Кучаре,— сб. МАЭ, т. V, вып. 1, Пг., 1918.

[7] А. А. Бобринский, Горцы верховьев Пянджа, М., 1908.

[8] А. Е. Снесарев, Религия и обычаи горцев западного Памира, — ТВ, 1904, №№ 89, 90, 91, 92, 93.

[9] А. Шишов, Таджики, Ташкент, 1910, стр. 264.

[10] М. С. Андреев, По этнографии таджиков,— сб. «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 171—177; его же, Из материалов по мифологии таджиков, Ташкент, 1927, стр. 77—82; его же, Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны),— там же, стр. 60—76; его же, Чильтаны в среднеазиатских верованиях,— сб. «В. В. Бартольду», Ташкент, 1927, стр. 334—349; его же, По этнологии Таджикистана, Афганистана, Ташкент, 1927, стр. 60—62; его же, Таджики долины Хуф, Сталинабад, вып. I, 1953, вып. II, 1958; его же, Материалы по этнографии Ягноба, Душанбе, 1970, стр. 167—172.

[11] М. Рахимов, Пережитки древних верований в современном быту таджиков,— «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии», М.—Л., 1959, стр. 116—117.

[12] А. З. Розенфельд, О пережитках древних верований у припамирских народов,— СЭ, 1959, № 4.

[13] Верования и обряды, связанные с исламом, рассматриваются в других работах автора: О. А. Сухарева, К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии,— «Труды ИИиА УзАН», т. II, Ташкент, 1951; ее же, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960; ее же, К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков,— «Труды АН ТаджССР», т. CXX, 1960.

[14] В ягнобской сказке встречается употребление слова «джинн» с тем же искажением (ins-iš yo jins «ты дух или человек?»): М. С. Андреев и Е. М Пещерева, Ягнобские тексты, М.—Л., 1957, стр. 154 (текст), стр. 158 (перевод).

[15] Муаккал — араб.— дух, ангел-хранитель.

[16] Д. И. Ягелло, Полный персидско-русский словарь, «Фарханги забони точики», II, М, 1969, Ташкент, 1910, стр. 468.

[17] Там же, стр. 83.

[18] С нашей точки зрения, неверным является предположение М. С. Андреева о том, что слова «зиён» (вред), «тарс» (страх) и «бало» (несчастье), обозначающие демонов, когда-то являлись их именами и лишь впоследствии стали употребляться иносказательно, характеризуя вызываемые ими явления; см. М. С. Андреев, По этнологии Афганистана. Долина Пандж-шир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.), Ташкент, 1927, прим. на стр. 61.

[19] И Кастанье, Из области киргизских верований,— ВОУО, 1912, № 3, стр. 19.

[20] Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов, М.—Л., 1936, стр. 121.

[21] Л. Я Штернберг, Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, стр. 465.

[22] От узб. «учрамак» — встречаться.

[23] От узб «учмак» — летать. Неожиданному вздрагиванию (по-таджикски «як кад паридан») придавалось особое значение: считалось, что это указывает на воздействие в тот момент какого-нибудь духа. Интересно отметить, что невольная дрожь рассматривалась как поданный духами знак и у кафиров Читрала, см. Halfdan Süger, Shamanistic Ecstasy and Supernatural Being. A Study based on field-work among the Kalash kafirs of Chitral («Studies in Shamanism, Almqvist—Wiksell—Stokholm, 1967, стр. 79).

[24] О. А. Сухарева, Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана), сб. «Иран», т. III, стр. 114—116; там же и о передаче тяжести.

[25] А. А. Диваев, Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун,— «Известия ОАИЭ», т. XV, вып. 3. Казань, 1899, стр. 315.

[26] Т. е. делать бескровное жертвоприношение и готовить обрядовое кушанье.

[27] Здесь «када» вместо «карда» (самаркандский говор).

[28] Интересно отметить, что аналогичное же выражение употреблено и Л. Я. Штернбергом, который говорит о тяжести шаманского служения, что «талант шамана не дар, а бремя» (Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 47; его же, Избранничество в религии, там же, стр. 47). Возможно, выражение это является точным переводом слов его информаторов-гольдов.

[29] Мазар — араб. «место поклонения», у таджиков преимущественно могила святого.

[30] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20, стр. 328.

[31] О. А. Сухарева, Мать и ребенок у таджиков.

[32] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 442.

[33] Может быть, это восходит к представлению о духах женских предков семи поколений — ведь наследственная бабка именуется «семиколенной».

[34] Хлопок с волокном естественного рыжего цвета считался подходящим для религиозных надобностей. Из него делали одежду, носимую духовенством или особо религиозными людьми, подстилки для мечети и т. п.

[35] Ваджаб — расстояние между большим пальцем и мизинцем растопыренной руки.

[36] Участие в обрядах, посвященных духам момо, Праматери Евы, которая была, несомненно, введена в него под влиянием ислама, тоже можно рассматривать как намек на происхождение культа момо из культа женских предков, в ряду которых Ева считается первой.

[37] Как известно, у сибирских народов изготовление изображений духов (онгонов) при обрядах было широко распространено (см.. Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, М.—Л., 1936, стр. 379 и сл.). Изготовление кукол, в которых «переселялись духи», причинявшие болезнь, практиковалось и в дореволюционном быту казахов (см.: Х. Кустанаев, Этнографические очерки киргизов Перовского и Казалинского уездов, Ташкент, 1894, стр. 47).

[38] По мнению Д. К. Зеленина, нечетное число присутствующих означает, что оставлено свободное место для главного гостя — духа (см. «Культ онгонов в Сибири», стр. 51).

[39] О. А. Сухарева, Мать и ребенок у таджиков, стр. 142—143.

[40] «Таф» от тадж. «тафт» — жар, жареный, раскаленный.

[41] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия..., стр. 144 и сл.; Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, стр. 34.

[42] Обычай таким образом передавать свои хорошие качества (например, долголетие) другому был распространен раньше довольно широко: он носил характер благопожелания.

[43] При распространенных родственных браках (между двоюродными братьями и сестрами) невестка нередко могла быть кровной родственницей своей свекрови.

[44] О. А. Сухарева, Древние черты в головных уборах народов Средней Азии,— «Среднеазиатский этнографический сборник», I, 1954, стр. 304—311; Абдулла Мирза Гаффаров, Персидско-русский словарь, М., 1927; И Д. Ягелло, Полный таджикско-персидско-арабско-русский словарь, Ташкент, 1910; Фарханги забони точжики, т. I, М., 1969, стр. 700.

[45] М. С. Андреев, По Таджикистану, стр 74 В другом месте Анд-

реев толкует выражение «Момо Хаво» как «бабушка-небо» (см. «По этнографии таджиков», стр. 272), но это толкование кажется ошибочным.

[46] К. Ш. Шаниязов, Узбеки-карлуки, Ташкент, 1964, стр. 140.

[47] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 241.

[48] О. А. Сухарева, К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков,— «Труды ИИАЭ АН ТаджССР», т. СХХ, Сталинабад.

[49] Н. П. Дыренкова, Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрок,— сб. «Памяти В Г. Богорова», М.—Л., 1937, стр. 129—139.

[50] Морган, Древнее общество, М., стр. 106, примечание.

[51] А. Попов, Материалы по шаманству. Культ богини Айсыт у якутов,— «Культура и письменность Востока», кн. III, Баку, 1928, стр. 127—139.

[52] В. Я. Пропп, Ритуальный смех в фольклоре,— «Ученые записки ЛГУ», серия филологических наук, Л., 1939, стр 198—200.

[53] Дж. С. Робертсон, Кафиры Гиндукуша. Извлечение и перевод А. Половцева и А. Снесарева, Ташкент, 1906, стр. 98.

[54] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 242—243.

[55] Этот мазар находился в квартале Ходжанди (Пойкабская часть). Сейчас он оказался в гуще жилых строений, во дворе одного дома, где живет переехавшая из другого места семья.

[56] Насылаемая ими болезнь, как указывает само название, заключается в недомогании. С. Айни в личной беседе сообщил автору, что слово «шалпар» состоит из двух частей: «шал» — парализованный и «пар» — перо, зд. крыло. «Шалоим» имеет то же значение (есть выражение «шалоим шуда гаштас» — еле ходит, ослабел).

[57] М. С. Андреев, По этнологии Афганистана..., стр. 89—90; его же, Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 82—83, 89—90; С. М. Демидов, К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», т. VI, серия этнографическая, Ашхабад, 1962, стр. 191—192; Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, М.—Л., 1969, стр. 211—212.

[58] М. Рахимов, Пережитки древних верований в современном быту таджиков. Материалы второго совещания археологов Средней Азии, М.—Л., 1959, стр. 116. У таджиков этот термин иногда принимает искаженную форму — алмасти, холмасти и пр. (см.: М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, стр. 79. Там же приводятся соображения о связи слова «ал» с русским «алый» и с названием в Индии дерева, из которого добывается красная краска).

[59] М. С. Андреев, Материалы по этнографии Ягноба», стр. 167.

[60] Аналогичное представление в отношении албасты отмечено И. А. Катанье у казахов («Из области...», стр. 9). Орех настолько не вяжется с образом жизни казахов, что это поверие скорее всего заимствовано ими у оседлого населения.

[61] М. С. Андреев, По этнологии Афганистана..., стр. 92.

[62] Шайотин — множественное число от «шайтан».

[63] М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, I, стр. 80—81

[64] Там же, стр 81.

[65] Д. К Зеленин, Культ онгонов .., стр 379.

[66] Х Кустанаев, Этнографические очерки..., стр. 47.

[67] Мухаммед Наршахи, История Бухары, пер. Н Лыкошина, Ташкент, 1889, стр. 30, 64.

[68] «Собрание восточных рукописей АН УзССР», т III, №№ 2495—2516.

[69] Изображение этого украшения см в «Альбоме одежды таджиков», Душанбе, 1969, табл. 16, а также в таблицах №№ 1, 9, 13, изображающих костюм молодух из Ленинабада, Самарканда и Бухары.

[70] Хайкал — араб. «храм», «алтарь», в таджикском и узбекском издавна получило значение «идол», «статуя»; в толковом таджикском словаре приводится в качестве примера строка из стихотворения Джалолиддина

Руми («кофиронро хайкале буд ёдгор»), из которой явствует, что это значение термин имел уже в XV в. («Фарханги забони тоҷики», М., 1969, т. II, стр. 718). В узбекско-русском словаре (М., 1959, стр. 649) дано значение «статуя», «скульптура».

[71] Х. Кустанаев, Этнографические очерки..., стр. 35.

[72] Ф. Поярков, Из области киргизских верований.— ЭО, 1891, № 4, кн. XX. № 1, М., 1894.

[73] А. З. Розенфельд, О пережитках..., стр. 60; М. Рахимов, Пережитки древних верований..., стр. 116; М С. Андреев, По этнологии Афганистана, стр. 35.

[74] М. С. Андреев, Материалы по этнографии Ягноба, стр. 167.

[75] А. З. Розенфельд, О пережитках..., стр. 60.

[75a] Ulla Johansen, Die Alpfrau,— «Zeitscrift der Deutschen Morgenlandischen Geschicht», Band 109, Heft 2, Weisbaden, 1959, стр. 303—305.

[76] А. Грен, Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе,— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис, 1897, отд. третий, стр. 18.

[77] Аналогичное представление отмечено у припамирских таджиков (А. З. Розенфельд, О пережитках..., стр. 60—61).

[78] В образе женщины с длинными рыжими волосами представлялся этот демон и у таджиков Припамирья (А З. Розенфельд, О пережитках..., стр. 60).

[79] У припамирцев — маленький человечек, обросший шерстью (А. З. Розенфельд, О пережитках..., стр. 64).

[80] У арабов до ислама под джинами понимались «стихийные духи природы», «созданные из чистого огня» (И. П. Петрушевский, Ислам в Иране в VII—XV вв., Л., 1966, стр. 66). Ислам принял этот образ, вместе с ними и термин проник в Среднюю Азию, где одни народы употребляли его в единственном числе (джин), а другие — в арабском множественном (аджина), которое понималось здесь как единственное число.

[81] А. Бобринский, Горцы верховьев Пянджа, стр. 51; М. Рахимов, Некоторые обычаи и обряды, связанные со скотоводством у таджиков Каратегина и Дарваза,— сб. «Памяти М. С. Андреева», Сталинабад, 1960, стр. 186.

[82] А. Шишов, Сарты, стр. 372.

[83] А. А. Диваев, Из области киргизских верований, стр. 8, прим. 3.

[84] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 26, 27.

[85] Садриддин Айни, Ахмад — заклинатель дэвов,— Собрание сочинений, М., 1961, стр. 65—66.

[86] Х. Кустанаев, Этнографические очерки..., стр. 47.

[87] Оно лежит в основе имени главного греческого бога Зевса, в таких словах, имеющих значение «бог», как французское Dieu, индийское «дэва» и «дэви».

[88] В. И. Абаев, Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе,— «Труды института языка и мышления», серия № 3, вып. 1, Л., 1955. В этой статье говорится также об антидэвовской надписи Ксеркса: «И среди этих стран была (такая), где дэвы прежде почитались. Потом по воле Ахурамазды я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: „Дэвов не почитай“» (стр. 137).

[89] А. А. Семенов, Этнографические очерки..., стр. 73—74; А. А. Диваев, О происхождении албасты, джинна и дэва,— «Известия ОАИЭ», Казань, 1897, т. XIV, стр. 233; М. Миропиев, Демонологические рассказы киргиз,— «Записки ЮРГО по отд. этнографии», 1888, X вып., стр. 2; Г. П Снесарев, Реликты..., стр. 29.

[90] Как сказано выше, семьюдесятью грудями наделялись албасты: видимо, облик этого персонажа приписан дэву вследствие недостаточной четкости образов демонологии.

[91] В Хорезме это приписывалось албасты (Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 32), а в Каратегине и Дарвазе — аджине (М. Рахимов, Некоторые обычаи...)

[92] А. К. Писарчик, Кулябская этнографическая экспедиция 1945 г. «Известия АН СССР», Таджикский филиал, 15, Сталинабад, 1949, стр. 89; М Рахимов, Некоторые обычаи..., стр. 185

[93] Рассказ записан со слов матери этого юноши.

[94] Г П. Снесарев, Реликты .., стр. 311—312, 323.

[95] М. С. Андреев, Материалы по этнографии Ягноба, стр. 168—169.

[96] Н Я Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, II, М.—Л., 1950, стр 149, 213, 187.

[97] И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М , 1956, стр. 115.

[98] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 26—27. С аджиной связывался иногда смерч и в Канибадаме.

[99] «Фарханги забони точики», I, стр. 361.

[100] С. Айни приводит демонологический рассказ, в котором человек ловит и подчиняет себе дэва, см.: С. Айни, Сочинения, т. IV, М., 1965.

[101] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 319—322.

[102] Полевые материалы В. Н Басилова.

[103] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия..., стр. 151—152.

[104] Н. А. Кисляков, Охота таджиков долины р. Хингоу — в быту и фольклоре,— СЭ, 1937, № 4, стр. 114—115.

[105] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 29.

[106] Лукмон — имя мифического мудреца и врача. Он считается патроном табибов.

[107] Почему это чисто мусульманское имя оказалось связанным с пари — непонятно. Пари Абдуррахмана знали и в Ташкенте, где он считался «главным духом» шамана (К., Остатки шаманства среди сартов,— ТВ, 1902, № 50).

[108] Охунд — ученый (титул духовного лица); султон — султан.

[109] Фармон — приказ; значение слова «кокон» неясно.

[110] Это представление отмечено А. А. Диваевым у казахов.

[111] И. С. Брагинский, Из истории таджикской поэзии..., стр. 119.

[112] И. Кастанье, Из области..., стр. 19. прим.; А. Л. Троицкая, Лечение больных изгнанием злых духов, стр. 304; Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 44—45; А. А. Семенов, Этнографические очерки..., стр. 71; Н. А. Кисляков, Охота у таджиков долины р. Хингоу, СЭ, 1937, № 4, стр 113—114.

[113] С. И. Руденко, Башкиры, М.—Л., 1955, стр. 319.

[114] Своим дедушкой жена могла назвать мужа, если он был много старше ее и занимал высокое положение, например был ишаном.

[115] Л Я. Штернберг сообщает, что иногда дух, избравший шамана, представлялся гомосексуалистом, и замечает, что это вытекало из обычаев реального быта («Первобытная религия..», стр 157). В среднеазиатских материалах этого представления не встречалось, хотя и здесь, в условиях изоляции женщин, оно могло иметь почву: как известно, до революции в кругу мужчин из состоятельных слоев увлечение красивыми мальчиками-танцорами было довольно распространено. Мало затрагивая народный быт. это явление не получило отражения и в верованиях.

[116] Такая шаманка была описана врачом Л. Симоновой (Хохряковой) в ст. «Чародейство. Гаданье и лечение сартянок в Самарканде»,— Справочная книжка Самаркандской области, вып. 2, 1894 г., стр. 90—122. Очевидно, звуки носили характер чревовещания.

[117] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия .., стр. 174.

[118] О подобном представлении у сибирских народностей сообщает Л. Я. Штернберг, Первобытная религия..., стр. 140.

[119] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия ., стр. 73 и сл., стр. 127 и сл., стр. 360—365.

[120] Там же, стр. 362; С. П. Толстов, Древний Хорезм, стр. 290.

[121] С. П. Толстов, Очерки первоначального ислама, — СЭ, 1932, № 2, стр. 72; О. В Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент. 1960, стр. 29

[122] М. С. Юсупов, научный сотрудник Самаркандского музея (умер в 1948 г.), бухарец по происхождению, был участником экспедиции в Бухару, которую организовал М. С. Андреев в 1940 г. Рукопись его материалов хранится в архиве Самаркандского музея.

[123] Краткие сведения о пережитках культов близнецов у народов Средней Азии были сообщены в ст. О. А. Сухаревой «К вопросу о культе...», стр. 163—166.

[124] В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, стр. 106 и сл.

[125] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 29.

[126] М. Ф. Гаврилов, Материалы по этнографии «тюрок» Уратюбинского района,— «Труды САГУ», серия II, вып. 2, Ташкент, 1929, стр. 20.

[127] Там же.

[128] По материалам О. Муродова, в шаманских призываниях (Самарканд) упоминается «хромая пари», вероятно, не без связи с описанным поверьем.

[129] С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964, 301.

[130] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 49.

[131] О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, стр. 49—50.

[132] В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, стр. 96 и сл.

[133] См., например. Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 48, 271 и сл.

[134] «Книжные» способы гадания — рамль и джафр — упомянуты Н С. Лыкошиным, стр. 196. Также: К. Ш. Шаниязов, Узбеки-карлуки, стр. 162.

[135] М. С. Андреев, Некоторые результаты..., стр. 136.

[136] «К путешествию Марко Поло», М., 1955, стр. 279.

[137] Б. Я. Владимирцов, Общественный строй монголов, Л., 1934, стр. 184

[138] К. Ш. Шаниязов, Узбеки-карлуки, стр. 158.

[139] В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов, Узбекский героический эпос, М., 1947, стр. 25.

[140] А. П. Шишов, Сарты, стр. 372.

[141] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия..., стр. 151—152.

[142] О чильтанах см.: М. С. Андреев, Чильтаны.

[143] Подробнее см.: О. А. Сухарева, К вопросу о генезисе профессиональных культов,— сб. «Памяти М. С. Андреева», Сталинабад, 1960, стр. 195—207.

[144] Гавс-ул-А'зам — прозвище суфийского шейха Абдулкадира Гиляни, см.: И Гольдупер, Культ святых в исламе, М, 1938, стр. 95.

[145] Т. е. четырех первых халифов: Абу-Бекра, Омара, Османа и Али.

[146] Эта формула, часто употреблявшаяся у народов Средней Азии, обнаружена Е. С. Маловым и в «рукописных сборничках» уйгурских шаманов. Она переведена им, на наш взгляд, не совсем точно: «для головы пришла голова, для тела пришло тело, для души пришла душа», см.: С. Е. Малов, Шаманство..., стр. 4.

[147] Т. е., коснувшись руками чашки, провела пальцами по лбу и глазам.

[148] Подобные лепешки в Самарканде называют «тунук», «чалпак»; приготовленные так же, но более толстые, раздаются на поминках.

[149] Очевидно, в этом сохранились некоторые следы борьбы ислама с шаманизмом. Для неграмотного человека каждая книга считалась «священной», относящейся к религии, т. е. к исламу, и, как мы видим, якобы препятствующей демонам явиться на зов шаманки.

[150] Таджички и узбечки при обычном костюме не подпоясывались. Лишь иногда это делали, отправляясь пешком в дальний путь, кроме того, опоясывание было обязательно в похоронном костюме. Вообще подпоясывание служило символическим знаком готовности к делу, в частности к совершению обряда. Такой смысл, вероятно, имело и подпоясывание шаманки.

[151] Такие же лепешечки, называемые «токач», применялись и при кам-

лании уйгуров Восточного Туркестана (С Е. Малов, Шаманство..., стр 6)

[152] Д К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, стр. 29 и сл.

[153] Белый цвет в таких случаях берется намеренно, так как он считается благоприятным, отгоняющим беды и несчастья.

[154] «Бог-он» и «бог живой». Выкрики, применяющиеся при религиозных радениях (зикрах) и, очевидно, заимствованные оттуда.

[155] Ритмические движения больной во время камлания называются «бози» — игра; так же обозначается и танец. Ср с узбекским и уйгурским «уйин» — игра в значении камлания (см. С. Е. Малов, Шаманство..., стр. 5).

[156] Слово «хайда» перешло из татарского в русский язык в форме «айда».

[157] Эти движения обозначаются словом «шипондан» — стрясать, стряхнуть.

[158] Такое же дневное камлание в Самарканде описано А. Л. Троицкой, см.: А Л. Троицкая, Лечение больных..

[159] Пойти к гадалке погадать передается через выражение «фол нишон додан» (показать судьбу, погадать о ком-нибудь), «фóли кáса нишон додан» — показывать судьбу кого-нибудь; «фóлама нишон додан» — я погадала о себе.

[160] В. Г. Богораз, К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии,— «Этнографическое обозрение», 1910; №№ 1, 2, стр. 25 и сл.

[161] «Шипондан», литературное «афшондан» — встряхивать, стряхивать.

[162] Текст всех молитв и приговоров знахарка продиктовала после обряда.

[163] Т. е. смелым, чтобы не пришлось пристыженно молчать, как было бы, если бы дело было сделано неудачно

[164] Т. е. заказавшими обряд.

[165] Массаж также считается магическим средством, изгоняющим болезнь из тела. В него обязательно входит дерганье за уши.

[166] «Кунни» было сказано ошибочно вместо араб. «кулли» — всех.

[167] Зухро (Сияющая) — эпитет Фатимы, дочери Мухаммеда, но в изучаемых районах Зухра повсеместно считается именем отдельной святой, близнечной младшей сестры Фатимы. Халича — вместо Хадича — имя первой жены Мухаммеда.

[168] Т. е. исполнить свои естественные потребности.

[169] Иногда разрешительную молитву давал ишан, что нужно считать результатом исламизации культа.

[170] С. П. Снесарев, Реликты..., стр. 72.

[171] Наиболее четко этот взгляд выражен в работах С. Е. Малова и Ю. В. Кнорозова, см.: С. Е. Малов, Шаманство..., стр. 17; Ю. В. Кнорозов, Мазар Шамун-наби,— СЭ, 1949. № 2, стр. 96.

[172] М. С. Андреев, Некоторые результаты. ., стр. 136.

[173] М. С. Андреев, По этнологии Афганистана, стр. 60.

[174] А. Л. Троицкая, Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана,— БСАГУ, 1925, вып. 10, стр. 145; М. Ф. Гаврилов, Материалы к этнографии «тюрок» Уратюбинского района, стр. 20.

[175] Н. А. Кисляков, Охота таджиков долины р. Хингоу, стр. 113.

[176] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 43 и сл.

[177] Сообщено Б. Х. Кармышевой (Институт этнографии АН СССР). Б Х. Кармышева считает эту черту настолько показательной, что при определении происхождения той или иной тюркоязычной группы, в числе других вопросов выясняет, имел ли распространение в быту бубен.

[178] А. Ю. Якубовский, Восстание Тараби в 1228 г.,— «Труды Института востоковедения АН СССР», М.—Л., 1935, стр. 126.

[179] Здесь приводится мой перевод этого текста с необходимыми для данного исследования уточнениями. Наиболее важные места даны текстуально (в целях облегчения издания — на основе русской графики).

[180] Там же, стр. 88

[181] Абурайхан Бируни, Избранные произведения, т. I, Ташкент, 1957, стр. 252.

[182] См. подробнее О. А. Сухарева, Бухара XIX — начало XX в., стр. 113—117.

[183] Н. Харузин, Этнография, IV, Верования, СПб., 1905, стр. 435—437; Л. Я. Штернберг, Первобытная религия, стр. 48, 155.

[184] См.: С. Е. Малов, Шаманство..., стр. 5; У. Шалекенов, Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем,— «Труды ХАЭЭ», т. III, М., 1958, стр. 366; С. П. Снесарев, Реликты..., стр. 51.

[185] А. Диваев, Киргизские болезни и способы их лечения,— ТВ, 1902, № 80.

[186] Подробнее см О. А. Сухарева, О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством, — «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии», М.—Л., 1959, стр. 128—193; ее же, Ислам в Узбекистане, Ташкент, стр 49—52.

[187] О. А. Сухарева, О некоторых элементах суфизма, стр. 132—133.

[188] В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, гл. III.

О. Муродов

ШАМАНСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР У ТАДЖИКОВ СРЕДНЕЙ ЧАСТИ ДОЛИНЫ ЗЕРАВШАНА

Особой задачей исследования народных реликтовых верований являются запись, анализ и публикация фольклорных материалов, отражающих магико-анимистические верования и обряды, в частности шаманские.

В литературе по фольклору и этнографии Средней Азии имеется некоторое количество опубликованных текстов такого рода или их переводы. Большая часть этих материалов освещает фольклор тюркоязычных народов: казахов, киргизов, уйгуров. Опубликованные материалы по таджикам очень невелики. Это по большей части демонологические рассказы, изданные в виде переводов, иногда — текстов [1].

Однако этих материалов недостаточно для выяснения характерных черт различных жанров такого фольклора. Автор поставил перед собой задачу ввести в научный оборот фольклорные материалы, связанные с шаманством таджиков средней части Зеравшанской долины. Материал собирался непосредственно на местах. Информаторами являлись женщины и мужчины разного возраста и профессии, по национальности таджики. Особое внимание было уделено записи сообщений женщин, которые в прошлом были шаманками или знахарками и считали себя избранницами духов [2].

Изучение текстов, связанных с шаманскими верованиями, позволило выделить среди них несколько самостоятельных жанров: демонологические рассказы, имеющие характер анекдота *(латифа)* или приключенческих историй *(накл, кисса, саргузашт)*, рассказывающих о встрече человека с духами-демонами; сказки, в которых наряду с людьми действуют и духи. Такого рода тексты имели свойственную каждому жанру форму, в них использовались своеобразные средства эмоционального воздействия на слушателей.

Самостоятельным жанром фольклорных произведений были шаманские призывания, отражающие представления о мире духов, которым приписывалось влияние на жизнь человека. Они являются очень древним и чрезвычайно интересным жанром устного творчества.

Призывания играли большую роль во всей шаманской практике. Всякий шаманский обряд начинался с обращения шамана к духам-помощникам, святым и к богу с просьбой о помощи. Считалось, что при исполнении обряда шаманы действуют силой духов и поэтому необходимо было «низвести войско» духов для борьбы со злыми силами при лечении больного или во время гадания. Этому жанру обрядового фольклора таджиков средней части Зеравшанской долины и посвящена статья.

В литературе имеется несколько публикаций шаманских призываний. Казахские призывания опубликованы несколькими авторами [3]. Опубликованы также призывания уйгурских [4] и киргизских шаманов (фрагмент текста и перевод) [5]. Что касается призываний таджикских шаманов, то в литературе имеется о них лишь одно упоминание [6].

В рукописном виде еще остается текст призывания, записанный О. А. Сухаревой в 1929 г. со слов шаманки-таджички кишлака Тутк Уратюбинского района. Этот текст используется в настоящей работе [7].

Автором этой статьи собрано одиннадцать призываний кишлака Тутк Уратюбинского района. Этот текст исполнения на магнитофонной ленте. Они были записаны со слов информаторов, проживающих в кишлаках Кулбаи Поён, Кулбаи Боло, Шурбои, Найманча, Андижани, Кушмачит, Адас, Баги-Заган в окрестностях Самарканда, в Ургуте и Пенджикенте.

Форма шаманских призываний была более или менее стандартной. Как и у других народов, у таджиков призывания имели в основном стихотворную форму. Размер строк был различный, отчего и их ритм был не всегда одинаков. Нередко в призываниях чередовались длинные и короткие стихи. Иногда призывания имели форму рифмованной прозы. Своеобразна была и манера исполнения. Призывания пелись или произносились речитативом под аккомпанемент музыкальных инструментов или следуя ритмичному постукиванию рукой по тому или иному предмету.

У народов Средней Азии шаманы пользовались разными музыкальными инструментами. Это были: бубен [8], кобыз [9], домбра, кияк (казахские и киргизские шаманы), дутар [10] (шаманы в некоторых местах Ферганской долины), погремушка *(шакшака)* [1]. Все эти инструменты являются древними музыкальными инструментами народов Средней Азии. У таджикских шаманов долины Зеравшана основным инстру-

ментом был широко распространенный и как обычный музыкальный инструмент бубен круглой формы без колотушки, называемый *дойра*. Шаманские бубны были довольно большие, обтянутые хорошо обработанной козлиной кожей, к ободку изнутри прикреплялись медные колечки, которые при ударах в бубен ритмично звенели.

Шаманы изучаемого района применяли вместо бубна иногда дутар и такие предметы быта, как сито *(элак)*, совок *(хокандоз)*, колокольчик *(зангула)*, старую разливательную ложку *(кафлес)*, плетку *(камчин)*, посох *(таёк)*. Под влиянием ислама некоторые пользовались четками *(тасбех)* или книгой *(китоб)*; это был Коран или извлечение из него *(хафтьяк)*. Покачивая ситом или похлопывая по его ободку, отбивали ритм. Совок употреблялся так же, как бубен; разливательной ложкой, плеткой, посохом отбивали такт, подчеркивая ритм призывания. Плеткой и посохом, кроме того, при камлании и отчитывании слегка ударяли больного по плечам и спине. Некоторые шаманки совсем не пользовались музыкальными инструментами, а во время призываний перебирали либо четки, либо какие-нибудь мелкие предметы: горошины *(нахуд)*, зерна кукурузы *(охпатирок)*, камушки *(сангча)*, число которых обычно составляло сорок один [12]. Некоторые щелкали косточками конторских счетов, другие, призывая духов, смотрели в зеркало или в чашку с водой [13].

Книгу шаманы и не открывали и не читали, а только, держа в руке, помахивали ею в такт стихам призывания. Большинство таджикских шаманов применяли при совершении обрядов не один, а несколько из упомянутых предметов. Поэтому их всегда держали наготове в отделенной занавесом части комнаты, предназначенной для духов— покровителей шамана. Иногда названия этих предметов становились прозвищами употреблявших их шаманов: Дойра-фолбин, Таёк-фолбин, Сангча-фолбин, Охпатирок-фолбин, Зангула-фолбин, Чут-фолбин и т. п.

Шаманские призывания у таджиков средней части долины Зеравшана называются *муноҷот* (араб. «обращение», «просьба»). Главную часть призывания составляет длинный перечень имен бога, пророков, святых, ангелов, названий разных духов — *пари, момо, муаккал*, которых шаман зовет на помощь к месту совершения обряда. Считалось, что призывание происходит по указанию духов-покровителей, которые учат шаманку соответствующим обрядам. На самом деле материал для создания своего собственного текста призывания каждая шаманка черпала прежде всего из всего комплекса верований, распространенных в данном районе. Она отражала в своих призываниях свой жизненный опыт и практику, упоминала известные ей имена духов, святых, почитаемые места — *мазары*. Многие образы и детали призываний шаманы брали

из демонологических и мифологических рассказов, легенд, преданий о пророках и святых. Все эти усвоенные с детства верования переплетались с галлюцинациями, «вещими» снами шаманки. Сны воспринимались как реальность и приукрашивались больной фантазией шаманки, служение которой обычно начиналось с нервной болезни.

Весь комплекс переживаний шамана отражался в тексте вырабатываемого им призывания. В разных случаях практики в зависимости от обстоятельств, ритуала и своего настроения шаманка варьировала имена, строки и сам размер, ритм призывания. Поэтому исполнение призывания часто носило характер импровизации.

Для выработки своего собственного призывания, отработки приемов, приведения себя в состояние транса большую роль играл обряд так называемых бесед *(сӯҳбат)* шаманки с мнимыми ее духами. Чтобы привлечь их и расположить к себе, шаманки, особенно недавно получившие посвящение, устраивали этот обряд два раза в неделю (по субботам и средам) у себя дома, в уединении, сидя около занавеса, отделяющего местопребывание духов и дорожку *(пойандоз)* [14], по которой духи должны были якобы явиться к приготовленному для них жертвенному кушанью.

Призывания молодой шаманки были сравнительно кратки. Впоследствии, с расширением своего опыта и искусства, она их дополняла. При обряде «беседы с духами» призывания сначала пелись тихо, как бы для себя, носили интимный, задушевный характер. Но постепенно создавалось приподнятое настроение, шаманка впадала в транс, перед ней возникали видения, и она начинала громко разговаривать с духами. Считалось, что шаманку «развлекают» явившиеся духи (как говорилось, *париҳо машгулот микунан* [15] — пари ее занимают). «Беседы» начинающих шаманок с духами пари были для них своего рода репетициями. Именно в это время каждой шаманкой создавался свой личный текст призывания. Он заучивался и доводился до возможного совершенства.

Во время гадания *(фолбини)* муночот пелись в присутствии посторонних, поэтому громче, внушительнее и яснее, чем в уединении. Гадая, шаманки тоже должны были «призывать» духов, вступить с ними в разговор, прося помочь разгадать тайну, указать причину заболевания или судьбу потерянных вещей.

Особенно длинными, впечатляющими и исполняемыми с большой экспрессией были призывания, которыми приглашали духов пари к угощению на обряде *париталбон*, а также при посвящении нового шамана *(фотиха)* и во время камлания *(кучурма)*; в этих обрядах участвовало много людей, и призывания должны были производить на них соответствующее впечатление, приводить их в экстаз. Поэтому в таких

случаях призывания пелись громче и четче, многократно произносились имена духов и святых. Если сравнить имеющиеся в наших руках призывания таджикских шаманок между собой, то обнаруживается, что одни призывания богаче, упоминают больше имен различных духов, мазаров, святых, а другие беднее, короче. Содержание каждого призывания связано с кругозором и представлениями той или иной шаманки.

Шаманские призывания имели начало *(саршави)*, подъем *(буровард)*, кульминационную точку *(авч)* и конец *(фуровард)*. Концовка имела прозаическую форму и напоминала обычные молитвенные благопожелания (фотиха), которые читались при окончании каждого дела, например еды.

Любой шаманский обряд начинался с произнесения известной религиозной формулы из корана: *Авузу биллохи минашшайтони рачим, бисмиллои рахмону рахим!* (Прошу у бога защиты от сатаны, прогоняемого камнями! Во имя бога милостивого и милосердного!) Далее шло призывание, делившееся на части; в каждой из них призывался определенный вид духов. Кульминацией призывания был момент, когда шаманка начинала ритмично подергиваться, вскрикивать, приводя в экстаз и себя, и других участников обряда. Заканчивалось призывание благопожеланием человеку, которому посвящена данная церемония, и членам его семьи.

При характеристике духов и святых шаманка применяет такие средства изображения и художественных приемов, как метафора, гипербола, аллегория, иносказание. При переводе художественная ценность шаманских текстов заметно снижается, так как для широкого круга читателей не всегда понятно конкретное значение употребляемых эпитетов и метафор.

Призывание шаманки Кори Кулмурод Садриевой, которое является основным публикуемым нами текстом, наиболее полное и интересное в художественном отношении, выразительно по своему содержанию и отражает многие стороны народных верований. На нем также отразились личность и жизненный опыт Кори Кулмурод. Она была человеком больших способностей и незаурядного ума. Слепая от рождения, она прожила до старости без семьи, но принимала самое активное участие в жизни своего и соседних селений.

Кори Кулмурод родилась в 1898 г. в семье ишана, занимавшегося отчитыванием больных *(азоимхон* [16]).

Мать была шаманкой и знахаркой-повитухой. Родители считались обладателями наследственных духов-покровителей, помогавших им в их деятельности. Отец-ишан был «избранником» духов святых (муаккал) и умерших суфиев [17]. Мать имела духов — покровителей пари. Она шаманила с бубном, славилась особенно умелой игрой на нем, была известна как *Хурсан бехалфа-осиё-гулдур* (Хурсан, гремящая, как мельни-

ца). Так как она была грамотная, к ее имени прибавлялось почетное звание *бехалфа*.

Слепая дочь была единственной в семье. Кори Кулмурод была отдана в обучение в корихона — духовную школу; в ней с голоса заучивали текст корана, чтение которого во время совершения разных обрядов потом становилось профессией. Эта профессия дала Кулмурод звание *кори* (чтец корана). Таким образом, Кори Кулмурод еще в отрочестве «вышла в люди».

Основной сферой деятельности Кори Кулмурод были разного рода семейные обряды и праздники, во время которых читались молитвы, рассказывались священные предания. Она была хорошим организатором свадебных, похоронных и других обрядов.

На свадьбах она пела приветственные стихи, посвященные жениху, невесте и их родителям; на других семейных торжествах исполняла народные частушки, рубои, газели, поэмы, а также шуточные юмористические песни своего сочинения. На похоронах она выступала как искусная плакальщица, руководила ритуальными танцами *(самах-у садир)*. Она читала наизусть тексты религиозного содержания на устраиваемых женщинами ритуалах «Биби Сешанбе», «Биби Мушкилкушо» [18], «Мавлудӣ» (празднование месяца рождения пророка Мухаммада), «Ашӯрӣ» (религиозный ритуал оплакивания погибшего имама Хусейна — внука Мухаммада).

Кори Кулмурод Садриева была талантливой народной сказительницей, певицей, поэтессой, и ее выступления неоднократно в 1958—1961 гг. записывали сотрудники сектора фольклора Института языка и литературы им. А. Рудаки АН ТаджССР [19].

Кори Кулмурод гадала и камлала неохотно и редко, но считала себя обязанной не оставлять переданную ей матерью наследственную профессию. С этой целью она устраивала один раз в год обряд париталбон, принося в жертву барана или бычка, она считала, что в противном случае будет болеть либо произойдет какое-то другое несчастье в доме.

От матери Кори Кулмурод унаследовала бубен, с которым она и совершала шаманские обряды. Бубен она часто заменяла четками, перебирая которые пела призывания. Бубен применялся ею при «беседах» с духами-покровителями *(ҷаҳру сӯҳбат)*, при угощении духов (париталбон), при совершении камлания (кӯчурма). Совершая другие обряды, такие, как *қушоиш* [20], *қайтарма* [21], *қутрезӣ* [22], она ограничивалась применением четок.

Приводимое здесь призывание Кори Кулмурод исполнила специально для того, чтобы оно могло быть записано. К сожалению, во время записи под рукой Кори Кулмурод не оказалось бубна, и она частью диктовала, частью пела без аккомп-

панемента, ритмично покачиваясь корпусом и головой то в одну, то в другую сторону. Она четко произносила каждую строку, подчеркивая интонацией смысл отдельных слов. Это призывание она исполняла при всех обрядах, которые имели целью привлечь духов-покровителей, слегка изменяя текст в зависимости от обстоятельств.

Шаманское призывание (муноҷот[23]*)*
Кори Кулмурод Садриевой (перевод)

«Прошу у бога защиты от сатаны, прогоняемого камнями.
Во имя бога милостивого, милосердного!
Именем пари[24], гуляющих в Серебряном саду, прошу вашей помощи!
Именем пари, пребывающих в пустыне мугов[25], прошу вашей помощи!
Именем пари, находящихся на горе Коф[26], прошу вашей помощи!
Именем пари, которые трижды обошли весь мир, прошу вашей помощи!
Именем пари, в странствиях истрепавших одежды, прошу вашей помощи!»

Дальше шаманка в 118 строках той же формы и размера просит о помощи именем «ангелов[27], летающих под куполом неба; тысячи живших на земле собеседников[28]; момо-спутницы[29]; момо-посланницы[30]; момо-вестницы; момо-пари, приносящей и уносящей вести[31]; момо-пари, сидящей на золе; момо-пари, сидящей под розами[32]; момо, причиняющей недомогание[33]; пари-тигра[34]; сытой момо[35]; момо-завистницы[36]; момо-обжоры[37]; момо-злобы[38]; момо, причиняющей слабость[39]; момо бессилия[40]; момо немой[41]; старшей момо[42]; наследственной момо[43]; момо отыскивающей[44]; пари-голубя[45]; пари-еврея[46]; пари разрешающей; пари, достигающей цели[47]; сокол-пари; плетки-пари; бобра-пари; звезды-пари; пари цели[48]; читающего кашмирские заклинания[49]; албасты[50]; страшилища[51]; кудреволосой пари; густоволосой пари; синей момо; черной момо; желтой момо; белой момо[52]; хромой пари[53]; седой пари[54]; пари, находящихся у дьяволов[55]; Сулайман-пари; Сулаймана водяного[56]; момо — хозяйки водной стихии[57]; войска духов[58]; святых, одетых в кумач; святых, одетых в желтое; святых, одетых в рубище; святых в дервишских шапках[59]; святого Адама-ата; святой Амбарана[60]; святого Занги-ата[61]; святого Кавс-ата[62]; святых сорока девушек[63]; святого, находящегося у орешины; святого, находящегося у джиды[64]; святого Раванак-ата; святого Чупон-ата, лежащего в степи; святого Йулпон-ата, находящегося у дороги; святого Ходжа-ул-Джаррох; святого Талаб-ата; святого Чупон-ата; святого Нур-ата; святого Парпи-ата; святого Лангар-ата; святого Бадр-ата; святого Садр-ата; святого Узун Хасан-ата[65]; святого Турки-Джанди; святых Ходжа Абди-Дарун и Берун; святого — повелителя всего мира; святого Ходжа Ахрара; святого Ходжа Кафшера; святого Ходжа Рушноы; святого Ходжа Зулмурода; святых Шахи-Зинда, Хызр-Зинда; святого пророка Ходжа Даниера; святого Ход-

жа Чорчинора; святого Александра Двурогого[66]; святого Ходжа Исхака; святого Ходжа Сакко; святого Лукмана Хакима[67]; святого Джонмарди Кассоба; святого Ходжа Орифа, сияющего, как луна[68]; святого хазрата Амир-ал-Муминин[69]; святого хазрата Султана Баязида Бастами; святого Ходжа Ахмада Ясави; святого Ходжа Аттара; святого Ходжа Кабудпуша; святого Чашмаи Барджуша; святой госпожи Рупуш; святого деда — сшивателя кусков[70]; святой госпожи Вторник; святой госпожи, распутывающей трудности; святой госпожи-благодетельницы; святой госпожи, находящейся в состоянии экстаза; святого Бурха Хмельного, святого юродивого Бахауддина, оберегающего (людей) от несчастья; святой придворной невольницы; святых Биби Фатимы и Зухро; святых Биби Хадыча и Кубаро; святых и пророков, святых светлых четырех друзей; святых имамов Хасана и Хусейна; мученика Кербелинской степи; святого имама Агзама; святого Махтума Агзама; святого Гаус-ул-Агзама[71], святого имама Акбара; святого имама Асгара; святого имама Джафара; святой госпожи Шахрабону; святого Мавлано Джами; святого Мавлоно Руми; святого Мавлоно Чархиддина бухарского; святого Юсуфа Хамадани; святого Вайс-ул-Кирони; святого шейха Абдул Кадыра Гиляни; святого кутба четырнадцатого; имама Раббони; дома Каабы; святого камня — Хаджар-аль-асвад[72]; Куфи-Суфи[73], милость бога с ними! О, сорок один и триста шестьдесят святых[74]. О, тридцать ангелов, семьдесят два собеседника! О, восемьдесят два ангела, триста шестьдесят истинных пророков! О, саид, султан нищих дервишей, святой Ходжа Махсум! О, падишах, шейх Мавлоно Мухиддин Джамил! О, мой духовный наставник, луна вселенной, великий Саид Ахмад, успокойте меня, подайте мне руку! О, Гаус-ул-Агзам!»

Текст призывания[75] *(муноҷот)*

Аъузу биллоҳи минашшайтони раҷим!
Бисмиллоҳи раҳмону раҳим!
Симин боққа юрган париларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Чўли Муғонга ётган париларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Кўҳи Кофни устига ётган париларни тили билан сиздан
мадат тиларман.
Дунёни уч айланганлар париларни тили билан сиздан
мадат тиларман!
Қийиб-кийиб шайланганлар париларни тили билан сиздан
мадат тиларман!
Осмон остида юрган фариштаю малоикалар тили билан сиздан
мадат тиларман!
Ер юзида юрган минг бир экки саҳобалар валиларни тили
билан мадат тиларман!
Йўлчи момо тили билан сиздан мадат тиларман!
Элчи момо тили билан сиздан мадат тиларман!
Хаварбару хаварбиёр момо париларни тили билан сиздан
мадат тиларман!
Кўл момо париларни тили билан сиздан мадат тиларман!

Гул момо париларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Учунй момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Йулбарс парй тили билан сиздан мадат тилармаи!
Тўқ момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ҳасуд момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Мешкай момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қина момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Рўдапо момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Шалпар момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Гунг момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Момокалон тили билан сиздан мадат тилармаи!
Момои пуштй тили билан сиздан мадат тилармаи!
Гумҷў момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қафтар пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ҷуҳуд пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Рухсат пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Махсат пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Лочин пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қамчин пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қундуз пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Юлдуз пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қашмирихон тили билан сиздан мадат тилармаи!
Алвастилар тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ҳайвастунлар тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ҷингиламў тили билан сиздан мадат тилармаи!
Паттиламў тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қўк момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қаро момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Сариқ момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ох момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Охсох пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Охсоч пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Шаётинлар париларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Сулаймон пари тили билан сиздан мадат тилармаи!
Сулаймони обй тили билан сиздан мадат тилармаи!
Сувчй момо тили билан сиздан мадат тилармаи!
Лову лашкар тили билан сиздан мадат тилармаи!
Авлонпўшлар валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Маллапўшлар валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Чандапўшлар валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қулоҳ кийган валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Одам ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Амбар ано валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Зангй ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Қавс ато бово валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Чамоки реза валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Чиғидамазор валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Равонак ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Ҷўлга ётган Чўпон ато валиларни тили билан сиздан
мадат тилармаи!
Йулга ётган Йулпон ато валиларни тили билан сиздан
мадат тилармаи!
Хўҷа-ул-Ҷарроҳ авлиёни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Талаб ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Чўпон ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Нур ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Парпй ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Лангар ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Бадр ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!
Садр ато валиларни тили билан сиздан мадат тилармаи!

Узун Ҳасан ато валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Турки чандй вилиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Абду Даруну Берун валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Чумла чаҳон рахбари валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Аҳрори вали тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Қафшер валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Рушнои валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоҷаи Зулмурод валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Шоҳи Зинда, Хизири Зинда алайхиссалом валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хуча Дониёр пайгамбарлар валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Чорчинор валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Искандари Зулкайнарлар валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Исхоки валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Саккои валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Лукмони Хаким валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Чонмарди Қассоб валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Орифи мохи тобон валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хазрати Амир-ул-муминин негномии валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хазрати Султон Боязиди Бастони валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Хоча Аҳмади Ясавй вилиларни тили билан сиздан мадат тиларман
Хоча Аттори валй тили билан сиздан мадат тиларман!
Хочаи Қабудпўш валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Чашмаи Барчўш валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби Рўпўш валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Бобои Порадўз валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби Сешаммй валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Мушкилкушо валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Ҳочатбарор валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби даст ба хол валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Бурхи Сармаст валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Девонаи Баҳоваддини балогардон валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Қанизаки Даргоҳ валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби Фотимаю Зўхро валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби Хатичаю Кубаро валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Амбиёю авлиё валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Чаҳор ёри босафо валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Ва имом Ҳасану имом Ҳусайни шахиди Дашти Қарбало валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Имоми А'зам валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Махтуми А'азам валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Ғавс-ул-А'зам валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Имоми Акпар валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Имоми Асғар валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Имоми Ча'фар валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Биби Шаҳробону валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Мавлавй Чоми валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Мавлоно Румй валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Мавлоно Чархиддини Бухорй валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!
Ҳазрати Юсуф Хамадони валиларни тили билан сиздан мадат тиларман!

Ҳазрати Вайс-ул-Карани валиларни тили билан сиздан
мадат тилармаи!
Шайх Абдулқодири Ҷелонӣ валиларни тили билан сиздан
мадат тилармаи!
Кутофи чордахум имоми раббони валиларни тили билан сиздан
мадат тилармаи!
Хонаи Ка'ба, санги Ҳаҷар-ул-Афсаҳ! Кӯфию Сӯфӣ рахматуллохи
алайҳи раҳма!
Чил тан, як тан, сесаду шаст тан! Си малак,
ҳафтоду ду тан саҳобагон! Ҳаштоду ду малоикагон, сесаду
шаст пайгамбарони мурсал!
Сайидо, султон факири Ҳоча Махсуми валӣ!
Подшоҳо, шайх мавлоно, Мухиддини чамил!
Пири ман махтоби олам, Сайидо Аҳмад кабир,
Хотирамро чамъ кунед! Ё Ғавс-ул-А'тзам дастгир!

Текст призывания Кори Кулмурод дан целиком на узбекском языке, лишь заключительные обращения на таджикском. Однако в узбекском тексте в именах и прозвищах преобладают таджикские элементы: *Хаварбар, Хаварбиёр, Рӯдапо, Гумҷу, Кафтар, Лочин, Ҷингиламӯ, Лову лашкар, Авлонпӯш, Кавудпӯш, Рупӯш, Чил Духтарон, Чашмаи барчуш, Ҳочатбаррор, Чор чинор, Чор ёр.* Кулмурод употребляет много таджикских слов, таких, как *осмон, калон, пушти, оби, кулоҳ, чамоқи реза, рӯшноӣ, зинда, порадӯз, моҳи тобон, босафо, бибӣ, бово* и т. п. Основы многих употребляемых слов являются таджикскими, и только падежные окончания узбекские: *симин бокка, чӯли муғонга, кӯҳи Қофни, дуйнони* и др.

Сразу после мусульманской формулы шаманка начинала призывать на помощь своих покровителей — духов пари (17 строк), момо (22 строки), упоминает трех момо-пари и четырех духов-демонов (албасты, страшилище, дьявол, войско). Затем уже следуют имена многочисленных святых. Дважды упоминаются «собеседники» (пророка Мухаммада). Есть безымянные святые, которые характеризуются только одеждой (святой, одетый в кумач, в рубище, в дервишскую шапку) или местом, где они похоронены (у орешины, у дерева джиды, в степи, у дороги).

Большая часть призываемых святых — это святые, могилы которых хорошо известны. Многие из них находятся поблизости от родного села шаманки — мазары Сорока девушек, Кавс-ата, Равонак-ата и др. — или в Самарканде и его окрестностях: Шахи-Зинда, Ходжа Абди-Дарун и Абди-Берун, Ходжа Даниёр, Ходжа Кафшер, Ходжа Сакко, Ходжа Исхак. Но есть и святые «иногородние»: в Ургуте находятся мазары Ходжа Чорчинор и Чашмаи Барджуш; мазар Нурата — в одноименном городе, Турки Джанди и Баховаддин — в Бухаре, Лангар-ата [76] — в Намангане, Ахмад Ясави — в Туркестане. Некоторые упомянутые в призывании мазары известны во многих местах: Ходжа Рушнои (*рушноӣ* — свет), Джонмарди

Кассоб (патрон мясников) [77], Амбар-ана [78], Девона-и-Бурх [79] и др.

К историческим личностям, почитаемым в качестве святых, относятся Искандар Зулкарнайн (Александр Македонский), Ходжа Ахрор (известный мистик XV в.), Джалалиддин Руми, Ходжа Аттор и Абдурахман Джами (поэты XII и XV вв.) и многие другие. Большинство упоминаемых святых — мужчины, но есть и десять святых женщин. Культ Биби Сешанби и Биби Мушкилкушо [80] распространен во многих местах Средней Азии. Пока оставались неизвестными Биби Рупуш — госпожа, закрывающая лицо, и Биби Ходжатбарор — госпожа, помогающая в затруднениях.

Интересно упоминание безымянной святой, о которой говорится, что ей свойственно состояние экстаза *(Биби даст ба ҳол)*. Эти святые женщины не имеют имен, только прозвища. Кроме них упоминаются жена и дочь Мухаммада. Призывание заканчивается обращением к мусульманским святым, в котором фигурирует и самаркандский ишан-наставник *(пир)* шаманки Саид Ахмад [81].

Во время семейных и религиозных обрядов Кори Кулмурод рассказывала своим слушателям о свойствах, способностях и отношении к людям духов (пари, момо, муаккал), называла местонахождение многих упоминающихся ею мазаров, передавала связанные с ними легенды о чудесах, сотворенных пророками и святыми, о жизни имамов и шахидов-мучеников. Таким образом, она, как и другие чтицы молитв (бехалфа), являлась пропагандистом этих верований среди женщин.

Для слушателей упоминание имен духов и святых в шаманских призываниях не было простым перечислением, они вызывали в их сознании определенные, связанные с этими именами образы, поэтические или мистические. Иногда в их памяти вставали хорошо известные им мазары, вместе с теми легендами, которые создались вокруг них. Поэтому призывания производили сильное впечатление на людей, глубоко верящих в то, что шаманка действительно вызывает всех этих духов и святых, что они являются к приготовленному для них угощению и невидимо присутствуют среди собравшихся. Все это порождало сильные эмоции, чувство страха, восторг и приводило некоторых в экстаз. Оценивая художественное значение приведенного текста, нельзя забывать об этом. То, что для неверующего или для человека, вообще незнакомого с бытом среднеазиатских народов и кругом их представлений, может казаться иной раз лишенным художественной ценности, а порой и смысла, должно оцениваться с учетом всех условий бытования и создания этого жанра фольклора.

Призывание Кори Кулмурод состоит из 128 стихотворных строк, заканчивающихся рефреном. Завершающая призыва-

ние молитва, обращенная к мусульманским святым, имеет прозаическую форму. В призывании мы находим многие поэтические приемы, которые удачно использовала шаманка-сказительница. Это выражается прежде всего в форме стихов: в них рифмуются не только окончания строк, но иногда и их начальные слоги и слова — это обычно имена духов: Ох, Охсох, Охсоч; Йўлчӣ, Элчӣ, Тилчӣ; Лочин, Қамчин; Қундуз, Юлдуз; Чингиламӯ, Паттиламӯ. Иногда рифма (нередко неточная, как это свойственно фольклору), падает на вторые слова: симин боққа; чӯли муғонга; осмон остида; ер юзида; или рифмуются все слова, составляющие строки (обычно имена святых); Бадр-ато || Садр-ато; Хоча Қабудпӯш || Чашмаи барчӯш || Биби Рӯпӯш; рифмуются имена имамов и поэтов: имоми Акпар || имоми Асғар || имоми Ча'фар, Мавлави Чомӣ || Мавлоно Румӣ; рифмуются и другие члены предложения, например определения: айланганлар ||шайланганлар и т. д. Рифмуются первые два-три и более слова (имени) в следующих шести строках: Қанизаки дарго/х/ || Биби Фотимаю Зухро || Хатичаю Кубаро || амбиёю авлиё || чахор ёри босафо || шахиди Дашти Қарбало. Наблюдаются рифмы и внутри одной строки: чулга ётган Чӯпон-ато || Йӯлга ёгтан Йӯлпон-ато. Кори Кулмурод искусно подбирала имена святых и духов в созвучные группы, усиливая эту созвучность прибавлением к именам одинаковых слов-частиц: ато, ано, бово, бибӣ, хоча, имом, валӣ; имена духов: пари, момо, которые играют роль общих композиционных рифм. Это усиливает звучность стихов, их воздействие на слушателей.

При исполнении призывания переход от перечисления духов одного вида к другому отмечался паузой, глубоким вздохом шаманки, который как бы играл роль завязки.

Стихотворный размер призываний неодинаков. Он часто нарушается, но при пении шаманка это выправляет: дольше тянет более короткие строки, а длинные, наоборот, произносит быстрее — скороговоркой, незаметно для слушателя выравнивая ритм. При этом она умело пользуется рефренами *(тили билан сиздан мадат тиларман)*, подчеркивая ритм ударами бубна.

Художественность призывания Кори Кулмурод, его образность выражаются в обилии и выразительности эпитетов или в самом значении имен упоминаемых духов и святых. Хотя в строках призывания нет раскрытия содержания, т. е. развернутого изложения поверий, имена красноречивы сами по себе: пари исполнения желаний, пари разрешающая (затруднения), пари-звезда. В очень сжатой форме — нередко в одном слове — рисуются таинственные пустынные места, где пребывают духи: в Серебряном саду, в пустыне мугов, в степях, у больших дорог, под орешиной. Характеристика духов момо содержится иногда в самом цвете их одежды: белая момо — свет-

лая, добрая; черная момо — опасная, вредная; святой, одетый в рубище,— имеющий облик дервиша. Имена некоторых духов метафоричны, иносказательны, способны вызвать чувство мистического страха, на что они и рассчитаны. Таковы имена вредных духов: Ҳайвастун (страшный), Ҳасут (завистливый), Мечкай и Қина (духи, вызывающие боль в животе), Рӯдапо, Шалпар (еле волочащий ноги) и т. п. Ассоциации приятные, возбуждающие надежду, связаны с такими именами, упоминаемыми в призывании, как момо-спутница, святая разрешительница затруднений, Ходжа Бахауддин, отражающий несчастья, и др.

Благодаря отличной памяти Қори Қулмурод и ее большому жизненному опыту состав упоминаемых ею имен очень широк и разнообразен. Обучение в детстве чтению корана позволяло вставлять в призывание отдельные фрагменты или фразы из него, которые придавали таинственный, сверхъестественный оттенок исполняемому.

В отношении богатства средств поэтического и художественного воздействия на слушателей призывание Қори Қулмурод является замечательным произведением этого жанра.

Второе призывание записано на магнитофонной ленте от шаманки Джумагуль Юсуфовой, 1898 г. рождения. Она узбечка (найманка) из кишлака Найманча (Самаркандский р-н), хорошо владеет и таджикским языком. Ее родители и старшие родственники в прошлом были шаманами (фолбин), лекарями *(табиб)*, знахарями *(иримчи)*, людьми, обладающими «целительной рукой» *(даставшон эм)*, т. е. принадлежали к людям, якобы действующим силой духов-покровителей.

Джумагуль унаследовала все эти занятия. Она считала наставницей в шаманстве свою мать *(она мироси)*, наследственные духи которой перешли к ней, появляясь во сне и наяву в образе желтой и белой змеи, принимали облик молодухи, упорно настаивали на принятии ею шаманского дара. Эти видения, начавшиеся, когда ей было девять лет, довели ее до нервного заболевания, так что обряд посвящения она приняла еще девочкой при жизни матери. Она стала гадать на сорока горошинах, «узнавая» судьбу людей и потерянных вещей. Позже, получив дополнительно разрешительную молитву от самаркандского ишана Саид-Ахмада, она стала совершать также камлание. Повивальное дело Джумагуль унаследовала позже от своей дальней родственницы — Япон-момо, а табибству училась у отца и дяди, которые раньше славились своим искусством среди населения этого района.

Призывание Джумагуль было исполнено при совершении обряда париталбон в одной таджикской семье. Оно пелось шаманкой под аккомпанемент бубна, временами чередовавшегося с перебиранием четок. Обряд состоял из трех кругов *(халка)*. Во время второго и третьего круга как шаманка, так

и другие участницы приходили в экстаз, выкрикивали имена Аллаха и духов-покровителей, призывали наставников-пиров. Все призывания пелись на узбекском языке, но после каждого круга шаманка давала присутствующим пояснения на таджикском языке. По сравнению с Кори Кулмурод таджикских слов и терминов она употребляла очень мало, лишь в названиях духов, общих для таджикоязычных и тюркоязычных народов: *дэв, симиён, хунхур* и др. Употребив таджикский эпитет злого духа, она употребила и таджикское слово *хун* (кровь) для обозначения кровавой жертвы: *Хунхўр бўлсанг-хун берди!* (Если ты кровопийца — он кровь тебе дал!)

Призывание Джумагуль состоит из 191 строки. Объем статьи не позволяет привести и проанализировать здесь весь текст; ограничимся краткой его характеристикой. Сравнивая с текстом, записанным от Кори Кулмурод, можно заметить и общность и различия в их содержании и форме, художественных приемах.

Кори Кулмурод начала свое призывание с обращения к духам пари и момо и лишь после этого перешла к перечислению святых, при этом ни разу не обратившись с просьбой о помощи к богу. Призывание Джумагуль построено иначе. Сначала она упомянула своего наставника в суфизме, потом халифов и святых, многократно обращалась к богу, угрожая тем, что если он не поможет в ее деле, то она откажется от него *(қўлламасанг — қайтарман!)*. Имена Аллаха все время вплетаются в призывании как рифма и завязка. К нему шаманка обращает очень энергичную просьбу изгнать злых духов-демонов, вредящих больному:

«Если это джинн, то свяжи его!
Если это дэв — изгони его!
Этого злосчастного вредителя,
Похожего на гору, накажи!
О пир! Аллах! Дай исцеление!

Жини бўлса байлагин!
Дэви бўлса хайдагин!
Бадбахтли бу зиённи,
Тоғдай истар, кийнагин!
Ё, пир! Обло! Шифо бер!»

Прося бога изгнать их, она сама как человек, имеющий власть над духами, приказывает им оставить больного:

«Днем его не пугай!
По ночам его не страши!
Подобно холодной воде, цвет лица не бледни!
Дыхание его не суши [82].

Кундуз куни хуркитма!
Кечалари куркутма!
Рангини сувдай совутма!
Тинкасини қурутма!»

В кульминации обряда, когда шаманка и другие участники пришли в экстаз, она вступила в борьбу с воображаемыми злыми силами. Несмотря на состояние транса, ее бубен не терял ритма, наоборот, ритм становился все более напряженным, изображая единоборство шаманки с духами [83]. Эта воображаемая борьба отразилась в следующих словах призывания, произнесенных именно в этот момент: *Чинлар келганлар ҷангга*!!! (Джинны пришли сражаться!!!) Завершается призывание изгнанием духов в места их обитания:

«О пир! О Аллах! Дай исцеление!
Назову вас по имени.
На горе Коф твое место!
Там твое обиталище!
Ну-ну, злосчастный, веселее, танцуя, уходи!
Если ты дух Симьён, уходи в воду!
Если ты дух умершего, иди в могилу!
Если ты пришел из пустыни — иди в пустыню!
Иди дорогой, утонувшей в пыли!
Иди в сухую пожелтевшую степь!
Дай этому человеку покой!
Стыдись, дай ему жить!

Е пир! Обло! Шифо бер!
Сизнинг отин айтайин!
Кӯҳи Кофда маконинг!
Шул дур сени ватанинг!
Ҳай-ҳай, бадбахт, уйнаб кӯч!
Симиён бӯлсанг — сувга бор!
Арвоҳ бӯлсанг — гӯрга бор!
Чӯлдан бӯлсанг — чӯлга бор!
Чанг бӯ/ли/б ётган йулга бор!
Сарғаиб ётган чӯлга бор!
Бу бандага омон бер!
Ҳаё бӯлиб бахтин бер!»

Особенно выразительна и образна концовка призывания Джумагуль. Она удачно подбирает нужные слова, укладывая их в короткие строки, в которых поэтично и оригинально говорится о духах-покровителях, приведших участниц обряда в транс и сумевших победить злые силы:

«Склонных к танцу [вы] заставили танцевать!
Воспламеняющихся заставили вскипеть!
Свирепого злого духа,
Схватив, кинули в небо!»

«Уйноқчини — уйнатди!
Қайноқчини — кайнатди!
Чиниқтирган балони,
Олиб осмонга кӯчди!»

Далее тон стихов меняется: шаманка просит бога остановить воздействие ее духов-покровителей на танцевавших в трансе и дать больному исцеление:

«Не приводи [больше] в экстаз этого человека!
Не мучай его дорогую душу!

Пощади его, о Аллах!!!
Его, бедного, не унижай!
Дай этому человеку исцеление!»

«Бу бандани ўйнатма!
Азиз жонин қийнатма!
Ўзинг раҳм айла, облоҳ!!!
Ўзгинани паст этма!
Шу бандага бер шифо!»

Имена духов упоминались в призывании Джумагуль мало. Помимо приведенных строк, в которых говорится о злых духах, причинивших болезнь, Джумагуль по одному разу упомянула имена духов своих женских предков — момо *Охсоч энам* (Моя седая мать) и *Кашмири момом* (моя бабушка, читавшая кашмирские заклинания); в двух строках — имена неизвестных девушек *Қирқминг қизлар* (Сорок тысяч девушек), *Мулло қизлар* (Ученые девушки), вслед за которыми она призывала духов, «одетых в желтое» *(Маллапўшлар)*, и наследственное войско духов *(Мироси иранлар)*. Хотя, по ее словам, избравшими ее духами были пари, в призывании они не назывались совсем.

В соответствии с более энергичным тоном строки призывания Джумагуль более короткие. У Кори Кулмурод в строке по большей части преобладают от 15 до 30 слогов, у Джумагуль — от 7 до 10. Но наряду с короткими строками у нее есть и отрывки, в которых строки более длинные, рифма меняется, ритм бубна тоже меняется. Строки рифмуются попарно, иногда одна рифма проходит в четырех, даже в пяти строках. Композиционно группа рифмующихся строк объединяется повторяющейся после каждой строфы завершающей строкой: «О пир! О Аллах! Дай исцеление!» или «О путеводитель мой, бог!» *(Ё рахнамо худоим!)*

В призывании Джумагуль употребляет свои средства поэтического изображения и обрисовки образов при помощи эпитета, метафоры, вставных слов. Ее обращение к богу и святым сопровождается ласкательной формулой *Айналаин сизлардан* (Да кружусь я вокруг вас). В обращении к духам наряду с характерным для Джумагуль тоном приказа можно видеть мягкость и ласковость: «Ну-ну, злосчастный, веселее, танцуя, уходи!»

Она обрисовывает духов и описывает их местонахождение в кратких, но образных выражениях: «дорога, утонувшая в пыли», «постоянно желтая степь» и т. д. Призывание Джумагуль более экспрессивно. В то время как Кори Кулмурод просит духов и святых помочь, что подчеркивает мягкий рефрен «прошу вашей помощи», у Джумагуль при обращении к духам рефреном служит императивная форма обращения: *ҳозир бўлинг!* (явитесь!) или *кўч (уйди!)* Однако по содержанию призывание Джумагуль намного беднее призывания Кори

Кулмурод. Однообразие придается ему многократным повторением имен бога и имени наставника-пира. Но, как довелось наблюдать, на слушателей ее призывание оказывает большое впечатление. Воздействие его намного усиливается искусством игры Джумагуль на бубне.

Еще три призывания были записаны на магнитофонной ленте от известной в прошлом шаманки по прозвищу Милладароз (Длиннокосая), 1905 г. рождения, таджички из кишлака Кулба-Паяна. По ее рассказу, она еще в детстве была избрана духами пари, часто болела, постоянно видела кошмарные сны. В 23 года к ней стали приходить во сне пари в образе голубей и духи муаккал в образе каландаров. Они уговаривали ее принять шаманское посвящение и учили шаманству. В 25 лет она, тоже через сновидение, приобрела вторую специальность — повивальное дело, которую ей «дал дух момо», явившийся в образе приятной старухи, одетой в белое.

Совершая обряды, Милладароз пользовалась только четками, так как избравший ее дух каландар запретил ей брать бубен.

В призываниях Милладароз большое место занимают имена мусульманских святых, пророков и имамов. В числе их мы встречаем упоминавшееся Джумагуль имя ишана Саид-Ахмада. Милладароз считала его духовным наставником шаманов [84]. Большинство имен святых и духов у нее те же, что и в призывании Кори Кулмурод, но Милладароз упоминает еще духов *(арвох)* лекарей-костоправов — Ориф-шейха и Касым-шейха, считая их своими далекими предками. Имен святых женщин в ее призывании больше. Интересно, что, как и Кори Кулмурод, она называет святую в состоянии экстаза *Биби Даст ба хол.* Интерес представляет также упоминание ею «одиннадцати почетных Ахмадов» *(ездах Ахмати Мурсал)* и «двенадцати безгрешных Мансуров» *(дувоздах Мансури пок)*. В призывании Милладароз чередуются узбекский и таджикский языки. Она объясняла преобладание узбекского языка тем, что ее наставницей была шаманка-узбечка из соседнего кишлака. В призываниях Милладароз встречается также много арабских стихов из Корана, которые она заучила по слуху.

По форме призывание Милладароз представляет собой рифмованную прозу. Шаманка то пела его, как песню, то произносила скороговоркой, речитативом.

Во время записи Милладароз сидела лицом на запад (к Мекке), вокруг располагались члены ее семьи. При пении она часто закрывала глаза, легко покачивалась, поддаваясь глубокому чувству, не обращая внимания на присутствующих, пела очень задушевно.

В ее призываниях наиболее ясно чувствуется мусульманское влияние. Она совсем не называет своих шаманских духов-покровителей, указывая на них только намеком: «Избрав-

шие меня в семь лет, милые мои, дайте развязку! В двадцать три года пославшие мне дар, милые мои, дайте развязку! И те, которые послали мне дар в двадцать пять лет, милые мои, дайте развязку!» *(Етти ёшга етишганлардан ургулай, кишоиш! Йигирма уч ёшимда насибамни берганлардан ургулай, кишоиш! Йигирма беш ёшдан ошганда насибамни берганлардан ургулай*[85]*, кишоиш!)*

Под духами — покровителями Милладароз подразумеваются также «одетые в желтое, в рубище, в каландарскую шапку, читающие кашмирские заклинания». Она, обращаясь к ним, просила помочь ей в ее деле: *Ё Маллапуш, Чандапуш, Кулохпуш, Кашмирихон, Касидахон, хунхўрлардан ургулай, кишоиш!* [86].

В художественном отношении призывание Милладароз не столь образно. Она производила впечатление на своих слушателей не столько словами призывания, сколько приятным голосом, задушевностью пения, ритмическим выделением слов и строк.

Как видно из приведенных примеров, призывания как таджикских, так и узбекских шаманок Самарканда по языку были больше узбекские. Возможно, это явилось результатом повышения роли узбекского языка, по крайней мере к XX в. Шаманки, которых уже давно нет на свете (Истам-фолбин, ее дочь Мунаввар-фолбин, Бузича-фолбин, Холдор-фолбин, Тошби-фолбин), из кишлака Кулба-Паян, по воспоминаниям, употребляли в призываниях таджикский язык. Вот, например, переданные по памяти строки призывания Истам-фолбин:

«Во славу Неба, которое держится без столбов!
Во славу Звезд, которым нет числа!
Во славу прекрасного Солнца!
Во славу прекрасной Луны!
Во славу прекрасной Земли!»

«Ба хурмати Осмони бесутун!
Ба хурмати Ситораҳои бешумур!
Ба хурмати Офтоби Нозанин!
Ба хурмати Махтоби Нозанин!
Ба хурмати Замини Нозанин!»

Следует отметить поэтичность этих строк и то, что воспеваются явления природы. Интересно, что и Милладароз, начиная призывание, обращала свою просьбу о счастливой развязке дела не только к святым и к духам, но и к «семи слоям земли и неба» *(хаф[т] тавақи замину осмон...)*

* * *

Сравним с приведенными текстами призывание уратюбинской шаманки — таджички Зумрад, записанное О. А. Сухаревой. Отличительной чертой его является то, что в большей

части оно таджикское. В нем удачно используется богатая лексика таджикского языка, хорошо поддающегося ритмизации и дающего звучные рифмы.

«Начало моего дела во имя бога.
О милостивый, о милосердный!
Ходжа Дуг, друг Аллаха [т. е. святой] [87],
Ходжа Сафи, друг Аллаха,
Душа моя — в жертву имени Аллаха!
Ходжа Тошмазор, друг Аллаха,
Ходжа Метки, друг Аллаха,
Душа моя — в жертву имени Аллаха!
Святой Қарасаккол, друг Аллаха,
Опора и защита моя — Аллах.
Бог всевышний пусть даст всестороннюю
развязку [дела] с двух сторон!
Хазрат Ғаус-ул-А'гзам, святой,
Хазрат Шахи-Зинда, святой,
Бог — моя опора и защита в начале и в конце,
Где я [ни] хожу, нет у меня [никого], кроме бога,
[Куда бы ни пошел], милостивый, мой любезный
и сопечальник — Аллах.
Болящим он сам станет исцелением,
Одиноким он сам станет защитой,
Хазрат Ишбошим, друг Аллаха,
Хазрат дед-Занги, святой,
Хазрат Сахиджон, святой [88],
Бог моя опора и защита в начале и в конце,
Пусть дадут развязку [дела] любезные [богу]
и святые!
Хазрат, одетый в желтую одежду [89], друг Аллаха,
Хазрат, одетый в рубище, друг Аллаха,
Святой царь [в шапке дервиша], о любезные
Аллаху [святые],
Возьмите [меня] за руку, сначала Аллах,
[Потом] святая мать Ева!
Святая, распутывающая трудности!
Святой Адам пусть даст развязку [дела],
Куда ни пойду, мой хранитель бог,
Жалеющий, милосердный к одиноким и чужеземцам —
Бог моя опора и защита в начале и в конце,
Желтые девушки, я в жертву вам [букв. «да кружусь я»].
Девушки-пари, я в жертву вам,
Ученые девушки, я в жертву вам,
Войско [духов], я в жертву вам,
Осталась на распутье я без приюта,
Осталась одна я бесприютна,
О божьи львы — святые,
Опора и защита моя — Аллах!
О пришедшие с горы Коф,
О начальник над всеми пари,
Ты яблоня с мраморными ветвями,
На каждой ветке одна пари,
Абдуррахман-душенька — царь пари [90],
Пьющая кровь пари, я в жертву тебе,
Огонь-пари, я в жертву тебе,
Войско [духов], я в жертву тебе,
Все умершие святые, я в жертву вам,
Начальник-пари, я в жертву тебе,
Сорок и один чильтан, я в жертву вам,

Пьющая кровь пари, я в жертву тебе,
Ахун-пари [91], я в жертву тебе,
Приказ-пари, я в жертву тебе,
Кокон-пари [92], я в жертву тебе,
Давид-пари, я в жертву тебе,
Завод-пари, я в жертву тебе,
Звезда-пари, я в жертву тебе,
День-пари, я в жертву тебе,
Чистые чильтаны,
Святая мать Ева,
Святая, распутывающая трудности,
Святой Чупан-ата,
Время [оказать] помощь!
Опора и защита моя — бог!
Боже, дай разрешение дел верующим
Боже, огорченным ты сам исцеление».

Этот перевод сделан со следующего таджикского текста:

«Ишим бошлар бисмилло-у
Ё рахим, ё карим
Хучаи дуги валиулло
Хучаи Сафи валиулло
Чонам тасаддуки номи обло
Хучаи Тошмазори валилло
Хучаи Метки валилло
Чонам тасаддуки номи обло
Хазрати Карасакколи валиулло
Пушту панохам обло
Кушоиш тият а чанибанди [93] хак таоло
Хазрати Ғавс-ул-А'зам авлиё
Хазрати Шохи Зинда авлиё
Пушту панохам аввал-охир худо
Гучо гардам, надорам ғайри худо
Мехрубонам, ғамхурам обло
Ранчхуроба худаш мешат шифо
Гарибонба худаш мешат панох
Хазрати Ишбошим валилло
Хазрати Занги-бобо авлиё
Хазрати Сахичони авлиё
Пушту панохам аввал-охир худо
Кушоиш тият азизу авлиё
Хазрати Малапуши валилло
Хазрати Чандапуши валилло
Шохи Кулохпуши вали, ё азиззу авлиё
Даст гиред аввал худо
Хазрати Момо Хаво
Хазрати Мушкилкушо
Хазрати Одам кушоиш тиян
Гучое ки гардам, нигоранда худо
Рахмҳури ғарибу ғурво [94]
Пушту панохам аввал-охир худо
Сари-кизлар айналаман
Пари-кизлар айналаман
Мулло-кизлар айналаман
Лову лашкар айналаман
Йулга колган ғаримман
Якка колган ғаримман
Шерони худо, авлиё
Пушту панохам обло
Куйи Кофлар [95] келганлар

Парихони сардори [96]
Олма шохи мармари
Хар шохида бир пари
Абдурахмончон-шох, пари
Хунхур-пари айналаман
Оташ-пари айналаман
Лову лашкар айналаман
Чами уткан авлиё айналаман
Сарвар-пари айналаман
Кирк бир чилтан айналаман
Хунхур-пари айналаман
Охун-пари айналаман
Фармон-пари айналаман
Кокон-пари айналаман
Довут-пари айналаман
Зовут-пари айналаман
Юлдуз-пари айналаман
Кундуз-пари айналаман [97]
Чилтан покиза
Хазрати Момо Хабо
Хазрати Мушкилкушо
Хазрати Чупон-ато
Вахти мадад
Пушту панохам худо
Обло, кушоиши кори мумино те,
Обло, ранчурхоба худат шифо» [98].

Из 68 строк, составляющих это призывание, отдельные элементы узбекского языка употреблены только в 27 строках, причем в 18 из них это рефрен *айналаман* (да кружусь я [вокруг вас]). Узбекские слова и выражения появляются в призывании Зумрад в момент обращения ее к духам пари, по-видимому означая переход к состоянию экстаза.

Призывание Зумрад состоит из двух частей и короткой концовки-молитвы. После первой узбекской фразы идет 31 таджикская строка. Упоминаются имена Аллаха и святых, среди которых встречаются те же имена, что и в самаркандских призываниях.

Призывание имеет стихотворную форму. Его можно условно разделить на десять строф, каждая из которых включает от двух до четырнадцати строк, объединенных одним ритмом и одной рифмой. Композиционной завязкой к каждой строфе служат разнообразные строфы, содержащие обращение к богу.

Переходя ко второй части — призыванию духов — покровителей пари, шаманка употребляет узбекские слова и фразы. Из шестнадцати упомянутых ею имен пари десять таджикские, шесть — узбекские. Частично это те же духи, которые упоминались в призываниях Кори Кулмурод и Джумагуль: «ученые девушки», «войско» и т. д. У Зумрад многие духи — покровители пари именуются начальниками, предводителями и царями (шох-парй). В ее призывании духи момо не упоминались совсем.

Ритм и рифмы призывания Зумрад, как и призывания самаркандских шаманок, не одинаковы, хотя многие строфы имеют один и тот же ритм, рифму и рефрен. Строка состоит из 7—14 слогов, но преобладают строки в 8—10 слогов. Интересно наблюдать изменение роли часто повторяющихся однозвучных слов: в одних строфах они выполняют роль рифмы, а в других — рефрена (*таоло* — всевышний; *шифо* — исцеление; *пано* — защита; *айналаман* — да кружусь я [вокруг вас]; *гариб ман* — одинокая я) и др.

Призывание Зумрад богато художественными приемами. Они выявляются в форме обращения шаманки к богу, святым и духам в таких словах, как *дастгир* (помощник), *нигоранда* (хранитель), *мехрубонам* (мой любезный), *ғамхӯрам* (мой сопечальник), *пушту паноҳам* (моя опора и защита), *ҷонам тасаддуқ* (душа моя в жертву) и т. д.

Художественным приемом, который должен вызвать впечатляющий образ духов, является наделение их силой и могуществом. Зумрад с почтением называет своих воображаемых духов пари: *парихони сардорӣ* (почетный пари, начальник всех пари) и т. п. Сладкоречивость шаманки в отношении духов-покровителей проявляется в применении ею ласкательных форм обращения.

При сравнении призываний таджикских шаманок можно заметить в них некоторые черты сходства, а также различия. Во всех призываниях перечисляются с небольшими вариациями имена одних и тех же святых и духов, но в призываниях Кори Кулмурод много имен духов (пари и момо), которых нет в других призываниях. Есть отличия в стиле, форме, во внутренней композиции, в индивидуальной манере исполнения. Сопоставляя варианты призывания таджикских шаманок, особенно призывание Кори Кулмурод Садриевой, с призываниями шаманов тюркоязычных народов Средней Азии, можно указать на некоторые сходные особенности и их различия. Сравнение с призываниями тюркоязычных шаманов показывает, что и тут есть много общего, возможно, в силу общности верований этих народов. Во всех призываниях упоминаются имена бога, пророков, святых, ангелов, патронов (*пир, устоз*), мазаров и т. д. Совпадают и имена духов, например таких, как Сарықиз, Муллокиз»[99]. Особенно близки язык и стиль приведенных нами призываний к уйгурским[100]; идентичны также некоторые имена духов-покровителей в призываниях Кори Кулмурод и Зумрад с именами, упоминаемыми хорезмскими шаманами[101].

Среди имен духов — помощников и покровителей у тюркоязычных шаманов, которые в основном были мужчинами, в частности у казахов и киргизов, встречаются своеобразные имена: Кобен, Кокоман, Хоробай[102], Коркуд, Саразбан, Карагус, Чара-бас, Боз-олок, Кара-бас и др.[103]. У них большое

место занимают духи предков — арвах, тогда как у таджикских шаманок — момо.

Казахские и киргизские шаманы в своих призываниях часто упоминают животных, коней разной масти, собак *(ак-тубет, сак-тубет)*, тигра, оленя, зайца, птиц (черная сова, тим-корунг, беркут) и др.[104]. Упоминаются животные и у уйгурских шаманов: Аккожо, белый осел, серый и белый заяц, белый тигр и белая олениха[105]. В таджикских призываниях духи — пари, момо — покровители шаманов — в основном упоминаются по названиям болезни — хромая, немая, бессильная, недомогающая; по функциям — путница, посланница, переносящая и уносящая вести; по способностям и качествам — сытая, завистница, обжора, отыскивающая, разрешающая, достигающая цели и др. Имена духов пари, связанные с животными, встретились только два раза: пари-тигр и пари-бобр.

Смысл и содержание призываний всех шаманов сводятся к одной цели: шаман должен призвать к себе духов-покровителей, чтобы при их помощи разгадать причину случившихся явлений и событий, изгнать злых духов, пресечь их вред. Духи помогали якобы шаману, и за это он постоянно кормил их и вступал иногда с ними в близкую связь.

Шаманство было древней формой религии, свойственной на определенной ступени, видимо, всем народам. В Средней Азии его пережитки были обнаружены и у тюркоязычных и у ираноязычных народов. Призывания входят как необходимая часть в шаманские обряды, и без изучения текстов призывания понимание шаманской обрядности будет неполным. Шаманские призывания отразили древние верования и представления об окружающих человека явлениях природы. Они основаны на вере в магическую силу некоторых людей, в их связь с различными добрыми и злыми духами (включая и духов предков). Поэтому призывания могут служить источником для изучения пережиточных верований народа.

Хотя эти тексты закрепляют крайне отсталые представления, которые давно не соответствуют культурному развитию таджиков, этот жанр фольклора заслуживает внимания не только как источник, но и как проявление художественного творчества в женской среде.

Шаманские призывания сохранили много древних архаических образов и приемов словосочетания, стихосложения. Эти произведения рассчитаны на воздействие рифмованных и искусно произнесенных или пропетых слов и фраз на слушателей. В них употребляются различные средства изображения: сравнения, аллегории, эпитеты, иносказания и т. п.

Соединение в шаманском фольклоре узбекского и таджикского языков отражает древние культурные связи двух народов. В силу этих тесных отношений и взаимодействий и у тех

и у других выработалось много сходных представлений и ритуалов. Многие из них у узбеков передаются таджикскими терминами: *фол, париталбон, чилла, кина, кушоиш,* а у таджиков — узбекскими: *кучурма, кайтарма, учук, алас.*

Приведенные тексты призываний свидетельствуют также о том, что среднеазиатское, в том числе таджикское, шаманство по существу почти слилось с исламом.

[1] А. А. Семенов, Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, М, 1903, стр. 73—77; М. С. Андреев, По этнологии Афганистана. Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.), Ташкент, 1927, стр. 87—95; М. С. Андреев, Таджики долины Хуф (верховье Аму-Дарьи), вып. I, Сталинабад, 1953, стр. 78—81, текст взят из литографированного издания; Н. А. Кисляков, Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и в фольклоре,— СЭ, 1937, № 4, стр. 110—118; О А. Сухарева, О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством,— «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии», М.—Л., 1959, стр. 130—131. Эти рассказы повторяются и в ее статье, помещенной в этом сборнике, стр. 48—51.

[2] Так как в недавнее время шаманство таджиков находилось в руках женщин, дальше пойдет речь только о шаманках. Материалы по другим народам опубликованы в основном по записям, полученным от шаманов-мужчин.

[3] Х. Кустанаев, Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов, Ташкент, 1894, стр. 45; М. Миропиев, Демонологические рассказы киргизов,— «Записки ИРГО по отд. этнографии», т. V, вып. 3, СПб., 1888, стр. 47; А. А. Диваев, Этнографические материалы. Легенды, былины, демонологические рассказы, приметы, пословицы и сказки туземного населения Сыр-Дарьинской области, Ташкент, 1896, стр 34—35; его же, Этнографические материалы. Легенды, былины, демонологические рассказы, приметы, пословицы и сказки туземного населения Сыр-Дарьинской области, вып. 5, Ташкент, 1898, стр. 36; его же, Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун (этнографический очерк), Казань, 1899, стр. 5—34; И. А. Кастанье, Из области киргизских верований, отд. оттиск из ВОУО за 1913 г., Ташкент, 1913, стр. 1—10.

[4] С. Е. Малов, Остатки шаманства у желтых уйгуров,— «Живая старина», отд. этнографии РГО, вып. I, СПб., 1912, стр. 61—70; Н. Пантусов, Таранчинские бакши (Пери уйнатмак. Способы игры и лечения бакшей. Книга о деяниях таранчинских бакшей, составленная Муллой Касим Ахуном),— ИТО, 1907, стр. 79—81.

[5] С. А. Абрамзон, К характеристике шаманства в старом быту киргизов,— КСИЭ, вып. 30, М., 1958, стр. 149.

[6] Л. Симонова (Хохрякова), Чародейство, гадание и лечение сартянок в Самарканде,— СКСО, вып. II, Самарканд, 1894, стр. 122.

[7] О А Сухарева, Следы анимизма у равнинных таджиков, канд. дисс, 1940, рукопись. (Выражаю благодарность автору, предоставившему нам этот текст).

[8] Среднеазиатские бубны обозначались различными терминами. У узбеков бубен называли «чилдирма» (от тюркского глагола «чолмак» — исполнять музыку), у уйгуров арабским словом «даф», у таджиков — «дойра» (тадж. «круг», «круглый») или араб. «табл.».

[9] Кобыз, или кияк,— двухструнный музыкальный инструмент. на котором играют при помощи смычка; см.: С. М Абрамзон, К характеристике шаманства в старом быту киргизов, стр. 144; И. А. Кастанье, Из области киргизских верований..., стр. 12, 18.

[10] Дутар (тадж.) — двухструнный щипковый музыкальный инструмент

[11] Погремушка в Средней Азии была различной формы. В Зеравшанской долине, например, она представляла собой деревянную плоскую дощечку, к которой был прикреплен металлический бубенчик.

[12] У некоторых среднеазиатских народов наряду с другими видами гадания было распространено гадание на камушках и катышках овечьего помета (кумалак); см.: Н. Катанов, Гадание у жителей Восточного Туркестана, говорящих на татарском языке,— ЗВО, 1899, VIII, вып. 1—2, стр. 106—112; А. Левшин, Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III,— «Этнографические известия», СПб., 1832, стр. 59—61; И. Селицкий, Гадание на кумалаках,— КСГ, 1901, № 29; И. А. Чеканенский, Баксылик (следы древних верований у казахов),— ЗСПРГО, т. I, вып. 18, Семипалатинск, 1929, стр. 81.

[13] О роли зеркала при гадании см.: Л. Симонова (Хохрякова), Чародейство, гадание и лечение сартянок в Самарканде, стр. 115; Б. А. Литвинский, Зеркало в верованиях древних ферганцев,— СЭ, 1964, № 3, стр. 97—104. О роли воды при гадании см.: Н. С. Лыкошин, О гадании у среднеазиатских туземцев,— СКСО, 1907, IX, стр. 167; К. А. Богомолова, Следы древнего культа воды у таджиков,— «Известия ООН АН ТаджССР», Сталинабад, 1952, № 2, стр. 117—118.

[14] Дорожка шаманов была цветная. Она состояла из двух или трех кусков разного по цвету материала, чаще всего из белого, желтого и красного ситца. Нередко эта дорожка представляла собой одноцветный кусок белого полотна. Во всех случаях ее цвета должны были сочетаться с цветом занавеса, отделявшего место пребывания духов пари. Иногда функцию дорожки выполнял молитвенный коврик (чойнамоз). Дорожка стелилась по тому направлению, откуда ожидалось прибытие духов пари.

[15] Машғулот — араб. «общение», «занятие», «развлечение». Оно употреблялось в суфийской практике, обозначая религиозное радение (ҷаҳру сӯҳбат).

[16] Об «азонмхонах», о методах лечения их см.: Н. С. Лыкошин, О гадании у среднеазиатских туземцев, стр. 168; Н. Пантусов, Таранчинские бакши..., стр. 48—53; С. Е. Малов, Шаманство у сартов Восточного Туркестана,— сб. МАЭ, т. 5, вып. 1, Пг., 1918, стр. 4—5.

[17] Об ишанах см.: В. П. Наливкин, Очерк благотворительности у оседлых туземцев Туркестанского края,— СКСО, вып. V, Самарканд, 1897, стр 222—223; Н П. Остроумов, Сарты Этнографические материалы, Ташкент, 1908, стр. 206—228.

[18] М. С. Андреев, Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Святая Параскева Пятница,— сб. «По Таджикистану», вып. 1, Ташкент, 1927, стр. 60—76, О А Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 40.

[19] Образцы произведений Кори Кулмурод Садриевой вошли в сборник «Таранахои Самарканд» («Самаркандские частушки»), Душанбе, 1968, подготовленный к печати сотрудником названного сектора Б. Шермухамадовым. Материалы Кори Кулмурод и ленты с записями хранятся в архиве этого института.

[20] Кушоиш — обряд, помогающий обеспечить счастливое окончание трудного дела.

[21] Обряд «отведения» магического вреда.

[22] Обряд, который должен был обеспечить счастье и процветание семьи (см, например: М. С. Андреев, Поездка летом 1928 г. в Касанский район (сев. Фергана), Ташкент, 1929, стр. 113.

[23] Это призывание таджикской шаманки исполнялось на узбекском языке. Причину этого Кори Кулмурод объяснила тем, что на узбекском языке разговаривают призываемые ею духи. Не все слова поддаются точному переводу.

[24] Здесь и дальше букв. «языком пари» (о духе пари см. выше, стр 101—104).

[25] Муг — огнепоклонник, зороастриец.

[26] Гора Коф — мифическая гора, окружающая землю наподобие арабской буквы ق — «коф». За ней, по распространенному поверью, находится страна духов.

[27] Все следующие строки даны в буквальном переводе, опущен только заканчивающий каждую строчку рефрен «прошу вашей помощи».

[28] Собеседники — люди, общавшиеся с Мухаммедом при его жизни.

[29] Дух момо, помогающий родичам в путешествиях.

[30] Момо, посылаемая духами умерших к живым родичам.

[31] Духи, осведомляющие шаманку или других духов о том, что происходит в мире духов и среди людей.

[32] Кучки золы и цветущие розы представлялись местами, где обитают духи. Ходить в таких местах остерегались.

[33] Момо, насылающие болезнь на своих родичей за их проступки.

[34] О верованиях, связанных с туранским тигром, см. М. Е. Массон, Из прошлого тигра в Средней Азии,— «Труды Ташкентского государственного университета им. В. И. Ленина», вып. 200, Ташкент, 1963, стр. 155.

[35] Дух женских предков, благосклонный к людям, потому что потомки обеспечили его ритуальной пищей.

[36] Злые духи момо, которые вредят людям либо в силу своей злобности и жадности, либо потому, что они голодны, так как у них не осталось потомков и никто не приносит им жертв.

[37] Вредный, ненасытный дух, который не удовлетворяется поминками, устраиваемыми для него родичами. Такой дух, приходя к ним в сновидениях, требует все новых жертвоприношений. От зависти вредит также полным и сытым людям, причиняя им боль в животе.

[38] Злобный дух женских предков, избравший на служение одну из родственниц, которая тоже становится злобной и завистливой. Взгляд последней способен повредить человеку, его семье и хозяйству.

[39] Злой дух предка, представляемый в образе худого, больного человека; встретив здоровых людей, старается передать им свою болезнь.

[40] Дух предка, насылающий слабость, вялость и недомогание в знак недовольства потомком.

[41] Дух женщины, которая при жизни была немой. Считалось, что такие немые духи бывают покровителями некоторых шаманов.

[42] Главный дух — покровитель шаманов, в чьем подчинении находятся другие, помогающие ему духи-помощники.

[43] Духи-покровители, которые перешли к шаманке от ее покойных родителей

[44] По верованию, духи умерших могут потерять след своих родственников, а ищут их потом по запаху и другим признакам. За ними признается способность указывать шаману, где находится пропавший человек, скот или вещи. Шаманы, не имеющие таких духов, отказываются гадать о местонахождении потерянных вещей.

[45] По представлению многих среднеазиатских народов, чистые духи пари часто являются в образе голубей.

[46] Еврей-пари, как и индус-пари, муг-пари, араб-пари, цыган-пари, представлялся духом, вредящим мусульманам.

[47] Добрые духи, помогающие преодолевать затруднения и достигать цели.

[48] Духи пари, обладающие качествами этих животных или предметов: сокол считается птицей сильной, шустрой, зоркой; бобер — красивым, чистым животным; звезда — символ красоты; плетка — предмет, отпугивающий злых духов.

[49] Считалось, что жители Кашмира являются искусными чародеями и заклинателями.

[50] О духе албасты см. выше, стр. 29—37.

[51] Злой дух устрашающего вида «хайвастӣ» от араб. «ҳайбатун» — страх

[52] Имеются в виду женские духи, для которых во время обряда зажигают лучинку, обмотанную тряпочкой такого же цвета, как их одежда. Черная момо считается злой; шаманка, попавшая под ее влияние, будет больше болеть и страдать, чем шаманить и лечить больных. Белая момо, наоборот, представлялась добрым духом.

[53] Злейший и сильнейший дух, замыкающий «войско» пари и охраняющий их от других духов во время их прогулки.

[54] Седая пари — добрый дух шаманки, более почтенный, чем другие помогающие ей духи.

[55] Имеется в виду поверье, что дьяволы или дэвы похищают пари, вступают с ними в интимную связь, иногда съедают.

[56] Добрый дух пари. Но водяной Сулаймон считался злым демоном, вредящим людям. Так, нередко новорожденного не купали до двадцати или сорока дней, чтобы ему не повредил водяной дух.

[57] Злой дух, управляющий водной стихией. Считалось, что его власть особенно проявляется весной, когда бывает половодье.

[58] Духи, которые под командой старшего духа совершают прогулки и пируют в безлюдных местах, в степях, у мазаров, особенно по средам и субботам. «Войско» духов представляли себе в виде вихря или мглы.

[59] Имеется в виду одежда и головной убор нищенствующих дервишей-каландаров. О них см ниже, стр. 191—223.

[60] Мазар ее находится в Самарканде в квартале Худжанди. Амбар-ана почитали и в других местах (см.: Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 240—265).

[61] Почитается повсеместно в Средней Азии как патрон скотоводов (имеется в виду разведение крупного рогатого скота). Один из его мазаров находится под Ташкентом в одноименном селе.

[62] Мазар святого, который считался излечивающим от задержания мочи, имелся во многих местах.

[63] Мазары с таким названием имелись во многих местах, в частности в одном из кишлаков Кульба-Паянского сельсовета Самаркандского района и под Самаркандом близ святыни Чупан-ата.

[64] Орешина и джида считались деревьями, под которыми обитают духи. Здесь, возможно, имеются в виду находящиеся там могилы святых.

[65] Приставки «ата» (узб. «отец») и «ходжа» (тадж. «господин») в Узбекистане и Таджикистане прибавлялись к именам святых.

[66] Т. е. Александр Македонский.

[67] Мифический патрон лекарей и знахарей.

[68] Название мазара в верховьях Панджшира; см.: М. С. Андреев, По этнологии Афганистана, стр. 8.

[69] В XVII в.— титул турецкого султана, позже — бухарских эмиров.

[70] Бобои Порадуз известен как патрон сапожников.

[71] Прозвище Абдул Кадыра Гиляни, основателя дервишского ордена Кадырия (А. Л. Троицкая, Женский зикр в старом Ташкенте,— МАЭ, т. VII, стр. 173—174).

[72] Т. е. метеорит — предмет культа, находящийся в главной святыне мусульман Каабе (Мекка).

[73] Видимо, здесь имеется в виду Абду Хашим ал-Куфи — аскет VII в., имевший прозвище Ас-Суфи (см.: Г. М. Керимов, Ал-Газали и суфизм, Баку, 1969, стр. 32).

[74] О сорока святых чильтанах см.: М. С. Андреев, Чильтаны в среднеазиатских верованиях,— сб. «В. В. Бартольду», Ташкент, 1927, стр. 334—348.

[75] Все тексты на таджикском и узбекском языках даны в современном таджикском написании.

[76] В. Наливкин, Краткая история Кокандского ханства, Казань, 1886, стр. 23.

[77] Ю. В. Кнорозов, Мазар Шамун-Наби,— СЭ, 1949, № 2.

[78] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр 240—265.

[79] Н. Кисляков, Бурх — горный козел,— СЭ, 1934, № 1—2; О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, стр. 47.

[80] М. С. Андреев, Среднеазиатская Золушка..., стр. 60—75; О А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, стр. 40—41.

[81] Он упоминается и в призываниях других шаманок. По словам шаманки Джумагуль, получившей от него посвятительную молитву, он жил в пригороде Самарканда, называемом Карагач-мазар.

[82] Имеется в виду человек, над которым совершается обряд.

[83] Многие шаманки в это время «разговаривают» со своими духами-покровителями на их языке, при этом употребляют узбекские или отдельные арабские слова, короткие фразы, взятые из корана. В разгаре камлания они часто произносят непонятные слова, перемежая их громким хохотом, смехом и выкриками, которые наблюдались у Джумагуль и некоторых участниц обряда, пришедших в экстаз.

[84] Она его не видела и не брала у него посвящения, но называла его «пири мо» — «наш духовный наставник».

[85] «Ургулай» — ласкательное слово, букв. «да умру я за тебя».

[86] По объяснению шаманки, названные здесь духи являются ее покровителями и пребывают за горой Коф.

[87] Хазрат — почтительное обращение, имеющее значение «господин», «святейшество», «величество», «святой».

[88] Большинство названных святых не пользуются широкой известностью, очевидно, могилы их являются местными святынями. Некоторые имена (прозвища) переводятся: «Тошмазор» — Каменная святыня, «Карасаккол» — Черная борода, «Ишбешим» — Начало моего дела, «Сахиджон» — Душенька, щедрый, «Дуғ» — скорее всего кипение, возбуждение (в местном говоре).

[89] Малла, хлопчатобумажная ткань с естественной рыжеватой окраской, считалась пригодной для благочестивой цели

[90] В призываниях самаркандской шаманки Авлиё-фолбин также упоминается Абдурахман-шох пари.

[91] Ахун — духовное лицо.

[92] Может быть, это «хокон» (тюркск., букв. «владыка», «хозяин»).

[93] Вместо литературного «ҷонибайни» (тадж.).

[94] Вместо «ғурабо» (множ. ч от «гариб»).

[95] Очевидно, искаженное «Кофдан».

[96] При диктовке опущена одна строка.

[97] При пении впереди этих строк вставлялось слово «обло» — бог (Обло, Кундуз-пари, айналаман).

[98] Текст, продиктованный шаманкой, несколько отличается от записей, которые О. А. Сухарева успела сделать во время пения. Изменен порядок имен, некоторые из них выпущены. Так, кроме упомянутых выше она упоминала следующие имена святых: Шайхонтаур — ташкентский суфий Шейх Хованд Тахур; Сулаймон — Соломон; Хўҷа Баҳоваддин Нақшбанд — имя бухарского суфия; Ҳазрати бовом — мой святой дед.

[99] А. А. Диваев, Из области киргизских верований..., стр. 8.

[100] С. Е. Малов, Остатки шаманства у желтых уйгуров..., стр. 61—70; Н. Пантусов, Таранчинские бакши..., стр. 79—88.

[101] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 28, 29, 50.

[102] М. Миропиев, Демонологические рассказы..., стр. 47.

[103] А. А. Диваев, Из области киргизских верований..., стр. 13, 14.

[104] Там же, стр. 15—34.

[105] С. М. Абрамзон, К характеристике шаманства в старом быту киргизов..., стр. 149—150; С. Ильясов, Пережитки шаманизма у киргизов,— «Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР», вып. 1, Фрунзе, 1944, стр. 182—184.

В. Н. Басилов, К. Ниязклычев

ПЕРЕЖИТКИ ШАМАНСТВА У ТУРКМЕН-ЧОВДУРОВ

У туркмен, как и у других народов Средней Азии, ислам не сумел полностью вытеснить прежние верования и культы. Остатки местных религий приняли мусульманизированный облик и продолжали жить уже как элемент ислама. Они сохранялись в мусульманской мифологии, культе святых, анимистических воззрениях, сельскохозяйственной обрядности, а также в лекарской практике разного рода «специалистов», среди которых особое место занимали шаманы *(порхан)*.

Шаманство еще в прошлом веке оказывало заметное влияние на жизнь туркмен. Тем не менее оно до сих пор остается совершенно неизученной чертой старого туркменского быта. И если необходимые данные не будут собраны в самое ближайшее время, туркменское шаманство так и останется неизученным, потому что основным источником для исследователей этой проблемы служат воспоминания стариков, видевших камлание или знакомых с шаманами. В связи с тем что традиционная культура разных туркменских этнографических групп (племен) обладала некоторыми особенностями, представляется методологически правильным осуществлять сбор сведений по отдельным районам и такого же принципа придерживаться при публикации материала. Только после того как будет описано шаманство в разных районах (местностях) Туркмении, могут увенчаться успехом попытки обобщить фактический материал.

О шаманстве среди туркмен-човдуров пока есть лишь отрывочное сообщение А. Н. Самойловича: «В Порсу (ныне Калининск — *В. Б., К. Н.*)... я впервые видел тот пережиток шаманства у мусульманских турков, который у казак-киргизов называется *баксы*, а у хивинских туркменов и узбеков — *порхан*. „Порхан“ — это мужчина или женщина, приводящие себя в исступление причитаниями под удары в бубен (без колотушки) и в таком состоянии изгоняющие из больных не-

чистый дух или предсказывающие будущее. Хивинские сарты называют таких людей арабско-персидским словом „nalмін" (-фāлl+бін, فالبيت). Я видел мужчину, одетого в женское красное платье и с красным платком на голове» [1].

Это скупое и во многом неясное свидетельство указывало, что в шаманстве човдуров могут таиться архаические черты. В июне 1969 г. авторы воспользовались командировкой в Калининский район ТССР для сбора материалов по шаманству. Ниже излагаются полученные ими сведения. В основу статьи положены рассказы знатоков старины (в особенности Балбая Одемурадова из колхоза «Октябрь»).

* * *

По верованиям туркмен-човдуров, тот, кому выпадала доля *(киме алла берсе)* стать порханом, будто бы встречал духов. По рассказу певца Абдылла-бахши (колхоз им. Карла Маркса), эти духи прежде уже принадлежали какому-либо шаману. После смерти шамана духи советовались между собой и, выбрав достойного человека, приходили к нему ночью в образе 40 всадников. Они будили избранника, говорили ему: «Мы были войском *(ляшкер)* такого-то порхана, но он покинул этот мир. Теперь будем с тобою» — и давали ему благословение *(патия бердилер)*. Если человек не соглашался быть шаманом, то заболевал или сходил с ума *(жыннанды)*. Согласие возвращало ему здоровье, отказ усиливал болезнь. Необходимость лечиться заставляла его обращаться к разного рода «святым» *(ходжа, ишан)*, как живым, так и усопшим. Рано или поздно, когда больной, к примеру, ночевал у святыни в надежде получить исцеление, во сне ему якобы являлся святой и уговаривал уступить духам. Так, сирота Солтан (его отца убили басмачи, мать умерла) в возрасте 18—20 лет помутился рассудком. Жители поселка боялись спать на улице, потому что он ночами бродил по селению. Братья отвезли его к могиле святого Артык-ходжи; Солтан некоторое время жил там в домике, принадлежавшем потомкам святого, и выздоровел, но с тех пор начал шаманить.

Рассказывают также, что духи будто бы сами предлагают своему избраннику отправиться к одной из крупных хорезмских святынь и там во сне получить благословение святого. По сообщению Б. Одемурадова, шаман раз в год шел к святому (к его могиле), который предписал ему заниматься шаманством, и приносил жертву *(садака)*.

Духов, навязавших человеку свое покровительство, обычно называют *джинн, арвах* или *ёлдаш* (товарищ), но после более подробных расспросов на первый план выдвигается древний образ *пери*. По мнению одних стариков, все духи шамана — это пери, лишь в разговорном языке они фигурируют как

джинны. По мнению других, «белые *(ак)* пери» шамана (кое-кто считает, что их две) начальствуют над «войском джиннов». Пери бывают разные: белые, черные, а также *дёв-пери*[2], *джохют-пери*[3] и др. Не все они становятся покровителями шамана, а некоторые категории пери могут вредить людям, и с ними духам шамана будто бы приходится бороться. Настроенными враждебно к людям, видимо, считаются *терса-пери* и джохют-пери; однако похоже, что у информаторов нет ясного представления о различных категориях пери.

Шаманство не считалось привилегией каких-либо особых групп, составивших в прошлом веке «племя» хорезмских човдуров. Порханы были выходцами из всех човдурских групп. Порханы Солтан и Тилегмурад, например, принадлежали к группе бозаджи; Абды, Алланазар, Ягмыр и сын его Мяммед — к группе абдал; Оразназар — к группе буруңджук и т. д.

Став шаманом, человек мог, по традиционным представлениям, излечивать сумасшедших *(жынлы, дэли)*, импотентов *(баглы)*, «испорченных» *(зыянлы)* наговором или злыми духами, а также находить потерянную или украденную вещь. Не у всех шаманов способности были одинаковыми. Самый знаменитый човдурский порхан Оразназар (умер примерно в 1927 г. в возрасте свыше 80 лет) специализировался на исцелении импотентов и отыскивании потерь (он будто бы обладал только белыми пери, которые особенно хорошо находят пропажу). Представителю позднего поколения шаманов, Солтану, приписывается более широкая сфера деятельности.

В своей практике шаманы применяли два способа: гадание и камлание. Отыскание пропавших вещей или животных сводилось только к одному гаданию. Гадали *(пал ачйэр)* шаманы с помощью катышков овечьего помета или камешков числом 41 в присутствии немногих людей. Для более трудных случаев применялось зеркало. Глядя в зеркало, шаман говорил: «Бисмилла», призывал разных мусульманских святых и своих духов. По рассказам очевидцев, когда порхан Солтан смотрел в зеркало, его лицо искажалось, глаза наливались кровью, а изо рта показывалась пена; в таком состоянии он мог ударить человека, но потом не помнил об этом. Гадать нужно было и для основных, «лекарских» целей. Считалось, что духи сообщают шаману, какова причина болезни, можно ли ее вылечить и что для этого нужно. Так как голоса духов, невидимых для всех, кроме шамана, никто не слышал, думали, что джинны объясняются с порханом знаками. «Если порхан не поймет, что ему показывают духи, плохо ему будет». Иногда шаман после гадания отсылал пациента к могиле святого, где больной будто бы исцелялся[4]. Бывали случаи, когда порхан отказывался браться за лечение.

Но если шаман чувствовал себя в силах исцелить больно-

го, гадание было лишь предварительным этапом. Окончив гадать, порхан говорил: «Больного ударила такая-то пери (джохют-пери, терса-пери и т. п.). Она находится в таком-то месте, ее привезут мои духи, будут с ней бороться. Больного надо отчитывать столько-то дней». Слово «отчитывать», очевидно заимствованное из практики мусульманского духовенства, у човдуров употреблялось для обозначения процесса камлания наряду с более древним тюркским термином «играть» *(ойнамак)*. Иногда (особенно в случаях утраты мужской силы) виновником считался колдун *(терсокан)*, прочитавший специальные молитвы над каким-либо предметом и затем спрятавший его. Чтобы найти этот предмет и разрушить чары, опять-таки надо было камлать.

Каждый, кто пытался записывать со слов очевидцев рассказ о камлании, знает, что люди обычно вспоминают о самых впечатляющих сторонах шаманского сеанса и не расположены рассказывать все по порядку — так, как хотелось бы услышать. Устанавливать последовательность действий шамана приходится нередко последующими расспросами, причем и они не всегда достаточно проясняют картину. Поэтому не исключено, что в наше описание шаманского сеанса, основанное на воспоминаниях стариков, вкрались отдельные неточности и пропуски.

Порхан называл день, когда он начнет «отчитывать» (играть). Если «игра» ограничивалась одним днем, то шаман, когда заканчивал гадание, говорил и о жертвенном животном. Он обязательно называл цвет шерсти животного: белая или рыжая коза, черный баран, желтая курица и т. п. По традиционным представлениям, цвет шерсти или перьев указывали шаману духи. У стариков не создалось впечатления, что какое-то животное или какой-то цвет были особо предпочтительными. Иногда «духи требовали» козу или барана с белой отметинкой на лбу, иногда же шаман подчеркивал, что шерсть названного им животного должна быть совершенно лишена пятен.

Камлание начиналось после вечернего намаза. По поверью, необходимым условием для сеанса была музыка: если не будут звучать струны дутара, духи порхана не придут. Музыка привлекает духов шамана. В отличие от шаманов других среднеазиатских народов, порхан човдуров (и западных туркмен) обычно сам не играл на музыкальном инструменте, и ему аккомпанировали другие люди. Постоянных аккомпаниаторов у него не было, и обычно порхан поручал старшему родственнику больного: «Найди хорошего дутарчи!» Певец Абдылла-бахши, по его рассказу, участвовал в двух камланиях. Первый шаман просил его играть только до прихода духов, второй требовал музыкального сопровождения в течение всей «игры». Специальной мелодии они не называ-

ли, бахши играл все, что ему вздумается. (А когда кто-то сказал ему, что участие в камланиях принесет вред искусству певца, Абдылла перестал посещать шаманские сеансы). Дутар мог сочетаться со скрипкой, *гиджак (гыжак)*. Для Оразназара надо было исполнять мелодии *(перде)* «Новайы», «Гелинлер», «Яшылбаш», «Уштоплы». Абды-порхан в 1938—1939 гг. как будто сам играл на дутаре и пел какую-то песню, чтобы призвать духов.

Ниже описывается (со слов Б. Одемурадова) камлание Оразназар-порхана. С наступлением темноты к началу «игры» юрта была полна народу. Те, кто не уместился внутри, стояли вокруг кибитки. Перед приходом на сеанс зрители должны были совершить ритуальное омовение *(тәрет)*. Если среди присутствующих был ишан, шаман просил его прочитать перед началом молитву. Оразназар начинал действо со слов: *Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим*, произнося их несколько раз. Затем он повторял «О бог!» и взывал к мусульманским святым, испрашивая у них помощи *(сенден медет диләрин)*. В это время уже играла музыка; зрители молча наблюдали за порханом. Шаман перебирал имена известных святых и, наконец, призывал всех святых в совокупности: *Ер йүзиндәки, гүн гөзиндәки өвләйәлер, сизден медет диләрин!* Теперь наступала очередь духов. Расхаживая вокруг сидящего почти посреди юрты больного, порхан выкрикивал имена различных «начальников» *(ёлбашчы)* своих духов: «Мой черный бек, приди теперь! *(Гара-бегим, гел инди!)* Мой сердар-бек, приди теперь! Мой одетый в синюю рубашку *(гөк көвнеклим)*, приди теперь! Мой Черноволосый, приди теперь! Жестокий еврей [5], приди теперь!» Оразназар пел под музыку, и пение перемежал с призываниями духов.

Предполагалось, что духи приходят. Порхан «встречал» их вопросами: «Мой черный бек, ты пришел? Мой сердар-бек, ты пришел?» Духи якобы появлялись группами. С их приходом порхан уже не сидел спокойно. Он вскакивал и метался по юрте, снова садился. Духи указывали ему на того, кто не совершил омовения, и шаман выгонял этого человека из юрты или стыдил его, если он стоял на улице у кибитки. Порой выяснялось, что пришли не все духи. Шаман плакал, ругал задержавшихся и приказывал: «Доставьте их, связав руки и ноги». Нередко перед «игрой» шаман вешал большой кусок материи справа от входа или над почетным местом напротив входа. На эту материю должны садиться духи. Наконец, все духи в сборе.

Шаман впадал в экстаз, начиналось «лечение». Порхан говорил: «Ссыпайтесь на больного!» — и делал жест рукой или плеткой, как бы опуская духов на голову больного, кричал: «Берите! Поднимайте!» (этот элемент камлания считается типичным для всех шаманов). Затем шаман приказывал

присутствующим: «Делайте зякир *(зәкир чалың; зәкир әдиң)*!» Несколько молодых людей вставали и начинали хороводом ходить вокруг больного с хриплыми выкриками «оухаоу!» Порхан подбадривал их *(зякир ур!)*, когда следовало кричать погромче. *Зякир*, продолжавшийся в течение 2—3 часов, будто бы нравился духам шамана.

Во время зякира порхан проделывал различные трюки, которые удавались ему, по распространенному мнению, благодаря поддержке духов. Так, Оразназар клал на лопату горящие угли и наступал на них босой ногой. Слышался треск подгорающей кожи, но на подошве не оставалось следов ожога. Шаман объяснял, что группа *(топор)* духов, называемая *гапджик* (уменьшительное от *гап* — футляр), садится на огонь и он наступает уже на духов. Иногда порхан брал горящие угли в рот и плевал на больного, изрыгая изо рта искры и кусочки угля: «пери делали так, чтобы он не обжегся». Шаман пронзал себя ножом и оставался невредимым. Видимо, именно во время зякира впавший в экстаз Оразназар бросался на отточенную саблю, которую острием вверх держали за оба конца по два человека. Задрав рубашку, обнаженным животом он наваливался на саблю и приказывал двоим людям сесть на него с двух сторон, как на качели. На глазах зрителей под тяжестью этой ноши сабля входила в тело шамана и разрезала его до позвоночника. Затем все, кто держал саблю или сидел на шамане, возвращались на свои места, в ряды зрителей. Оразназар оставался один с саблей в теле. Он садился посреди юрты, играл на дутаре и пел песню туркменского поэта Кемине «Гелинлер» на высоких нотах. Окончив ее, начинал гладить себя по животу, приговаривая: «Уфф!», постепенно выпрямлялся и вдруг рывком, как из ножен, вытаскивал саблю из тела и бросал ее в сторону. Все видели, что крови на животе нет. Нередко шаман поражал публику тем, что по веревке вылезал через отверстие купола на крышу кибитки. Совершая эти действия, он призывал на помощь духов.

Не все порханы могли проделывать одно и то же. Так, брать в рот угли и наступать на раскаленную лопату мог и Абды-порхан. Но с саблей «играл» только Оразназар (из тех шаманов, о которых помнят старики). Трюки, часть которых можно объяснить только гипнозом, имели целью убедить присутствующих и больного в том, что порхан с помощью духов способен на многое. Но, по мнению некоторых стариков човдуров, эти элементы камлания нужны были шаману для того, чтобы «заставить своих духов бороться с джиннами больного». В ожесточенной борьбе «войско духов» порхана побеждает зловредных духов, причинивших болезнь, и прогоняет их или присоединяет к себе, если шаману они понравятся. (Считая, что пополнение «войска» возможно,

верующие ссылаются на фразу, оброненную как-то Солтан-порханом. Шаман будто бы сказал: «У такого-то человека есть джинн[6]. Если он мне его отдаст, мои силы умножатся»). В случае поражения своего «войска» порхан должен умереть или, по крайней мере, получить увечье и растерять духов-помощников.

При «лечении» больного (чем бы ни был человек в действительности болен) в камлании употреблялось и животное. Если «игра» длилась несколько дней, то животное вводилось в действие только в последнем сеансе. Днем шаман поручал доставить ему нужное животное и проверял, соответствует ли оно требованиям; ночью, во время зякира, приказывал его привести.

Внесенное в юрту животное порхан три или семь раз обводил вокруг больного, одновременно что-то объясняя жестами своим духам. Иногда порхан заставлял кого-нибудь другого водить барана или козу вокруг пациента. Животное должно было прикоснуться к больному. Порхан мог также взять животное в руки и легонько бить им больного. После этого оно будто бы падало бездыханным. «Встань!» — кричал шаман, и животное оживало. «Зарежьте его», — поручал порхан людям. Обычно шаман бил больного животным три раза и, немного подождав, повторял эту операцию. Общее число ударов, по мнению одного информатора, не должно превышать девяти; если болезнь тяжелая, то после седьмого удара животное умирает. По другому рассказу, шаман, обведя животное вокруг больного, ставил его в стороне, читал какую-то молитву и плевал на него; животное падало замертво (некоторые старики думают, что оно действительно умирало). Затем, когда наступало нужное время, порхан опять что-то читал и говорил: «Вставай, несчастный *(тур, пелəкет)*!» Животное оживало.

Животное, которое обводят вокруг пациента, воспринимается как жертва, приносимая ради больного *(кеселиң худайёлусы)*. Иногда после совершения ритуала использованную в «лечебных» целях козу или курицу отдавали порхану. Но чаще всего жертвенное животное варили и съедали, причем нередко резали его во время камлания, если «духи поручали» порхану окропить больного кровью жертвы. Барану или курице перерезали шею прямо в юрте, и струю крови направляли больному на затылок, за шиворот, на одежду и т. п. — «как скажут духи». Кровь могли сливать и в таз, тогда порхан своей рукой мазал больного кровью.

Архаическое объяснение целей этого действа у човдуров уже начинает забываться. Считается, что джинны, «ударившие» больного, «прилепились» к нему и мешают правильному кровообращению. Поэтому человек плохо владеет движениями и речью. Когда же проливается кровь животного, духи

набрасываются на нее. Нельзя сказать, что они ее пьют, но кровь им нравится. Они собираются на пятнах крови, и порхан приказывает своим духам связать их. Затем он говорит больному: «Подними руки!» Если тот не слушается, порхан бьет его и силой поднимает ему руки. Если больной не сидит, а стоит на ногах, шаман обхватывает его руками и приподнимает, гладит, мнет, проделывая своеобразный массаж.

Жертвенное животное варят и съедают после «игры». Обычно порхан запрещал всем при еде касаться костей зубами и разбивать кости, так как духи этого не любят. Затем, завернув во что-нибудь кости, шаман заставлял закопать этот сверток, а сам наблюдал за работой. Чаще всего вырывались у дороги две ямки, соединяющиеся под землей. Под оставленной перемычкой клались кости. Ямы не закапывались, а в кучки отброшенной лопатой земли шаман втыкал небольшие куколки *(гуржак)* в виде палочек, у которых наверршие из лоскута материи обозначало человеческую голову. Эти куколки изготовлял сам порхан. Обычно число их составляло 40, но это не обязательное правило: «все зависит от того, что скажут духи». Иногда кости закапывали и на кладбище («как будто бы человека хоронили»); при этом предписания мусульманского погребального ритуала не соблюдались. Считалось, что джинны, навредившие человеку, уходят вместе с костями: кости животного даются зловредным духам вместо человека, которого они «ударили».

Во время «игры» (по рассказам трудно понять, до зякира или с началом его) порхан будто бы узнавал, кто принес ему «подарок» *(аклык)*. Согласно заведенному обычаю, некоторые туркмены, отправляясь на сеанс шамана, брали с собой «подарок» (чаще всего деньги), если хотели, чтобы порхан предсказал исход того или иного дела. По рассказам стариков, шаман кричал человеку, пришедшему с «подарком»: «Ты столько-то рублей спрятал за пазухой, давай их. А девушка, о которой ты думаешь, достанется тебе, ты женишься на ней». Одному туркмену, который положил деньги под порог и раздумывал, дать два или три рубля, порхан будто бы коротко приказал: «Неси сюда положенный у порога аклык!»

Если порхан «играл» несколько дней, то зякиром кончался и очередной сеанс камлания, когда порхан говорил своим джиннам: «Теперь уходите». Он прощался с духами: «Велик Аллах! Теперь окончили *(Аллах экбер! Инди гутордык)*». Он сменял одежды и садился среди набившихся в юрту людей. «Бог в помощь *(арма)*, ишан-ага!» — почтительно говорили ему зрители, справляясь об итогах сеанса. «Еще столько-то дней надо играть», — отвечал порхан.

В самый последний день камлания порхан Оразназар приказывал своим духам: «Их (т. е. джинов, навредивших больному. — *В. Б., К. Н.*) собственными волосами свяжите по

рукам и ногам; всех забирайте». Затем поручал присутствующим, которых в этот день скапливалось особенно много, кричать «алла!». Сам он вылезал на купол кибитки, становился во весь рост и, подняв кверху руки, тоже кричал «алла!». Через некоторое время говорил: «Будет *(гоюң)*». Спрыгнув на землю, порхан спрашивал у своих духов: «Вернулись? Связали?» *(Гайдыңызмы? Даңдыңызмы?)*». По мнению верующих, пери отвечали ему, что справились со своей задачей. Тогда шаман прощался с ними: «С добром пришли, с добром и возвращайтесь *(Хош гелипсиз, хошлук билен гайдывериң)*. Вы вернули мне хорошее настроение *(Бозулган гөвнуми абат этдиңиз)*. Возвращайтесь, пришедшие на гулянье (этого) мира молодые женщины и джигиты *(Дүнйәниң сейлине гелен гелинлер — йигитлер, гайдывериң)*». Этими словами завершался последний сеанс камлания. «Твой больной выздоровел *(ачылды)*, — говорил порхан, обращаясь к старшему родственнику пациента, — мои джины победили навредивших ему духов».

Затем шаман давал пациенту наставления, как себя вести, чтобы снова не заболеть *(бент этди)*. Нередко человеку запрещалось в течение нескольких дней выходить из дома и много разговаривать с посторонними людьми, подходить к берегу арыка, посещать камлания шаманов. Когда родственники считали выздоровление больного очевидным, порхан получал гонорар (аклык) — ногу, грудинку или половину туши зарезанного животного (дополнительно к тому, которое было использовано в обряде в качестве жертвы).

В случаях, когда целью камлания было исцеление импотента, сеанс мог кончаться и иначе. Ниже приводится рассказ, записанный от Абдылла-бахши, который, в свою очередь, слышал его от порхана Оразназара. Оразназара просили вернуть человеку мужскую силу. Оразназар стал «играть». Во время сеанса к нему пришла одна его пери с известием, затем другая пери, и ему стало ясно, что наговоренный предмет *(бент)* находится в колодце. Он потребовал аркан и трехчетырех всадников для сопровождения, вскочил на коня и поскакал к колодцу, расстояние до которого было 15—20 *км*. С помощью аркана он спустился вниз. Колодец был полон воды. Шаман нырнул; глубина оказалась в два человеческих роста, и ему не хватило воздуха, чтобы достичь дна. Отдышавшись, он нырнул снова. Лишь на третий раз ему удалось достать железную коробку *(галай)*. Оразназар привез ее к отцу импотента и сказал: «Внутри должна быть кость, в кости — бумага с вредоносной молитвой *(дога)*. И еще там должен быть свинец для тяжести, чтобы коробка затонула». Коробку открыли; ее содержимое было таким, как его описал порхан. Отверстие кости было залито воском, и бумага сохранилась в своем вместилище сухой.

Этот рассказ с незначительными изменениями можно

услышать от многих стариков човдуров. Некоторые люди помнят даже название колодца («Даш-гуйы»), где Оразназар якобы нашел заговоренный предмет.

Этим же способом для «излечения» импотенции пользовался и порхан Солтан. Так, в 1954 г. он устроил камлание, чтобы вернуть мужские силы человеку, уже в течение нескольких лет не бывшему полноценным супругом. По воспоминаниям рассказчика, Солтан на третий день камлания обнаружил источник зла под порогом дома пациента. После «игры» он показал, где надо копать. Добровольные помощники извлекли из земли кость животного, обернутую куском материи; в кость была всунута завернутая в тряпочку бумага с молитвой. Все это шаман показал собравшимся людям, затем разорвал бумажку и бросил клочки в огонь. Пациент вскоре подтвердил, что он исцелен.

В ряде случаев порхан, стремясь «излечить» импотента, прибегал к приемам, которые использовали и знахари, не приписывавшие себе связь с духами. Так, Б. Одемурадов видел однажды, как порхан заставил страдавшего мужским бессилием человека съесть сазана, а кости рыбы положить на лопату вместе с рутой (на човдурском диалекте зялдирик) и развел на лопате огонь. Нагой ниже пояса пациент стоял над лопатой, дым окуривал его гениталии. Некоторые човдурские шаманы (в частности, Оразназар и Тадж) заворачивали больных нагишом в шкуру, снятую с только что зарезанного животного; такой способ «лечения» у каракалпаков и таджиков бытовал, по-видимому, вне связи с шаманством [7].

Эти примеры показывают, что у шаманства и знахарства, основанного на религиозно-магических средствах «лечения», были некоторые общие черты. Знахари применяли кое-какие ритуалы, входившие и в комплекс действий шамана; шаманы практиковали отдельные знахарские приемы.

* * *

Собранный материал характеризует прежде всего верования човдуров; данных, которые свидетельствовали бы о каких-то особенностях психики шаманов, очень мало: сообщения о болезни перед началом шаманской деятельности дополняют рассказы о порхане Солтане, описывающие его легковозбудимым человеком. Так, однажды на празднестве Солтан решил попробовать силы в борьбе, но был побежден. Внезапно озлившись, он снова схватил противника и на этот раз поборол его.

Материал, который раскрывает нам сложный мир традиционных верований човдуров, подтверждает вывод о том, что човдуры больше, чем многие другие этнографические группы туркменского народа, имели общего с традиционными куль-

турами соседей — узбеков, каракалпаков, казахов [8]. Некоторые особенности човдурского шаманства известны и другим группам туркмен, но целый ряд черт находит ближайшие параллели в традициях соседних народов.

При рассмотрении изложенных сведений под этим углом зрения в шаманстве човдуров труднее всего выделить общетуркменские черты, ибо встречающиеся в литературе данные о деятельности порханов среди других групп туркмен чрезвычайно скудны; авторам приходится опираться в основном на свой неопубликованный полевой материал. Тем не менее некоторое сходство установить возможно.

Жертвенное животное, употреблявшееся при камлании, называлось у човдуров *учук* (об этом помнят уже очень немногие старики). «Если сделаем его жертвой „учук" *(шоны учук этсек)*, больной может выздороветь», — пояснял порхан, говоря, какого цвета нужно животное. Так же называлось и требовавшееся для «игры» животное в юго-западных районах Туркмении [9]. Далее, как и човдурские шаманы, порханы сарыков, мурчинцев и гёкленов использовали в обряде «исцеления» плетку [10]. У юго-западных туркмен известно и строгое правило быть ритуально чистыми для присутствующих на сеансе порхана; это требование связано с убеждением, что шаман все равно узнает, кто пренебрег омовением. Порханы в юго-западных районах проделывали и манипуляции с саблей, горящим углем и раскаленными предметами, они камлали под аккомпанемент дутара, скрипки (гиджак) или дудок *(тюйдюк)*.

Здесь стоит еще раз вернуться к вопросу о музыкальном сопровождении човдурского шамана. А. Н. Самойлович, говоря о шаманском бубне, давал обобщенную характеристику хорезмского (узбекско-туркменского) порхана, однако его фотография подтверждает, что бубен был в руках именно того човдурского шамана, которого он видел. И все же по записанным нами рассказам стариков човдуров, лишь одна шаманка Солтан (не путать с шаманом Солтаном!) употребляла бубен. Вероятно, здесь сказалось узбекское влияние. Информаторы назвали бубен словом *тир*, у хорезмских узбеков же он зовется *дойра, дорья*; из этого видно, насколько чужд еще был бубен быту туркмен-човдуров. Таким образом, для музыкального сопровождения човдурского шамана типичным был дутар.

Следует с сожалением признать, что наша попытка выделить черты, характерные для шаманской деятельности у большинства туркменских групп, не дает пока представления о специфике туркменского шаманства. Ритуальную чистоту требовал от присутствовавших на камлании и каракалпакский шаман [11]. Плеткой пользовались казахские, киргизские и даже таджикские шаманы; казахские шаманы, подобно туркмен-

ским, складывали кости жертвенного животного в шкуру, уносили на большую дорогу и оставляли в яме с двумя отверстиями [12] и т. п.

Не имея возможности дать общую характеристику туркменского шаманства, мы не можем, следовательно, достаточно четко определить и особенности шаманских традиций у човдуров. Все же на некоторые своеобразные черты стоит указать. Манипуляции с животными в процессе камлания назывались у човдуров *гёчюрме*. По другим данным, это слово имело более широкое значение: «Я прогоню *(гөчуржек)* духов больного», — сказал в одном из рассказов Солтан родственнику пациента после гадания. Названия *кучурма, кучурук* и т. п. (применительно к обрядам шаманского камлания) у туркмен пока не отмечены, но известны у узбеков, таджиков, киргизов и казахов. Почти полностью совпадают с практикой узбекских шаманов Хорезма и Ташкентской области представления о способе отыскания заговоренного предмета [13] у човдуров. Подобного рода верования также пока не обнаружены у туркмен других групп. В Западной Туркмении не было женского шаманства. У човдуров же, как и у соседей-узбеков, шаманством занимались не только мужчины, но и женщины. Старики помнят про шаманок по имени Тадж (из мелкого подразделения буруңджук, входящего в состав тазе — гонградов) и Солтан (из группы гара-човдур; ходили слухи, что в жилах у нее течет узбекская или казахская кровь). Некоторые информаторы считают, что шаманство — не женское дело; тем не менее традиция женского шаманства дожила у човдуров, как и у других туркмен Хорезма, вплоть до послевоенных лет. Интересное замечание С. М. Демидова о том, что «в некоторых районах еще в конце прошлого — начале нашего века порханы-мужчины стали интенсивно вытесняться порханками-женщинами» [14], на човдуров, следовательно, не распространяется, так как у них, как правило, шаманили мужчины.

Изложенный материал дает представление о некоторых архаических чертах среднеазиатского шаманства, утраченных (или еще не отмеченных) у других народов. Наиболее интересная особенность шаманства у човдуров — это женская одежда, употреблявшаяся порханом при камлании. Сообщение А. Н. Самойловича очень неясное. Сейчас уже трудно понять, о каком шамане писал он и всегда ли носил увиденный им шаман женское одеяние. По нашим материалам, только порхан Оразназар и только для «игры» наряжался в красное женское платье, снимая его после сеанса. Обычай переодевания шамана в женское платье известен и в других местах Хорезмского оазиса. О случаях переодевания шаманов (судя по контексту, каракалпаков) в красное женское платье писал Ю. В. Кнорозов [15]. К. Л. Задыхина видела шамана-ка-

ракалпака, носившего женское платье (правда, этот шаман был, видимо, гермафродитом [16]). По устному сообщению Х. А. Аллаярова (кафедра военной подготовки МГУ), в Южном Хорезме также были шаманы, облачавшиеся для «игры» в женское платье. Как же объяснялась в народе эта традиция? Пока мы располагаем лишь човдурским материалом. Верующие човдуры думают, что переодевания требуют духи шамана. Если у порхана духи женского пола, они будто бы заставляют его уподобиться им одеждой.

Ю. В. Кнорозов расценивает обычай переодевания шамана в женскую одежду как отголосок шаманского травестизма [17]. Однако одного лишь платья, надеваемого шаманом для камлания, недостаточно для того, чтобы считать превращение пола некогда свойственным и среднеазиатскому шаманству. Еще А. Н. Максимов, рассмотрев распространенные среди чукчей случаи превращения пола у шаманов, заключил: «Перемена платья не предполагает непременно перемены пола» [18]. В самом деле, по верованиям чукчей, переменивший пол шаман «имеет специального покровителя среди духов, который большей частью играет роль сверхъестественного мужа превращенного...» [19]. У таджиков и узбеков сохранились представления о сожительстве шамана или шаманки с духом *(пари)* противоположного пола [20], но в записанных нами объяснениях нет даже намека на половую связь порхана с духами. Следовательно, женское платье шамана еще нельзя рассматривать как свидетельство ушедшего в прошлое травестизма.

Вера в то, что некоторые особенности в поведении шамана вызваны необходимостью походить на духов, проявляется у човдуров и в таких чертах ритуальной практики, которые совершенно не связаны с превращением пола. Так, считалось, что у шамана Солтана духи — казахи. Б. Одемурадов, по его словам, как-то сказал Солтану: «Я тебе не верю, у тебя духов нет». Вскоре Солтан во время камлания, устроенного ради исцеления больного, показал информатору своих пари. Величиной с ребенка (а начальники — со взрослого человека), все они, и мужчины и женщины, были одеты в белое, как считает Б. Одемурадов, — по-казахски. Вот почему, общаясь с духами при гадании или при «игре», Солтан говорит по-казахски [21]. При «игре» он обычно надевает длинную белую рубашку до колен; некоторые верующие убеждены, что этим самым он подражает одеянию казахов. Представление об иноплеменных духах шамана, с которыми приходится разговаривать на их языке, известно и сибирским народам, значит, оно является достаточно древним и не следует думать, что оно заменило собой верования о духе — муже травестированного шамана.

Собранный материал показывает также, как далеко за-

шла мусульманизация шаманства у туркмен. По традиционным воззрениям човдуров, деятельность порханов нисколько не противоречит исламу. Шаманский дар у човдуров считался уделом, предназначенным богом (*худайың берен ишн, ырсгал; худай тарапындан берилен пай*). Само начало шаманства устойчиво связано с благословением мусульманского святого. Камлания и гадания шаманов начинались с обращений к Аллаху и святым. Один из човдурских порханов будто бы перед сеансом заставлял присутствующих сказать: *Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим*, а затем сообща произнести символ веры (*келеме*); после этого он читал несколько мусульманских молитв. Даже если в это сообщение 80-летнего старика и вкралась путаница, его слова ясно выражают представление о шамане как об истинном мусульманине. Изложенные сведения дают и новые примеры уже отмеченного исследователями влияния суфизма на среднеазиатское шаманство. К суфизму (к радению — *зикр*) восходит такой элемент камлания, как зякир, известный в близкой форме и у туркмен-ёмудов Хорезма [22], и обычай обращаться к шаману со словами «ишан-ага» [23].

Ислам способствовал уничтожению многих первоначальных черт среднеазиатского шаманства. Однако отдельные действия шамана приобрели только внешний налет ислама. Как отмечалось, порхан призывает Аллаха и святых и лишь после этого обращается к своим духам. Но обычно, рассказывая о том, как шаман узнал, допустим, местонахождение потерянной вещи, информаторы говорят: порхан взял зеркало и стал призывать своих джиннов. С духами же по преимуществу связан весь процесс камлания. Главная роль в колдовском действе шамана по-прежнему отведена духам, а не святым и не богу.

Таким образом, материалы по шаманству у човдуров помогают понять некоторые закономерности развития религиозных верований народов Средней Азии. Сохранение пережитков шаманства в наши дни придает изложенному материалу интерес и в плане работы по атеистическому воспитанию трудящихся.

[1] «Краткий отчет о поездке в Ташкент, Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приватдоцента А. Н. Самойловича в 1908 году»,— «Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях», № 9, СПб, апрель 1909, стр. 27. Этот отрывок пересказан в «Этнографическом обозрении», 1909, № 4, М., 1910, стр. 172.

[2] Соединены два самостоятельных демонологических персонажа.

[3] Джохют (жөхүт) — еврей. Коран (например, сура 72, стихи 11, 14 и 15) делит джиннов на мусульман и немусульман. По такому же принципу среди духов пери (пари) в верованиях среднеазиатских народов есть

мусульмане, иудеи, христиане, индуисты и пр; см., например: А. Диваев, О происхождении албасты, джинна и дива,— «Известия ОАИЭ», т. XIV, вып. 2, Казань, 1898, стр. 231—232; И. Кастанье, Из области киргизских верований,— ВОУО, Уфа, 1912, № 3, стр. 87; Н. Пантусов, Таранчинские бакши,— «Известия Туркестанского отдела ИРГО», т. VI, Ташкент, 1907, стр. 49.

[4] Так, записан рассказ о мальчике, который несколько лет назад упал с ишака и потерял сознание. Родители пошли к мулле, но его амулет не помог. Тогда был позван порхан Солтан. Он удалил из дома всех, кроме деда, державшего внука на руках, долго молился и смотрел в зеркало, наконец сказал: «Идите к могиле святого Галпак-ишан-оулия». Впавшего в беспамятство мальчика повезли на арбе к святыне. Как только приблизились к ней, мальчик уже будто бы шел сам.

[5] Не исключено, что здесь имеется в виду джохют-пери, которую некоторые другие рассказчики считают враждебной людям. В тюркских языках пол не передается, и по переводу данного отрывка нельзя понять, какого пола воображались духи.

[6] В данном случае, видимо, дух-помощник, товарищ (ёлдаш).

[7] Х. Е. Есбергенов, Об изучении религиозных верований каракалпаков. Конкретные исследования современных религиозных верований, М., 1967, стр. 204; его же, Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 2, Душанбе, 1970, стр. 268—269.

[8] К. Ниязклычев, Туркмены-човдуры. Автореферат канд. дисс. М., 1968.

[9] В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970, стр. 111—112.

[10] Д. М. Овезов, Туркмены-мурчали,— «Труды ЮТАКЭ», т. IX, Ашхабад, 1959, стр. 273; К. Овезбердыев, Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», Ашхабад, 1962, стр. 169; В. Н. Басилов, Пережитки шаманства у туркмен,— «Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях» (тезисы докладов и сообщений), Чебоксары, 1973, стр. 50—52.

[11] Т. А. Жданко, Быт каракалпакского колхозного аула,— СЭ, 1949, № 2, стр. 49.

[12] А. Диваев, Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун,— «Известия ОАИЭ», т. XV, вып. 3, Казань, 1899, стр. 308.

[13] А. Л. Троицкая, Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана,— БСАГУ, вып. 10, Ташкент, 1925, стр. 154 и др.; Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 36, 83—84.

[14] С. Демидов, Последние шаманы,— «Комсомолец Туркменистана», 3.VI.1969

[15] Ю. В. Кнорозов, Мазар Шамун-наби,— СЭ, 1949, № 2, стр. 96.

[16] К. Л. Задыхина, Узбеки дельты Аму-Дарьи,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, стр. 413.

[17] Ю. В Кнорозов, Мазар Шамун-наби, стр 96.

[18] А. Н. Максимов, Превращение пола,— «Русский антропологический журнал», М., 1912, № 1, стр. 4.

[19] Там же, стр. 5

[20] О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 41—43, 49, Г. П Снесарев, Реликты..., стр. 44—45

[21] В Н Басилов, которому порхан Солтан гадал, слышал, как Солтан, перебирая разложенные кучками камешки, бормотал: «Жахсы», «булган», «Алла белади» и т. п.

[22] См. написанный В. Н. Басиловым раздел в кн.: Г. П. Васильева, Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане, М., 1969, стр. 329.

[23] В. Н. Басилов слышал, как один из човдуров сказал шаману Солтану. «Ишан-ага». «Слово „порхан" равноценно слову „джинли" — бесноватый, сумасшедший. Называть так шамана неудобно, и поэтому мы говорим ему: „ишан-ага"», — объяснил этот человек.

В. Н. Басилов

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТУРКМЕН-АТА

(простонародные формы среднеазиатского суфизма)

Атинцы входят в число туркменских овлядов *(өвлят)* — почетных групп или, как было принято писать прежде, «святых (священных) племен». Овлядами наряду с атинцами считались также ходжи, шихи, сейиды, махтумы и мюджевюры.

В литературе уже отмечалось, что привилегированное положение овлядов в туркменском обществе было связано с почитанием святых, к которым возводилось начало овлядских групп. Родоначальником большинства групп овлядов предания называют одного из четырех преемников Мухаммеда — халифов Абу Бекра, Омара, Османа и Али. Кроме того, в течение веков немало выходцев из среды самих овлядов были признаны народной традицией святыми. По верованиям туркмен, потомки этих святых тоже могли совершать чудеса или, по крайней мере, пользовались покровительством духов предков.

Атинцы — самая многочисленная группа среди туркменских овлядов. Они живут в нескольких селениях Кизыл-Арватского района (в частности, в селении Тутлы), составляют основное население поселка Ата Серахского района и двух колхозов Тедженского района (им. Ленина и «Ленин ёлы»), а также разбросаны небольшими группами по многим местам этих двух районов и в окрестностях городов Мары и Байрам-Али. Больше всего их в Дарган-Атинском районе. Вне Туркмении атинцы живут в Турткульском районе Каракалпакской АССР и, по рассказам стариков, в Иране (группа убыката).

Тем не менее атинцы не были самой влиятельной группой овлядов. От некоторых стариков атинцев можно услышать рассказы о их родоначальнике Гёзли-ата, который будто бы показал свою «силу» *(керамат)* гостившему у него ходже: он заставил спуститься с гор дракона *(аждарха)*. Ходжа испу-

гался, а жена святого взяла палку и, сидя на месте, отогнала дракона. Однако подобные рассказы встречают сочувствие только у самих атинцев и, может быть, у западных ёмудов, у которых многие святыни считаются могилами выдающихся представителей племени ата [1]. В Туркмении пальма первенства среди овлядов прочно принадлежит ходжам. Более того, многие текинцы и салыры не считают атинцев почетной группой (овляд).

Происхождение атинцев, как и других овлядов, еще не выяснено. Народные предания являются едва ли не единственным источником по этому вопросу, и прежде всего приходится обращаться к ним. Родоначальником племени ата устные предания считают святого Гёзли-ата, потомка третьего «праведного» халифа — Османа (бывшего, как известно, зятем пророка Мухаммеда). Настоящее имя Гёзли-ата — Хасан-ата [2].

Самая ранняя точка зрения на происхождение туркмен-ата основывается на полном доверии преданиям атинцев: их, как и других овлядов, считали отуркменившимися потомками арабов [3]. Сравнительно недавно это мнение справедливо отвергнуто [4]. Другая точка зрения высказана Г. И. Карповым. Отказавшись от арабской версии, Г. И. Карпов нашел возможным сближать атинцев с атасиями, древними племенами, входившими в состав массагетов и саков [5]. Эта гипотеза не имеет других аргументов, кроме сходства названий.

По устным легендам атинцев, родоначальник племени Гёзли-ата жил в г. Туркестане и женился на казашке. В одном из вариантов рассказывается о казахском бае, который объявил: «Тому, кто вернет мне утонувшего сына, дам подарок» — и про себя добавил: «Свою дочь Аксиль-мама». Тогда появился Гёзли-ата, на его глазах закинул веревку, вытащил юношу из моря и ушел. Богач устроил пышное празднество, а сыну поручил найти благодетеля. После долгих поисков сын, наконец, нашел своего спасителя. Это был огромный и сильный человек. «Что дать тебе в награду?» — спросил бай у Гёзли-ата. «Что обещал, то и дай», — последовал ответ. Казах представил дочери будущего супруга, но Аксиль-мама высказала пренебрежение к бедно одетому страннику. За это Гёзли-ата ударил ее, и лицо девушки повернулось к спине. На коленях она умоляла вернуть ей прежний вид. Святой сказал: «С семью торбами обойди семь домов, выпрашивая подаяние». Аксиль-мама выполнила это условие, стала такой же, как прежде, и вышла замуж за Гёзли-ата. Легенда известна во многих версиях. В некоторых рассказах Гёзли-ата помогает лишь вытащить застрявший в грязи караван бая; порою он не совершает даже этого чуда, а казах сам из уважения к святому решает выдать за него дочь и т. п. Но при всех расхождениях устные предания называют женой Гёзли-ата ка-

зашку Аксиль-мама. С ней Гёзли-ата откочевывает в Туркмению.

Этот рассказ можно понимать как воспоминание о некотором участии казахского компонента в формировании атинцев. Видимо, предположение, что атинцы растворили в себе какие-то казахские группы, не вызовет возражений [6]. Но в общем прошлое атинцев вряд ли может быть отделено от истории многих других туркменских групп. Указания на Туркестан встречаются и в преданиях других туркмен о переселении с берегов Сырдарьи, которое легенды связывают с именем святого Ходжи Ахмеда Ясави [7].

История переселения атинцев может быть с достоверностью восстановлена лишь с начала XVIII в., когда туркмены-ата стали покидать Балханы, перекочевывая к Амударье. Некоторые данные о передвижениях отдельных групп этого племени уже есть в литературе [8], однако они не дают ключа к решению вопроса о том, откуда взялось племя ата.

Кто же такие атинцы? Наша точка зрения на возникновение ата уже была высказана [9]. Мы считаем, что сама постановка вопроса должна быть иной — не в плане исследования этнических взаимодействий, а в плане изучения судеб ислама в туркменской среде. Племя ата было создано не этническими преобразованиями, а обособлением части туркменского населения в религиозную общину. Начало племени ата (как и некоторых других групп овлядов) надо искать в суфизме.

Статья содержит материал, в котором, как кажется, можно найти доводы в поддержку такой точки зрения. Это, во-первых, текст рукописных родословных атинцев и, во-вторых, этнографические сведения, собранные автором начиная с 1958 г. в разных районах Туркменской ССР и в 1970 г. в Чимкентской области Казахской ССР.

* * *

Устные предания туркмен-ата уже были записаны разными исследователями. Из европейских авторов первым пересказал легенду атинцев об их происхождении А. Борнс. Племя ата, писал он, «составляет, как говорят, сеидов и происходит от калифа Османа»[10] (сейидами у арабов и персов называются потомки пророка Мухаммеда). Затем сведения о родоначальнике атинцев приводит в своих работах Г. И. Карпов. В одной из них версия совсем иная: «Племя Ата считает своим родоначальником Али-Ишрана, одного из первых последователей Магомета» [11]. В другой публикации Г. И. Карпов близок к А. Борнсу: атинцы — это «группа, считающая себя потомками Магомета» [12].

В записях Г. П. Васильевой вновь появляется имя Османа: «По преданию... ата — потомки первого из четырех има-

мов Магомета — Османа»; родоначальником атинцев, «по одной версии... был Гозил-ата, по другой — Чиль-Мамед» [13]. В рассказах, которые слышал Г. Е. Марков, начало атинцев ведется от пророка Мухаммеда или «от арабов или турок». Согласно одной из таких легенд, пророк Иса заставил читать упавшую с неба книгу «благочестивого человека Хизрета Османа (его называют также Хесен-Ата). Пророку понравилось его чтение, он дал ему прозвище Гёзл-ата (Глазастый) и отдал ему в жены свою дочь. Их дети были предками атинцев» [14].

Приведенные сведения не дают ясного представления о родословной традиции атинцев. Взаимосвязь между фигурами Османа и Гозил (Гёзл)-ата непонятна. В одних случаях это герои независимых друг от друга вариантов преданий (Г. П. Васильева), в других — одно и то же лицо (Г. Е. Марков). Я. Р. Винников пересказывает легенды атинцев в самых общих словах: «Предания связывают происхождение туркмен-атинцев с именем Мухаммеда» [15].

Имя их родоначальника Гёзли-ата хорошо известно атинцам; это подтверждают материалы С. М. Демидова и С. П. Полякова [16], а также свидетельство выдающегося туркменского поэта Махтумкули, который, обращаясь к другому поэту, атинцу Дурдышахиру, говорил: «Если ты [потомок] Гёзли-ата, то мы [из] народ(а) геркезов» [17]. Тем не менее и другие версии формально имеют право на существование, ибо распространенный вариант легенды не всегда бывает самым древним и достоверным. А при наличии нескольких вариантов легенды на правильную интерпретацию можно рассчитывать только в том случае, если удастся установить, издавна ли предание существует в виде ряда самостоятельных (параллельных) версий или же расхождения появились в итоге искажения древней традиции. Помочь разобраться в этом может рукопись, излагающая родословную. Не следует думать, конечно, что записанная кем-то много лет назад легенда воспроизводит первоначальный вариант. Нет, даже сочинения Абу-л-гази, представляющие собой, по сути дела, пересказ народных легенд, показывают, что и древние записи преданий время от времени редактировались. Но рукописная родословная явно старше устных версий, записанных в наши годы, следовательно, факты, отраженные в преданиях, искажены в рукописи меньше.

Мне удалось увидеть два списка родословной племени ата. Оба документа написаны на бумажных свитках, которые хранятся свернутыми в трубочку, обвязанную сверху материей. Владелец первого — Яры Тувоков, родился в 1930 г., житель селения Тутлы Кизыл-Арватского района. Обладатель второго — Аман Эмиров, родился около 1900 г., житель поселка Ата Серахского района. Оба они принадлежат к атин-

скому «роду» мёмин. С любезного согласия владельцев я сфотографировал рукописи [18].

Ниже дается перевод. Цифры на полях соответствуют номерам строк оригинала. Вертикальный штрих отмечает начало каждой строки, два штриха — начало каждых пяти строк. В квадратных скобках — мои пояснения, в круглых скобках — слова, отсутствующие в тексте оригинала, дополненные мной. Язык рукописей — тюркский, близкий к так называемому чагатайскому, с вкраплением словосочетаний, строк и даже абзацев, написанных по-арабски (изредка — по-персидски). Курсивом выделен арабский текст оригинала. Пользуюсь случаем поблагодарить профессора Института восточных языков при МГУ П. И. Петрова за перевод арабского текста.

У первого свитка оторвано и утеряно начало, поэтому порядковое обозначение слов условное. Первая строка (из оставшихся) сохранилась не полностью, последние слова в ней — *«Аллах, милостивый, милосердный»*. Во второй строке нет конца, но восстановить его нетрудно, ибо вся строка воспроизводит изречение Корана: *«Поистине Аллах избрал Адама и Нуха и род Ибрахима и род 'Имрана пред мирами»* [19].

| *«Это — Наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа. Мы возвышаем степенями тех, кого* | *желаем. Поистине, Господь твой — мудрый, знающий! И даровали Мы ему Исхака и Йа'куба; всех Мы вели прямым путем;* || *и Нуха вели Мы раньше, а из его потомства — Да'уда, Сулаймана, и Аййуба, и Йусуфа,* | *и Мусу, и Харуна. Так воздаем мы делающим добро! И Закарию, и Йахйу, и 'Ису,* | *и Илйаса — они все из праведных. И Исма'ила, и ал-Йаса, и Йунуса, и Лута* | *— и всех Мы превознесли над мирами. И из отцов их, и потомков их, и братьев их.* | *Мы избрали их и вели их на прямой путь»* [20]. Далее следует бессмысленная фраза из четырех слов. Затем:

|| *«От его преподобия пророка Адама — (да будет на нем) благословение божье!* — от Адама и Хавы было | пятьсот душ детей, (которые рождались) двойнями: один ребенок мужского пола, другой — женского. | *Но* первым был Шиш — *мир ему!* Всевышний бог из рая послал ему | в жены гурию. Сын Адама — Шиш, его сын — Ануш, | его сын — Кания', его сын — Мала'ил, его сын — Ярда'ил, || его сын — Ухнух, его сын — Матушалех, его сын — Идрис | *пророк* — мир ему! Его сын — Малик, его сын — Анас, его сын — | Нух, *пророк*. У Нуха было четыре сына: Хам, Сам, | Яфес, Кан'ан [21]. Дети Хама попрали священное писание | и были неправедными, поэтому были рабами (других) потомков Адама. || Арабы и персы — потомки Сама. Сам | был проро-

ком, в его лице был явствен свет [религии, возрожденной впоследствии деятельностью] Мухаммеда. Сын Сама — | Хашим, его сын — Салих, его сын — 'Абуз, его (сын) — Балх, его сын — | Ашрух, его сын — Басур, его сын — Асур, его сын — Тарх | по прозвищу Азар, потому что (он) был везиром Нимруда. Его сын — Ибрахим, *друг божий.* || Всевышний 25 бог в священном писании (о нем) память (оставил): *„Так следуйте его вере!"* *„Религия Ибрахима ханифа"* | — так называли[22] его религиозное учение [тарикат]. Его сын — Исма'ил *предназначавшийся в жертву Богу*, его сын — | Лайан, его сын — Кайдар, его сын — Хамалмулюк, его | сын — Набатмулюк, его сын — Салармулюк, | его сын — Йемшехмулюк, его сын — Йейсихмулюк, его сын — Адармулюк, его сын — Мадад || мулюк, его сын — 'Аднанмулюк, его сын — 30 Ка'адмулюк, | его сын — Хазимамулюк, его сын — Кинанамулюк, его | сын — Насрмулюк; (племя) курейш — его потомки.

У Насрмулюка | было два сына. Один — Давмалик, другой — Альмалик. Сын Альмалика — | Фахар, его сын — Галиб, его сын — Лой, его сын — Ка'аб, его || сын — Мерт, его 35 сын — Килаб, его сын — Кусай, его сын | — 'Абд аль-Манаф. У 'Абд аль-Манафа было два сына: один — Хашим, другой — 'Абд аш-Шемс. | Сын Хашима — 'Абд аль-Мутталиб, его сын — 'Абдаллах, его сын — | *Мухаммед — мир ему!* Изложение о Лое. (Его) сын — Ка'аб, его сын — 'Омар, его сын — 'Амр, | его сын — 'Осман, его сын — Кухафа, его сын — Абу Бекр Сыддык [Правдивейший] — *да будет доволен им Аллах!* || 40 Изложение о Лое. Его сын — Ка'аб, его сын — 'Азиз, его сын — Руах, его | сын — 'Абд аль-'Азиз, его сын — Нуфл, его сын — Ибн Хаттаб, его | сын — 'Омар.

Изложение об 'Абд аш-Шемсе. Его сын — Омейя, его сын — Абу Л'ас. | Его сын — 'Аффан, его сын — хазрет [его преподобие] 'Осман Зиннурайн [обладающий двумя светочами[23]] — *да будет доволен* | *им Аллах!* Его сын — 'Абдаллах Акбар, его сын — Харун, его сын — || 'Абд аль-Джаббар, 45 его сын — 'Абд аль-Кахар, его сын — 'Абд аль-Карим, его сын — | Шахаб ад-дин, его сын — Наджм ад-Дин. У Наджм ад-Дина было два сына. | Имя одного — Са'д | по прозвищу Исмахмуд-ата, | имя другого — Ма'руф-ата, его [т. е. Ма'руф-ата] сын — Дауд, его сын — Хасан, его || сын — Хусейн, 50 его сын — Му'мин, его | сын — | Баязид, его сын — 'Иса, его сын — Ходжа, его сын — Бадр- | ходжа, его сын — Садрходжа, его сын — Искандер, его сын — | Яхйа, его сын — Кайсар, его сын — Мурад, его сын — Сулейман[24].

| У Сулеймана было два сына: имя одного — Суджуклук || -ата, имя другого — Махаб-ата — *да смилостивится* 55 *над ним (Аллах)!* Сын Суджуклук-ата — да смилостивится над ним Аллах! — | Султан, Полюс Полюсов[25] Хаким-ата

Сулейман — *(да будет) на нем милость (божья!).* | Говоря: *„Хаким"* [т. е. мудрый], (имели в виду, что он) в учении [тарикат] его преподобия Ходжа Ахмеда Ясави увидел мудрость. | Поэтому его и назвали Хаким-ата. У Хаким Сулеймана было четверо сыновей: | один — Асгар-ходжа, один — Коджкар-ходжа, один — Махмуд-ходжа, один — || Султан Хубби-ходжа — *да смилостивится над ним Аллах и да приветствует (его)!* — (который) благословенным образом скрылся [неизвестно куда при жизни — ғайиб бўлди]. | (Его) сын — шейх Са'д Нефес. Другом [иниси] султана Санджара Мази | был сын Абу Са'ида.

Изложение о Махаб-ата. (Его) сын — Хасан-ата. | Так как в области религиозного учения [тарикат] *затруднительные обстоятельства* были (а он увидел выход из них), поэтому его назвали Кюзлюк-ата. | От Полюса Полюсов, потомка семьи (пророка) — *да будет чист его прах! — мюршида, идущего || по пути познания непреложной истины, лучшего из друзей* (божьих)[26], его преподобия Ходжа Ахмеда Ясави | позволение (на это) было. У его преподобия Кюзлюк-ата было три сына. | Имя одного — Нур-ата, имя другого — 'Омар-ата, имя третьего — Ибрахим ата. | У 'Омар-ата было два сына: имя одного — Отады-ата, | имя другого — Одамыш-ата. У Отады ата было шесть сыновей: один — Чин || Мухаммед-ата, другой — Муса-ходжа-ата, третий — Ахмед ата, четвертый — Му'мин-ата, пятый — | Абдал-ата, шестой — Селим-ата.

Изложение о Му'мине. Сын Му'мина — Абдураззак, | его сын — Абдулкарим, его сын — Тангрыберды. У Тангрыберды | было два сына: один — Ярмезид, другой — Кулмезид. Сын Ярмезида — | Одамыш по прозвищу Оклы Токум[27]. У Оклы Токума было четыре сына: || один — Алифкара[28], другой — Коджкара, третий — Моллакара, четвертый — Кара-баба.

Сын Моллакара — | Моллакарры, его сын — Молла ферим, его сын — Караджа | Хафиз. У Караджа Хафиза было два сына: имя одного — Мухаммедъяр, имя другого — | Молла-ферим. Сын Мухаммедъяра — Нурали. У Нурали было два (сына): один — Ярвели, | другой — Мухаммедвели. У Ярвели было четыре сына: один — Мухаммедъяр, другой — || Сафаркылыдж, третий — Адынасахад, четвертый — Мухаммедберды. У Мухаммедвели было два сына: | один — Халым, другой — Бувдакызыл. Сын Бувдакызыла — Ораз. | У Ораза было три сына: один — Акмухаммед, другой — Аманмухаммед, | третий — Мухаммедэмин. Сын Аманмухаммеда — Ораз. У Мухаммедэмина было два сына: | один — Адынагафар, другой — Адынасатар. Сын Адынасахада — || Отуз. У Отуза было три сына: один — Мухамедъяр, другой...[29], | третий — Адынасахад.

Изложение о Кара-баба. Сын Кара-баба — Шейх-Бехлиль, |

его сын — Караярсейид. У Караярсейида было три сына: один — | Джансейид, другой — Нурсейид, третий — Бабыш[30]. У Джансейида было два сына: | один — Ярсейид, другой — Ярмухаммед. Сын Ярмухаммеда — Халлымухаммед || по прозвищу Халлы-Ковак. У Халлы-Ковака было пять (сыновей): один — Багмухаммед, другой — | Ярмухаммед по прозвищу Коджа [старик], третий — Джансейид, четвертый — Сахадмухаммед, пятый — Адынамухаммед | по прозвищу Карабай. У Багмухаммеда было два сына: один — Мухам, другой — Атанияз. | У Мухама было четверо сыновей: один — Джумабай, другой — Ишимбай, третий — Шихимбай, | четвертый — Адынабай. У Адынабая было два сына: один — Мухам, другой — Багмухаммед.

|| У Коджа было четверо сыновей: один — Халлымухаммед, другой — Карахан, третий — Нурмухаммед | по прозвищу Нури-Черре [пучеглазый], четвертый — Акмухаммед. У Халлымухаммеда было два сына: один — Оразмухаммед, другой — | Агамухаммед. У Оразмухаммеда было два сына: один — Халлы-Ковак, другой — Хасан по прозвищу Ахунд. | У Нури-Черре было три сына: один — Коджа, другой — Кельбай[31], третий — Бармухаммед[32] по прозвищу Бар-Черре. | У Кельбая было два сына: один — Таджмухаммед, другой — Велимухаммед. Сын Бари (sic!)-Черре — Нур-Черре.

|| Сын Джансейида — Текемухаммед. У Текемухаммеда было три сына: один — Мухаммедовез, другой — | Атамухаммед, третий — Мухаммедкурбан. Сын Атамухаммеда — Текемухаммед. | У Сахадмухаммеда было два сына: один — Халнефес, другой — Оразнефес. У Халнефеса | было два сына: один — Сахадмухаммед, другой — Назармухаммед.

У Карабая было пятеро сыновей: | один — Кутлымурад, другой — Султанмурад, третий — Адынамурад четвертый — Бердымурад, пятый — Мухаммедмурад. || Сын Кутлымурада — Яхшимухаммед по прозвищу Керман. Сын Кермана — Кутлымурад. У Султанмурада | было два сына: один — Адынамурад, другой — Карабай. Сын Бердымурада — 'Аширмухаммед. | У Мухаммедмурада было два сына: один — Бердымухаммед, другой — Мухаммедниязъ». Всего в первом списке 107 строк, если не считать утраченного начала.

Второй список сохранился целиком, но, к сожалению, фотоснимки оказались неудачными, а повторить их не удалось. Поэтому около двух десятков строк остались без перевода.

Списки не тождественны. Некоторые сведения одного документа отсутствуют в другом, а в одинаковых кусках текста имеются разночтения. Так, в первом списке названы Малик, сын Идриса (строка 16), и Асур, сын Басура (строка 23); во втором эти имена пропущены. Во втором списке (строки 63—64) сын Сулейман-ата назван более пространно:

Суджуклук-Ибрахим-ата; в первом (строки 54—55) он только Суджуклук-ата. Во втором списке (строки 73—74) названные сыновья Отады-ата перечислены в другой последовательности, чем в первом (строки 69—71). Во втором списке (строки 75—76) названы три сына Чинмухаммед-ата; в первом этих данных нет. Количество подобных примеров можно увеличить, однако и так видно, что разночтения несущественны и большей частью объясняются ошибками или пропусками при переписке. В связи с этим ниже дается перевод только тех строк второго списка, которых нет в первом.

Второй список начинается словами: «*Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!*» Следующие строки (с 1-й по начало 13-й), написанные по-арабски, не переведены; примерно с половины 13-й строки следует фраза: «... *Прибегаю к богу (за помощью) от шайтана, побиваемого камнями*». Далее по строку 27 включительно идет текст, соответствующий 2—27-й строкам первого списка (впрочем, имя сына Кайдара написано неразборчиво), затем (строка 28) имена даны в следующей последовательности: «Басих, его сын — Мадавмалик, его сын — 'Аднан». С конца 28-й строки по строку 33 включительно идет арабский текст, излагаются сведения о племени курейш: имя Курейша носит все потомство Насрмалика, сына Кинана, потомка Хашима; из этого племени вышли халифы Абу Бекр, Омар и Осман, как и сам посланник божий Мухаммед.

Строки 34 и 35: «Сын 'Абдаллаха. Изложение об Аднане. Его сын — Ка'аб, его сын — Баср, его сын — Наср, его сын — Ильяс, его | сын — Мадрак, его сын — Хазима, его сын — Кенана, его сын — Насрмалик, его потомки — (племя) курейш». Дальнейший текст по строку 39 включительно соответствует строкам 32—38 (со слов: «У Насрмулюка...» до слов: «...Мухаммед — *мир ему!*») первого списка.

Ниже, в пяти расположенных в ряд кружочках помещена генеалогия Мухаммеда и четырех «праведных» халифов. Затем вновь идет текст: строка 40 и часть 41-й: «*и лучшие из людей после нашего пророка — Абу Бекр ас-Сиддык, затем 'Омар аль-Фарук, затем 'Осман Зиннурайн, затем 'Али аль-Муртаза и их преемники; | по такому порядку также... от него самого*». С середины строки 41 почти до конца 42-й следует текст, повторяющий строки 42—44 первого свитка (от слов: «Изложение об 'Абд аш-Шемсе...» до слов: «...*да будет доволен им* Аллах!»).

Со строки 43 идет текст по-персидски[33], которого нет в первом документе: «...Во введении книги (?) сказано, что у его преподобия Османа — *да смилостивится над ним Аллах!* — от ее преподобия Рукайи было девять сыновей: | 'Абдаллах Акбар, 'Абдаллах Асгар, 'Омар, Абан, Халид,

'Амр, Сайид, Магбара и 'Абд аль-Малик, || а также шесть дочерей: Марьям, Субад, 'Айша, Умм 'Омар, Умм Абан и Умм аль-банин. Так же (написано) в книге „Аль-Макбара" и | похоже — в книге „Аль-Казбад": у его преподобия 'Османа было десять сыновей. Некоторые умерли раньше него. Самого лучшего сына назвали | 'Абдаллах Акбар — его матерью была Рукайя,— а следующего сына назвали 'Абдаллах Асгар. И шесть дочерей было (у Османа). А с этого времени [т. е. далее] (цитируется) „История" | Табари: *(тот), кто отрицает потомков 'Османа — и он проклят; и (тот), кто лжет(?) о потомках 'Османа — и он лицемер в душе своей. Фирузшахи* (пишет): | *Дети Кульсум и Зейнаб — нет у них звания сайида, потому что они родились до пророчества, а Фатима и Рукайя родились после пророчества...*»

Строки 50—53 написаны по-тюркски: « || Изложение о его преподобии 'Османе. У него было девять сыновей, но по другому преданию — одиннадцать: | 'Абдаллах Акбар, 'Абдаллах Асгар, 'Омар, Ходжа Абан, Халид, 'Амр, Сайид, | Магбара, 'Абд аль-Малик, Атаба и Анаба. Их родная мать — Умм Рукайя, а мачеха — Умм Кульсум. *Потомки Абу Бекра и 'Омара и 'Османа благородны, а что касается детей 'Али (они), кроме Хасана и Хусейна, не были (?) предпочтительными | в силу своего происхождения. Был такой порядок прекрасным; Аллах (делает) превосходными из || своих рабов, кого захочет. Жемчужины фетв: Сказал пророк — мир ему! — что... Аллах не принимает раскаяния, кроме... Сказал пророк — мир ему! — кто ненавидит 'Османа... посланник Аллаха».*

Дальнейший текст со строки 56 по начало 83-й соответствует строкам 44—80 первого списка (со слов: «Его сын — 'Абдаллах Акбар...» до слов: «...четвертый — Мухаммедберды»), если не считать того, что во втором списке (строки 75—76) перечислены сыновья Чинмухаммед-ата (Ходжа-'Осман-ата, Ибрахим-ата и 'Абысходжа-ата) и не назван (строка 82) второй сын — Нурали.

Текст, продолжающий 83-ю строку вплоть до середины 84-й строки, соответствует тексту первого списка на строках 86—88 (со слов: «Изложение о Кара-баба...» до: «...третий — Бабыш»). Дальше и до самого конца (т. е. строки 84—99) идет текст, отсутствующий в первом свитке:

«У Бабыша[34] было четыре || (сына): один — Ораз, другой — Назар, третий — Хейранкара, четвертый — Сахад. У Сахада было пять сыновей: | один — Назар, другой — Бабыш[35], третий — Яхши, четвертый — Мухаммедкули, пятый — Айид-ата. У Бабыш-ата было три сына: | один — Пиркули, другой — Динмухаммед, третий — Мухаммедадына. Изложение о Яхши-ата. (Его) сын — Киджкелди. Изложение об

Айид-ата. (У него) было пять | сыновей: один — Сахад, другой — Овезмухаммед, третий — Аманмухаммед, четвертый — Акмухаммед, пятый — Атамухаммед.

Изложение о Кара-баба [втором]. | (Его) сын — | Карахейран. Изложение о Карахейране. У него было три сына. Один — Адынадовлет, другой — Дурды ших[36], — | третий — Вели-ата. Изложение об Адынадовлете. У Адынадовлета было два сына: один — Кара-баба [четвертый], другой — Кылыджших. Изложение о Кара баба [четвертом]. У Кара баба было три сына: один — Довлет ших, другой — Бахбуд-ата, третий — | Ораз-ата. У Довлет-шиха был один сын по имени Мухаммедбакы. Бго сын — Мухаммедсафа(р).

Изложение о Бахбуд-ата. | У Бахбуд-ата было пять сыновей: один — Амансахад, другой — Великули, третий — Курбансахад, четвертый — Кара баба [пятый] | , пятый — Мухаммедбазар. У Ораз-ата было два сына: один — Пехлеваннияз, другой — Хасан ата. Изложение об Амансахаде. || У Амансахада было два сына: один — Моллакаров, другой — Атамурад. У Великули было два сына: один | — Бахбудших, другой — Иламан. У Курбансахада был один сын по имени Ниязмурад. У Кара-баба [пятого] было три | сына: один — Карлы, другой — Курбанкылыдж-молла, третий — Реджеб. У Мухаммедбазара (был) один сын по имени Аманнияз.

| Изложение о Моллакарове. У Моллакарова было четыре сына: один — Эмирсахад, другой — Велисахад, третий — Нурсахад, | четвертый — Овезсахад». На этом второй список кончается.

Русское написание имен воспроизводит оригинал, но немного расходится с современным произношением: так, вместо Киджкелди туркмены говорят Гичгельды вместо Мухаммедадына — Мяммеданна, вместо Бахбуд-ата — Бяпид-ата и, конечно, вместо Кюзлюк ата — Гёзли ата.

* * *

Чем интересен публикуемый текст?

Прежде всего, он дает представление о документах, которыми овляды подтверждали свою «святость», и о любопытном жанре туркменских родословных легенд вообще.

Родословные легенды — разновидность исторических преданий. Интерес к своей истории у туркмен и огузов, к которым восходит генеалогическая традиция туркмен, не принял форму летописания (видимо, летописание возникает лишь при развитой государственной власти). Память о прошлом хранили предания, повествующие о происхождении племен, их переселениях и войнах. Трудно сказать, когда туркменские исторические предания стали впервые записываться. До нас

дошло несколько записей сказаний огузов и туркмен, сделанных средневековыми историками. Наиболее известны сочинения хивинского хана Абу-л-гази (XVII в.) «Родословная туркмен» и «Родословное древо тюрков»[37]. Но списки исторических легенд (в форме родословных) были распространены и среди народа.

К сожалению, таких родословных, составленных неизвестно когда и кем, в руки исследователей попало немного. Пока можно указать лишь на три документа: 1) родословная туркмен-ёмудов, в вольном пересказе Н. Н. Иомудского[38], имеющая мало общего с компилятивной версией Абу-л-гази; 2) родословная туркмен-махтумов, переведенная Г. И. Карповым (перевод явно неполный, недословный, с ошибками и без четкого разграничения текста оригинала и авторских пояснений)[39]; 3) исторические предания, приписанные к книге Абу-л-гази и продолжающие текст хивинского историка; этот документ, недавно приобретенный туркменскими этнографами, еще не опубликован и не переведен на русский язык[40]. Родословная *(седжре)* атинцев — один из первых документов, знакомящих нас с тем своеобразным историческим источником, который представляет собой когда-то широко известные в народе записи родословных легенд.

Знакомство с двумя неодинаковыми списками родословной туркмен-ата показывает, в частности, что переписчики подобных документов не считали нужным в точности копировать оригинал. Так, составитель первой рукописи выбросил при переписке целые абзацы, написанные по-арабски и по-персидски (видимо, непонятные ему); составитель второй скопировал их с оригинала, но не стал переносить в свой экземпляр сведения о другой родственной ветви. Вообще переписчиков и владельцев подобных документов интересовала прежде всего своя собственная ветвь (поэтому можно даже проследить, в чьи руки из перечисленных в списке людей попадал фамильный свиток). Такое отношение к седжре проявил и Чары Нарчиев, житель г. Серахса (родился в 1913 г.). Несколько лет назад он переписал, вернее, законспектировал для себя в тетрадке родословную, взяв за основу первую половину второго списка и вторую половину первого, причем выбрал из последней части только сведения, касающиеся его собственных предков. Эту легкость, с которой изменялся текст рукописных родословных, необходимо иметь в виду исследователям, использующим народные седжре как исторический источник.

Далее, мы видим, что письменным родословным известен Гёзли-ата, потомок халифа Османа. Значит, именно эту версию следует принимать во внимание при попытках подвергнуть анализу генеалогические предания атинцев. Рукописные седжре позволяют считать мнимым родство Гёзли-ата с хали-

фом. Во второй рукописи составитель подробно рассказывает, откуда он заимствовал данные об Османе и его сыновьях, т. е. подтверждает ссылками на источники приведенные им сведения, видимо не рассчитывая, что образованные современники поверят ему на слово. Таким образом, к доводу, на котором основано отрицание арабского происхождения атинцев (отсутствие в традиционной культуре каких-либо черт, сближающих ата с арабами), можно прибавить еще один: все сведения об Османе, по свидетельству самого составителя, взяты из литературы спустя несколько веков после смерти Османа.

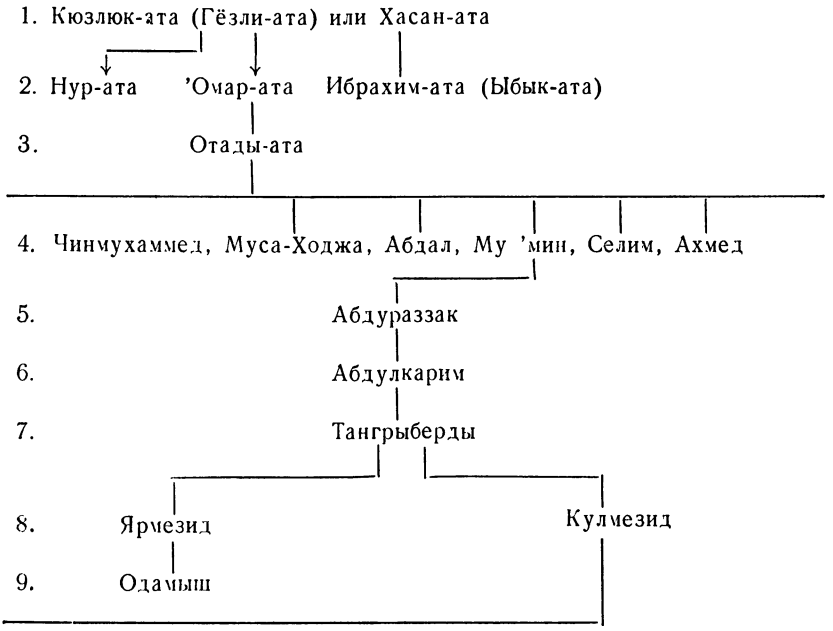
Вместе с Османом должна быть исключена из исследования и легенда о Мерване. Некоторая часть текинцев и салыров, отрицающая «святость» атинцев, называет их пренебрежительно «мерван-ата». Такое отношение объясняется легендами о Мерване, будто бы предке атинцев, который нанес вред пророку Мухаммеду (будучи писарем пророка, вписал в Коран, что все должны Мервану подчиняться; подделал документ, по которому казнили невинного человека; способствовал гибели Хасана и Хусейна и т. п.). Эти легенды являются слабым отзвуком сообщений мусульманских историков о правлении халифа Османа, при котором большим влиянием пользовался Мерван, сын дяди халифа. Группа арабов, недовольная политикой Османа, потребовала у халифа, в частности, удалить из свиты Мервана. Халиф обещал это, бунтовщики отступили, но перехватили гонца с приказом халифа наместнику переловить участников мятежа и отрубить всем руки и ноги. Возмущенные мятежники вернулись назад. Им объяснили, что Осман ничего не знал об этой записке; ее составил без его ведома Мерван, приложивший печать халифа. Такое разъяснение не утихомирило противников халифа, и в конце концов Осман был убит [41]. Таким образом, скептическое отношение к «святости» атинцев связано с событиями, некогда взволновавшими «мусульманский мир». Атинцы стали жертвой своей родословной. Видимо, охотнее всего слухи о «враге пророка» Мерване распространяли представители других групп овлядов [42].

Составление родословного документа, надо думать, прежде всего было вызвано потребностью атинцев «подтвердить» благородство своего происхождения, а не сохранить в памяти потомков имена предков. Такая потребность сильнее всего бывает тогда, когда генеалогическая традиция только еще начинает устанавливаться. Наверное, ко времени составления самого раннего варианта рукописи родство с Османом еще требовало доказательств. Отсюда наш интерес к вопросу: когда же были составлены рукописные седжре?

По сведениям владельцев, оба документа написаны в конце прошлого века, но неизвестно, скопированы ли они с древ-

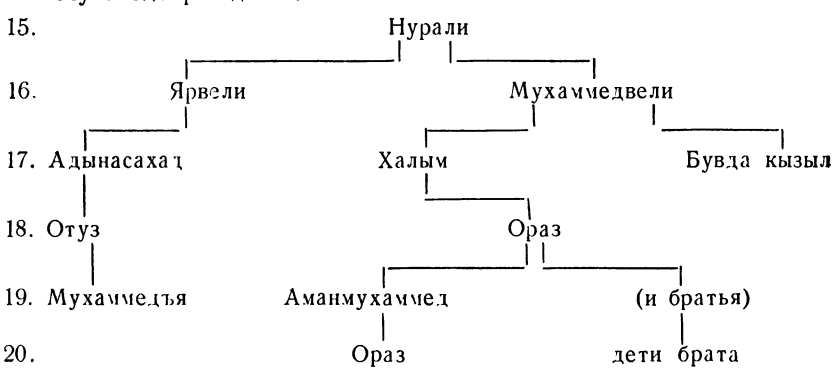
них рукописей или нет. Датировать документы поможет внутренний анализ текста. Рассмотрим порядок перечисления поколений. Счет поколений лучше начинать с Гёзли-ата: хотя родословная и возводится к Осману, начало «племени» атинцев положил Гёзли-ата.

Вот общая схема:



В обоих списках дается перечень потомков Моллакара (в первом — полнее). Воспроизведем общую схему одной ветви, не вдаваясь в детали.

10. Моллакара, 11. Моллакарры, 12. Моллаферим, 13. Караджа Хафиз 14. Мухамедъяр и далее:



Сюда же можно добавить и 21-е поколение: сын Ораза, Чары по прозвищу Нарчи, родился в 1913 г.

Но большее внимание в родословных уделено потомкам Кара-баба. Вот одна из ветвей (по первому списку): 10. Кара-баба, 11. Шейх-Бехлиль, 12. Караярсейид, 13. Джансейид, 14. Ярмухаммед, 15. Халлымухаммед, 16. Ярмухаммед, 17. Нурмухаммед, 18. Кельбай, 19. Таджмухаммед.

В родословной подробно указаны и потомки других сыновей Халлымухаммеда, но дальше 19-го поколения от Гёзлиата список не идет. Продолжим его сами: 20, Тувак, сын Таджмухаммеда (Тачмяммеда, родился около 1900 г.), 21. Яры, сын Тувака (родился в 1930 г.), обладатель списка.

Во втором списке детально представлена линия потомков другого сына Караярсейида. Вот одна из ветвей: 12. Караярсейид, 13. Бабыш (Кара-баба второй), 14. Карахейран, 15. Адынадовлет, 16. Кара-баба (четвертый), 17. Бахбуд-ата; 18. Амансахад, 19. Моллакаров, 20. Эмирсахад. Добавим 21-е поколение: сын Эмирсахада, Аман (родился около 1900 г.), владелец списка.

Первый список сначала дает перечисление потомков Моллакара до 20-го поколения (т. е. до конца прошлого века), затем переходит к потомкам правнука Кара-баба, Джансейида (13-е поколение). Здесь интересны сведения о сыновьях Халлымухаммеда (16-е поколение). Сначала перечисляются потомки первого сына, вплоть до его внуков и правнуков, затем воспроизводится линия потомков второго сына и т. д. Иначе говоря, перечисление поколений идет следующим образом: 16, 17, 18, 19; 16, 17, 18, 19; 16, 17, 18, 19; 16, 17, 18; 16, 17, 18, 19. Изложить сведения в таком порядке можно было только при жизни 19-го поколения, т. е. не раньше чем в последние десятилетия XIX в.

Во втором списке потомство Моллакара доведено до 17-го поколения. Затем следует ветвь, образованная потомками Кара-баба. Перечисляются сыновья Бабыша (13-е поколение), внуки от одного из них и правнуки; счет доведен до 16-го колена. Далее запечатлено потомство другого внука Бабыша. Названы его сыновья, внуки от старшего сына и правнуки от старшего внука (Довлетших, Бахбуд, Ораз), потом сын и внук Довлетшиха (18-е и 19-е поколения), сыновья Бахбуда и Ораза (18-е поколение) и внуки Бахбуда — сначала дети старшего сына, потом второго и т. д. Заканчивается список 20-м поколением — детьми внука Бахбуда от старшего сына.

Создается впечатление, что здесь, начиная с 16—17-го поколений, имена названы в таком порядке, в каком должны были бы приписываться к родословной с течением времени. Может быть, в основе второго документа лежит рукопись, составленная при жизни 16—17-го поколений, т. е. в конце

XVIII — начале XIX в. Но не исключено, что основной текст второго списка сложился позже. Так, во второй рукописи названы четыре сына Ярвели, но нет его младшего брата, Мухаммедвели (известного по первому списку). Значит ли это, что Мухаммедвели (16-е поколение) родился позже детей своего брата, а список был составлен до его появления на свет? Вряд ли. Скорее всего, переписчик, которого не интересовала ветвь, образованная потомками Моллакара, решил не воспроизводить ее во всех подробностях. Пресечение линии потомства Моллакара на 17-м поколении и потомков одного из внуков Бабыша на 16-м поколении не может служить достаточно убедительным признаком для датировки документа, бывшего оригиналом для второго списка.

Таким образом, обе родословные не только написаны, но и составлены недавно (первый список — в последние десятилетия прошлого века, второй, очевидно, немного раньше). Но составлены они были на основе каких-то старых рукописей. Ни один из двух списков не служит оригиналом для другого (об этом говорит характер расхождений), видимо, оба документа переписаны и с разных экземпляров родословной.

Два неодинаковых списка позволяют в какой-то степени восполнить отсутствие старых записей («подлинников») родословной. Сопоставляя реестр поколений, можно выяснить, какие сведения атинского седжре можно считать достоверными. Первый свиток насчитывает двадцать поколений по линии потомков Моллакара и девятнадцать поколений по линии потомков Кара-баба. Второй список перечисляет двадцать поколений по линии потомков Кара-баба, но иной ветви, чем в первом списке. Совпадение количества поколений разных генеалогических ветвей (разница в 1—2 поколения допустима) дает основание думать, что в рукописях названы реальные лица и в правильном порядке — начиная с того этапа, когда единый ствол родословной расчленяется на разные ветви. Этот этап приходится на 9—10-е поколения — Отлы Токум и его сыновья. Видимо, с этого времени владельцы седжре приписывали к родословной сведения о новых поколениях. Значит, при жизни 9—10-го поколений начальный вариант рукописной генеалогической легенды атинцев уже существовал. Как давно это было? «Шестнадцать поколений проходят за четыреста, самое большее, за четыреста пятьдесят лет» [43], — пишет Абу-л-гази, исходя из расчета, что новые поколения появляются в среднем через 25 лет. Двадцатое поколение от Гёзли-ата родилось в 1890—1900 гг., следовательно, 9—10-е поколения жили около 250 лет назад, и рукописное седжре атинцев уже ходило по рукам к середине, а может быть, к началу XVII в.

Что касается первых восьми поколений, то достоверность их сомнительна. Гёзли-ата назван в документе современником

знаменитого суфия Ходжи Ахмеда Ясави, умершего в 1166—1167 гг.[44]. Устные легенды добавляют, что Гёзли-ата был убит калмыками (монголами)[45]. Если же сосчитать, за сколько столетий должны были смениться 20 поколений, то жизнь Гёзли-ата приходится на конец, самое раннее — на начало XIV в.[46]. Разница слишком велика. Абу-л-гази это не удивило бы: «в запись вносили (только) того человека, который в иле приобретал известность, неизвестных людей не записывали»[47]. Но на примере 10 последних поколений родословной атинцев мы могли убедиться в обратном. Явная неувязка внутренней хронологии родословной с исторической датой говорит о том, что записано седжре было, конечно, не при жизни Гёзли-ата (если верить, что это реальное лицо) и не сразу после его смерти. Скорее всего, рукопись была впервые составлена в то время, с которого начинаются достоверные сведения (первая половина XVII в.). Перечень первых 8—9 поколений после Гёзли-ата был воспроизведен по устным преданиям, а период от Адама до Гёзли-ата — по литературным источникам. Видимо, сама родословная традиция атинцев оформилась близко ко времени составления первого варианта седжре, который и подкрепил нуждающуюся в обосновании генеалогическую схему «документом».

Наконец, рукописные родословные указывают на связь атинцев с суфийским орденом Ясавия. В тексте, в отличие от устных легенд, прямо не говорится, что Гёзли-ата был мюридом шейха Ходжи Ахмеда Ясави, однако сомневаться в этом не приходится: свое прозвище Гёзли-ата получил после разрешения каких-то затруднений в области «тариката» (араб. путь — суфийский термин, обозначающий учение того или иного шейха), причем с разрешения самого *пира* Хаджи Ахмеда Ясави. Только для того чтобы подчеркнуть связь с орденом Ясавия, упоминается в родословной и мнимый родственник Гёзли-ата — святой Хаким-ата, который именно в «тарикате» Ходжи Ахмеда Ясави «увидел мудрость». Родословная предельно лаконична, большая часть ее — лишь сухое перечисление имен, и введенные в текст фразы о близости двух лиц к шейху Ходже Ахмеду Ясави говорят о том значении, которое этой близости придавалось.

Изложенный ниже этнографический материал дает новые свидетельства связи туркмен-атинцев с орденом Ясавия.

* * *

Из рукописей родословной остается неясным, за что святой получил свое прозвище Гёзли (зд. Всевидящий). Устные легенды объясняют это. Один человек будто бы спросил: «Хасан, почему тебя зовут Гёзли?» — «Все лицо этого мира вижу, посмотрев на свой ноготь», — ответил святой. Легенды

рассказывают и о случае, когда будто бы проявились его чудесные способности. Среди атинцев распространен рассказ о состязании Ходжи Ахмеда Ясави с другим пиром (некоторые рассказчики называют имя: Ших-Шехер-Гянджи или Шихи-Гянджи). Оба пира не были в дружбе. Шихи-Гянджи подозревал Ясави в колдовстве. Чтобы утвердиться в своих догадках, он послал своего послушника *(сопы)* с какой-то вещью; Ясави должен был узнать, что принес гонец. По одному из вариантов, это была змея, спрятанная в ящике. Ясави поручил мюриду Гёзли-ата разгадать секрет. Гёзли-ата вышел из дома, огляделся и сказал: «Все в мире на своем месте, только у одной змеи нет пары». Затем уже Ясави отправил враждебному пиру сосуд, в котором находились вместе вода, горящий уголь и кусок хлопка. Хлопок не воспламенился от огня, а огонь не погас от воды. Это окончательно убедило Шихи-Гянджи в том, что он имеет дело с колдуном. Он приказал своим мюридам пустить в Ходжу Ахмеда Ясави невидимую стрелу *(батыл ок)*. Ясави, конечно узнав об этом, обратился к Гёзли-ата: «Мой всевидящий, посмотри (гезлим, гёр)». Гёзли-ата доложил о приближающейся стреле. Тогда Ясави сказал другому мюриду по имени Сюзюк (от слова *сузмек* — процеживать): «Мой Сюзюк, процеди». И Сюзюк передвинул пира, сидящего на молитвенном коврике, в другое место. Туда, где только что сидел Ясави, вонзилась стрела. Пир сказал: «Если это стрела дружбы, с нее будет капать мед, если стрела вражды — кровь». Послушники увидели на стреле кровь, и Ясави повелел им отправить стрелу обратно. Ших-Шехер-Гянджи, понявший, что стрела возвращается к нему, приказал мюридам выйти на улицу, посмотреть, далеко ли она. Но его сопы ничего не увидели. Между тем стрела приближалась с ужасным шумом. «Мне нужен мой Гёзли, чтобы увидеть, и мой Сюзюк, чтобы отодвинуть», — сказал пир. Это были последние слова: стрела пробила его грудь. В одном из рассказов стрела выбила враждебному пиру глаз, но не поразила насмерть.

Эта необычная легенда сохранила еще одно свидетельство того, что атинцы причастны к миру легенд и персонажей, связанных с фигурой Ходжи Ахмеда Ясави. Святой Сюзюк-ата туркменским верованиям неизвестен, но его почитаемая могила (Сузук-ата) находится в окрестностях селения Сайрам (под Чимкентом), которое считается здесь родиной Ясави; среди сайрамских святынь выделяются могилы отца (Ибрайим-ата) и матери (Карасач-ана) знаменитого мистика. В рукописном рисаля о Сайраме [48] Сузук-ата назван любимым внуком Ходжи Ахмеда Ясави.

Легенда о состязании пиров интересна и своими древними немусульманскими чертами. Почему ни тот, ни другой святой, зная об опасности, не могли сами сдвинуться с места?

«Этим была бы нарушена воля бога»; «Пиру нельзя бежать от стрелы»; «Пир не должен покидать то место, где читает молитвы», — разъясняют старики атинцы.

Но такое объяснение странной неподвижности обоих суфиев не может нас удовлетворить. По верованиям мусульман, суфийскому святому совсем не надо вставать с места, чтобы остановить стрелу, ему достаточно прочесть молитву (заклинание). Тем не менее в атинской легенде пир, по сути дела, беззащитен перед стрелой, и спасти его могут лишь усилия посторонних. Видимо, эта черта пира древнее суфизма. Мы уже могли убедиться в том, что некоторые среднеазиатские легенды о суфийских святых восходят к мифам о божествах, воплощавшихся в живых людей (царей) [49]. Похоже, что и в изложенной легенде запрет двигаться может быть объяснен из воззрений, строго регламентировавших все поступки царей-жрецов или царей-богов. «Малейший жест царя считается способным непосредственно влиять на ту или иную стихию и серьезно возмущать ее... Малейшее нарушение с его стороны может нарушить все равновесие мира...» [50].

Когда-то японский микадо вынужден был сидеть часами на троне, застывший, подобно статуе: этим самым он сохранял мир и спокойствие в своей империи. Гвинейский царь-жрец не мог даже «покинуть свое сиденье, на котором он должен спать сидя: если бы он растянулся, то не было бы ветра и плавание по морю остановилось бы» [51]. В преданиях о Ходже Ахмеде Ясави есть еще одна деталь, которую можно сопоставить с табу, ограничивавшими свободу обожествленных царей. Вторую половину своей жизни Ясави будто бы провел в подземной келье [52]. Некоторые народы не позволяли покидать жилище своим царям-жрецам, ибо видели в них богов, которых «земля недостойна носить, а солнце недостойно освещать» [53]. Кое-где в Африке царю разрешалось выходить из дома лишь ночью [54].

Добровольное пребывание Ясави и некоторых его последователей (например, ишана-таджика в селении Урангай Туркестанского р-на) в подземелье объяснялось подражанием Мухаммеду: пророк в 63 года умер, следовательно, прекратил жизнь на поверхности земли. Однако это мусульманское толкование не объясняет, почему в узбекских селениях, в частности и в Чимкентской области, устраивались подземные помещения *чилла-хана* для молений в течение 40 суток *(чилла ўтириш)*. Так, подземные чилла-хана были при мечети Хызра и при могиле Сузук-ата в Сайраме. А один сайрамский *ахун* 40 суток провел в молитвах в мавзолее святого Белагардан-ата. Моленья, во время которых не полагалось общаться с людьми и без крайней нужды выходить из помещения, совершались как ради спасения души, так и ради общества (например, с целью вызвать дождь). Этот обычай

порожден верой в ритуальную пользу уединенного затворничества в подземных кельях. О древних табу заставляют вспомнить и некоторые другие поверья узбеков Чимкентской области: так, мулла, отчитывавший сумасшедшего в течение нескольких суток, должен был спать не более 2—3 часов, причем сидя (записано в селении Урангай).

Вернемся к атинской легенде. Шейх Ганджи не без основания подозревает Ясави в колдовстве, но сам не лучше соперника — он первый посылает гибельную заколдованную стрелу. Каким бы ни было происхождение сюжета легенды, оба святых пира выступают в ней в роли соперничающих колдунов. Рассказ о своеобразной дуэли знаменитых суфиев весьма далек от идеологии суфизма.

О крайнем вырождении суфизма говорит судьба дервишского радения *(зикр)* в среде туркмен-ата. У атинцев *зякыр* (*зыкыр, зикир* или *джахер*) [55] сохранялся как народный обычай, связь которого с суфизмом в сознании самих атинцев практически утрачена. Вот как объясняет, что такое зякир, лингвист С. Аразкулиев, исходивший в своем определении из показаний информаторов: «Джахер — (это обряд, который) совершается при участии нескольких людей. На джахер приводят больных, припадочных и т. п. (В качестве зрителей) присутствуют женщины и дети. 8—10 человек становятся кольцом, крепко держа друг друга под руки, вокруг сидящего шиха и, чтобы возбудить его, в один голос протяжно выкрикивают: Ӧ: - ӧӧ - ӧ: ӧ:...» [56]. Это определение нельзя признать исчерпывающим и достаточно ясным, однако оно показательно тем, что здесь нет ни слова о суфизме.

Рассказы моих информаторов описывают зякир следующим образом. Это — обряд, совершавшийся преимущественно для исцеления людей, которым навредили *джинны* (сумасшедших и т. п.), в случаях, когда молитвы мулл оказывались тщетными. Как массовое явление зякир исчез в 20—30-х годах XX в. На время обряда с юрты снимали кошмы, чтобы толпа любопытных могла видеть, что происходит внутри. Иногда как будто сцепляли решетками две юрты, лишенные дверей. Действо могло начаться и утром и вечером. Бывали случаи, когда зякир длился несколько суток, а в селении Тутлы я слышал о зякире, продолжавшемся с перерывами около месяца. Необходимые участники ритуала: впадающий в транс *ших*; чтец духовных стихов *(газалчы, газал айдйән* или *хапыз)* и люди, проводящие зякир *(зәкир чекйән)*. Некоторые информаторы говорят, что у зякира должен быть начальник *(зәкириң башы)* — представитель высшего духовенства, ахун или ишан. Он напоминает о целях обряда, благословляет главного исполнителя ритуала — шиха («Пусть тебе помогут Аллах, пророки, святые») и предлагает поднять руки для молитвенного движения: «Благословение дам *(Пата бе-*

рейин)». Начинается зякир. Чтец нараспев громко читает по памяти стихи суфийских поэтов Дивана-и Машраба (Мешреб-дивана), Хаким-ата, Дурды-шиха [57]; кое-кто из стариков называет и Навои. Видное место занимают и стихи Ходжи Ахмеда Ясави [58]. В обряде музыкального сопровождения нет. Чтецов, участвовавших в действе, могло быть несколько, но читал только один; когда он уставал, его сменял другой. От чтения религиозных стихов приходит в возбужденное состояние ших — центральная фигура обряда. Этому способствуют и выкрики людей, проводящих зякир. В нужных местах в перерывах между куплетами они хриплыми голосами ритмично выкрикивают «Ӧ - Ӧ!» и раскачиваются. Их голоса то усиливаются, то стихают; ими руководит хапыз.

Ших выходит из себя *(өзуни йитирйэр)*. Он совершает телодвижения, которые по-туркменски передаются словом падать *(йыкылмак)*. Видимо, он постоянно падает и встает [59]. В своей странной пляске ших бьется головой о решетки юрты.

Один из моих информаторов видел сам, как тучный ших ловко выбирался по шесту купола через дымоход на верх кибитки, причем шест даже не прогибался. Другой старик в 1920 г. видел в Теджене во время зякира знаменитого шиха из Кизыл-Арвата по прозвищу Кебелек (Бабочка). Вскоре после того, как хапыз запел стихи Дивана-и Машраба, ших упал без сознания. Затем под пение стихов и утробные выкрики участников зякира он вскочил и стал внутри кибитки бегать, «как муха», по решеткам. Халат его развевался, и движение воздуха чувствовали даже те, кто стоял вне юрты. Люди говорили: если ших, упав без сознания, не поднимется под пение религиозных стихов, муллы должны читать над ним суру Корана «Ясин».

Во время зякира ших не оставлял без внимания и больного. Ших бил пациента по лицу, по спине, швырял его на решетки юрты. Этим он, по мнению одних стариков, пугал больного, а по мнению других — прогонял духов, наславших болезнь. Впрочем, в некоторых рассказах ших даже не прикасался к больному. Так, у могилы Гёзли-ата, куда несколько стариков из аула Ата Серахского района однажды поехали на поклонение, паломники-ёмуды будто бы попросили атинцев излечить бесноватую, лежавшую тут же, связанную по рукам и ногам. Среди атинцев были и ших, и хапыз. Хапыз начал петь, и ших скоро стал в исступлении хватать руками горящие угли. Над девушкой кружили три бабочки. Ших растер ладонями горящие угли, и одна бабочка упала мертвой. Ших растер угли еще раз — и на землю упала вторая бабочка. Ших снова сдавил угли ладонями — и третья бабочка неподвижно легла у его ног. Девушка сразу выздоровела (записано в Тедженском р-не). Считается, что ших видел джиннов

больного, боролся с ними, призывая на помощь святых, наконец, побеждал и прогонял их навсегда.

По рассказам, впавший в экстаз ших терял чувствительность. Он мог упасть с купола кибитки на землю, броситься в огонь, разведенный на улице для приготовления пищи, облить себя кипятком из самовара, но оставался невредимым. Вообще он уже не был обычным человеком. Отмеченный в родословной Одамыш приобрел свое прозвище Отлы Токум (Огненное зерно) тем, что изо рта его при зякире сыпались искры, опаляющие волосы участникам обряда (рассказ владельца первого списка). Во время зякира ших будто бы мог предсказывать будущее. Если кто-то спрашивал, например, будут ли у него дети, ших якобы давал правильный ответ. Он узнавал, какие подарки ему принесли. Так, один туркмен из Мары был в гостях у тедженского атинца. В это время проводился зякир с участием Баллы-Молла-шиха. Гость сказал: «Я не верю в силу шиха, хочу его испытать. Обещаю отдать ему такое-то количество чая. Узна́ет ли?» Баллы-Молла, увидев туркмена, сказал ему: «Скорее принеси обещанный чай!» Как участники зякира, так и зрители должны быть чистыми — совершить ритуальное омовение. Если кто-то не выполнял этого условия, ших будто бы узнавал и прогонял. «Неужели у тебя не найдется одного кувшина воды?» — укорял ших однажды кого-то из зрителей.

Если чтецом может быть каждый грамотный человек, то шиху его необычные свойства даются свыше. Эти свойства обозначаются обычно тем же словом, что и «сила» святого, — *керамат*. Однако большинство верующих, признавая, что среди шихов в старину были святые, не ставит шиха на уровень со святым. Можно услышать рассуждения, что шиху его способности дает Аллах, что ших должен «вручить руку пиру», быть «чистым» в религиозном отношении и крепко придерживаться старых традиций, обобщенно называемых *туркменчилик*. Но самое распространенное объяснение наделяет шиха духами-помощниками, «товарищами» *(ёлдаш)*. Некоторые верующие не считают себя вправе определить, что за дух помогает шиху: «Кто может знать, это пери, дэв или (покойный) святой?». Ших сам не рассказывает о своих «товарищах», иначе, по поверью, он потеряет силу или они убьют его. Ших даже не говорит: «У меня есть товарищи». Тем не менее обычно духов — помощников шиха называют «джинн», «арвах» (это одно и то же) или «ал» (последнее отразилось в словосочетании *ал-ёлдаш)*. Некоторые атинцы думают, что у шиха только один джинн или ал (четкого различия между этими духами не проводится) в виде верблюда, быка, тигра, змеи, собаки и т. п. Но это не общее убеждение: один из информаторов, например, представлял себе духа девушкой, которую будущий ших встречал где-нибудь в степи; ших должен вы-

рвать у нее волос, положить в хлеб и всегда носить с собой [60].

Духи (или дух) шиха сообщают ему о будущем, они же помогают ему прогнать джиннов больного, вступая с ними в борьбу. Духи, причиняющие болезни, вредящие людям, — «неверные» *(капыр)* джинны. Джинны шиха — мусульмане. Исцеление пациента возможно лишь в том случае, если «товарищи» шиха окажутся более могущественными, чем джинны, причинившие болезнь. Если ших решится на единоборство с духами, превосходящими силой его помощников, то ему может быть причинен вред, он станет сумасшедшим или умрет (впрочем, никто из моих информаторов не слышал, чтобы ших умер или потерял силу после зякира). Если предполагается, что джинны больного сильнее, в зякире могут участвовать несколько шихов — один сменяет другого.

Таким образом, ших имеет много общего с шаманом. Он впадает в экстаз, ему помогают духи, представляющиеся в животном облике, да и ритуальная практика его, как уже заметил С. М. Демидов [61], повторяет действия шамана во время камлания. Туркменские шаманы также прогоняли зрителей, не совершивших омовения, выступали как прорицатели и якобы угадывали, что́ им принес в подарок тот или иной человек. Такое сходство не могло не отразиться на народных воззрениях. Хотя среди атинцев шаманов нет, туркмены — текинцы, ёмуды и салыры, как правило, считают, что шаманы выходят в основном из племени ата.

С шаманом шиха сближает и психическое заболевание (или сумасшествие), будто бы появлявшееся тогда, когда к нему «присоединились» *(ёлукды)* джинны. Приступы психического расстройства продолжались и тогда, когда связь с духами была уже прочно установлена. Время от времени ших ощущал упадок сил. Он лежал дома, зябко кутался в одеяла и не желал ни есть, ни пить. Такое недомогание атинцы называли *пайыз-кесел (пайыз* минута, момент; *кесел* болезнь) или *шых-кесел*. Чтобы вылечить шиха, надо устроить зякир. Под пение духовных стихов и утробные звуки исполнителей зякира ших оживлялся, вскоре впадал в экстаз, брал в руки или в рот раскаленные угли, ходил по углям босыми ногами — короче, проделывал все то, что обычно исполнял в обряде. После зякира ших чувствовал себя здоровым.

Таким образом, для шиха было потребностью время от времени участвовать в зякире, и иногда обряд совершали только для того, чтобы ших отвел душу. Один текинец из Тедженского района рассказывал мне, что он работал вместе с атинцем. Иногда даже во время полевых работ этот атинец впадал в транс и начинал раскачиваться, издавая хриплые звуки. Особую возбудимость шихов отмечают даже старики, не разделяющие веру в духов-«товарищей». Человек, который мог стать шихом, обнаруживался на празднествах при испол-

нении песен на слова Навои в сопровождении дутара: он не сидел спокойно. Его можно было распознать и в те минуты, когда перед третьим намазом в мечети 2—3 грамотных старика читали религиозные стихи, и, конечно, во время зякира. Из рассказов информаторов не следует, что способности шиха передавались по наследству. Впрочем, Ходжамурад, отец шиха Алламурад-хапыза, тоже был шихом (записано в селении Тутлы).

Иногда шихи будто бы состязались, проверяя, кто сильнее. Джинны шихов начинали драться друг с другом. Тот ших, чей джинн потерпит поражение, должен подчиняться другому (записано в селении Тутлы).

В роли шиха прежде выступали и женщины. Старики помнят женщину шиха по имени Тётёви, умершую в 1937 г. Было время, когда она «падала» под пение стихов. Однажды (в 1916 г.) она пришла в очень сильное возбуждение, побежала из юрты, и духовные лица, присутствовавшие на зякире, сказали ей: «Сиди, пой стихи, но не падай — неудобно для женщины, когда обнажается тело» (записано в селении Тутлы). Так как женщины совместно с мужчинами в дервишском радении не участвовали, этот случай следует объяснять в свете традиций женского шаманства, известного в Средней Азии.

Яркие шаманские черты выродившегося атинского зякира дополняют новым штрихом неясную пока картину простонародного среднеазиатского суфизма, свидетельствуя о сильном влиянии на местный суфизм шаманства. Слово «ших» (от араб. *шейх* — старец, руководитель суфийской общины), закрепившееся за беснующимся исцелителем больного, подтверждает мысль С. П. Толстова о том, что у туркмен в ряде случаев «роль шамана... исполняет ишан»[62]. Следы связи атинского зякира с зикром суфизма почти стерлись. Так, далеко не все атинцы считают, что «начальником зякира» должен быть ишан или ахун. Кое-кто думает, что обрядом руководит чтец-хапыз или сам ших, не нуждающиеся в благословении высшего духовенства. Возникновение обычая устраивать зякир возводится к пророку Закарийе. Некогда пророк бежал от «неверных» и спрятался в дереве, которое по его приказу расщепилось, а затем закрылось. Но веревочка от рубашки торчала наружу, и сорока, с криком дергавшая за тесьму, обратила на нее внимание преследователей. «Неверные» отсекли вершину, стали распиливать дерево вдоль, и зубья пилы врезались в голову пророка. Участники радения, издавая утробные звуки «ӧ - ӧ», подражают стонам Закарийи и тем самым оплакивают его[63]. Эта легенда, видимо приобретшая связь с радением из-за сходства имени пророка со словом «зикр», показывает, что суфийское толкование зикра исчезло из народных представлений. Лишь однажды автору пришлось услышать, что Ходжа Ахмед Ясави несколько видоизменил

оставшийся от Закарийи обычай. Многие старики объясняют своеобразие атинских традиций тем, что «племени» ата дано от бога иметь в своей среде шихов *(аталара худайдан берилен пай)*.

Любопытна дальнейшая судьба зякира. Занесенный атинцами на юго-запад Туркмении, он к концу XIX в. стал уже исполняться и туркменами-ёмудами, но как светский молодежный танец; в послевоенные годы этот танец стал продвигаться на восток и сейчас уже известен и в Ахале [64]. В наши дни танец обычно сопровождается частушками, далекими от религиозной тематики; но население помнит еще и духовные стихи, которые выкрикивались танцорами. Сопоставление отдельных записанных этнографами куплетов [65] со стихами ферганского мистика Дивана-и Машраба [66] не оставит сомнений в том, что танцем стало выродившееся суфийское радение.

* * *

Итак, этнографический материал дополняет скупые данные рукописных родословных о связи туркменского «племени» ата с суфийским орденом Ясавия. Устные легенды изображают Гёзли-ата любимым мюридом основателя этой организации. Обычай устраивать зякир или джахер восходит к суфийскому радению в громкой форме *(джахр)*, принятому среди последователей Ходжи Ахмеда Ясави. Любопытно, что зякир известен и другим группам туркмен, в частности в Западной Туркмении, но исполнять его (речь идет о «лечебном» обряде) могли только атинцы и в некоторых случаях махтумы — другая группа овлядов, тоже генетически связанная с суфизмом. Отзвуком суфийских традиций в среде атинцев является и фигура поэта Дурды-шиха, который в преданиях рисуется как мистик, бегущий «от мира».

Сейчас невозможно установить, был ли Гёзли-ата реальным историческим лицом или это собирательный легендарный персонаж, объединивший в себе несколько поколений шейхов (ишанов) ордена Ясавия. Теоретически вполне возможно, что потомки какого-то шейха этого суфийского ордена за 20 с лишним поколений расплодились настолько, что образовали многолюдное «племя». Но вряд ли нам стоит послушно следовать традиционной генеалогии. Особым «племенем» могла со временем стать и целая община туркмен-мюридов шейха.

Впоследствии, с упадком суфизма, причина единства суфийской общины, отделившейся от остального населения целым рядом своеобразных обычаев, стала объясняться в духе древних туркменских традиций: суфийская община стала рассматриваться как потомство шейха Гёзли-ата, получившего посвящение от Ходжи Ахмеда Ясави. Насколько правдопо-

добно такое толкование? Сам текст рукописей родословной содержит пример вторжения родственного принципа в сферу религиозных связей. Гёзли-ата в рукописных седжре представлен двоюродным братом знаменитого суфийского поэта Хаким-ата, тоже будто бы потомка Османа. Но в печатных мусульманских изданиях легендарного жития Хаким-ата [67] нет ни слова о его предке, халифе Османе, хотя, с точки зрения издателей легенды, было бы неразумно пренебречь такой украшающей святого деталью. Думается, что родственником Гёзли-ата и потомком Османа Хаким-ата впервые стал в атинском седжре (в котором сведения о Хаким-ата отличаются от печатного варианта легенды и количеством сыновей). Откуда же мысль о родстве? И Хаким-ата, и Гёзли-ата — мюриды Ходжи Ахмеда Ясави. С варваризацией суфизма духовное родство осмыслилось как физическое. В условиях господства традиций, придававших огромное значение знатному родству и благородству происхождения, закономерно было включение в генеалогию и Османа. Таким образом, указания родословных легенд и зякир, ставший племенным обычаем атинцев, позволяют предположить, что в основе племени ата лежит объединение, вызванное к жизни организационными потребностями религиозной идеологии. Видимо, ядро племени ата составили туркмены, выделившиеся в общину последователей одного из суфийских шейхов ордена Ясавия. Кстати, почему об атинцах ни слова не говорит Абу-л-гази? При его прекрасной осведомленности о том, что происходило в районе Балхан, не может быть, чтобы он ничего не знал о них. Скорее, он их не упомянул потому, что хорошо знал их родословную и не считал атинцев, вместе с прочими группами овлядов, племенем.

Когда произошло формирование атинцев как «племени»? Родословная составлена примерно в первой половине XVI в. Повторим, что появление ее было вызвано скорее всего потребностью утвердить неизвестную прежде генеалогическую традицию. Следовательно, особым племенем в представлении своем и соседей атинцы стали близко к этому времени. В каких местах родилось это новое племя? Могилы Гёзли-ата, его жены и сына Омар-ата находятся на Балханах. Конечно, могилы эти могли появиться и в любом месте, где в них нуждались почитатели, но они говорят об устойчивой народной традиции считать Балханы прародиной атинцев. Топонимия в окрестностях Балхан удержала и другие имена, известные письменной родословной: Моллакара (озеро, ныне курорт), Чинмамед (пески Чильмамедкум). Это обстоятельство заслуживает внимания.

В XIV—XV вв. «продолжалось переселение туркменских племен из Мавераннахра на Мангышлак и Усть-Урт» [68], частично связанное со временным обводнением Узбоя, и появле-

ние здесь ишанов ордена Ясавия объяснимо. Общий экономический, политический и культурный упадок Туркменистана в период с XVI до середины XVIII в.[69] объясняет, когда и почему происходило то вырождение суфизма, которое дало туркменам новое «племя». Присутствие в седжре популярных хорезмских святых Хаким-ата и его сына Хубби-ходжи тоже говорит о том, что родословная атинцев составлялась в районах культурного влияния Хорезма. Отцом девушки Аксильмама некоторые версии устной легенды называют хана Джаныбека, но чаще — Бугра-хана, известного персонажа хорезмских исторических преданий (в книжном житии Хаким-аты Бугра-хан выступает как тесть святого).

Пока неясно, из какого племени (племен) были туркмены, составившие этническую основу группы атинцев. В легендах на это нет никаких указаний — может быть, в связи с тем, что новая группа — суфийская община — была организована по принципу, игнорировавшему родо-племенные связи. Лишь тщательное изучение традиционной культуры атинцев позволит установить, к какому туркменскому племени они ближе всего. Этот путь наиболее перспективен, ибо в обычаях атинцев есть некоторое своеобразие, не имеющее отношения к суфизму. Так, один из ритуалов вызывания дождя носит у атинцев (как и у ходжей, проживающих в селениях Ходжакала и Джанахир Кизыл-Арватского района) название *тюй-татын*, в отличие от ёмудского наименования *сюйт газан* и гёкленского *сюйт хатын*.

Название племени «ата» скорее всего восходит к слову отец (ата), прилагаемому в Средней Азии к именам многих святых. Оно было в ходу среди последователей Ясави почти как титул: так назывались, например, святые «отцы-мистики»[70]. Одна из старых улиц г. Туркестана носила наименование Етти-ата-кочеси (Улица семи ата) из-за погребенных там каких-то семи святых. Употреблявшееся, видимо, и в обращении к потомкам святых слово «ата» в туркменской среде стало названием целого племени. Это характерно для туркмен: почетное звание предков закреплялось за потомками (например, «роды» бег и векиль у текинцев, юзбаши и дабаши у мурчали и т. д.). Да и то, что суфийская община превратилась в племя, тоже закономерно в условиях Туркмении. При господстве родо-племенных традиций племенами здесь становились и социальные прослойки (например, бывшие рабы стали группой гара-йылгынлы среди ёмудов и тазе-гонград среди човдуров), и территориальные объединения. Еще Абул-гази писал об образовании племен хызр-или и алили из разнородного смешанного населения. «Даже старое население многих южнотуркменских городов, давно уже утратившее родо-племенную организацию, стало рассматриваться как особые „племена“. Таково, например, происхождение племен

анаули (жители Анау), мехинли (жители Мехина), мурчали (жители Мурча) и т. д.»[71].

Изложенный в статье материал дает новый и яркий пример переплетения среднеазиатского суфизма с местным шаманством, причем в такой форме, которая опять-таки позволяет говорить о вырождении суфизма. Само по себе насыщение суфийской ритуальной практики или мифологии элементами шаманства является итогом приспособления религиозного течения к конкретной этнической среде и еще не говорит об упадке. Однако то, что мы видим у атинцев, свидетельствует именно о вырождении суфизма: в атинском зякире от суфизма остались лишь некоторые внешние формы, а по существу возобладало шаманство, коренящееся в древних народных традициях.

Значение изложенных сведений не ограничивается показом этнографической специфики одной из групп туркменского народа. Варваризация суфизма, которую мы видим в традициях атинцев, служит лишь частным примером общей закономерности. В течение нескольких столетий суфизм неуклонно приближался к своему закату, если под этим понимать разложение былых идеологических устоев и организационной структуры. У других народов «мусульманского мира» суфизм также принял вульгарные формы, которым свойственны и отдельные черты, отмеченные у туркмен-ата. Так, в Турции известны мелкие этнические группки, видимо обязанные своей обособленностью суфизму[72]. В ряде мест дервишский зикр к XIX в. потерял обязательную связь с принадлежностью к суфийскому братству и превратился в народный обычай. В Чечено-Ингушетии, например, зякир стал элементом религиозного празднества, жертвоприношения или поминок; даже во время езды в автобусе дальним маршрутом набожные старики распевают куплеты зякира. В отдельных районах Азербайджана зикр вошел в состав похоронного ритуала[73]. А у узбеков Хорезма (г. Хива, поселок Ханки) во время свадеб, в день *улы-тоя*, перед выездом невесты из родительского дома, женщины становятся в круг, в центре которого сидят *биш-хальфа* (чтицы священных текстов) и воспроизводят джахр, принятый в местных суфийских общинах[74].

Сильное влияние шаманства на суфизм уже не раз отмечалось на среднеазиатском материале. Почти повсеместно те или иные суфийские термины употребляются в новых значениях. Так, словом «сопы» *(суфий)* узбеки, в частности, в Чимкентской области, в Ферганской долине, называют муэдзина *(азанчи)*. Наконец, даже воздействие отдельных суфийских традиций на народные танцы отмечено не только у туркмен: в азербайджанском хороводном сельском танце ведущий называется, как и руководитель суфийской общины, *мюршюд*[75].

Обобщение разнообразных данных о конкретных проявлениях суфизма в жизни различных «мусульманских народов» позволит лучше понять, какими путями происходил упадок этого сложного религиозного течения.

[1] Это не мешало ёмудам притеснять атинцев; см Н Н. Муравьев, Путешествие в Туркмению и Хиву, М., 1822, ч. II, стр. 51; Г Е. Марков, Очерк истории формирования северных туркмен, М., 1961, стр. 91—94.

[2] В Н Басилов, Некоторые пережитки культа предков у туркмен,— СЭ, 1968, № 5, стр. 56—63.

[3] См., например: Г. И. Карпов, Племенной и родовой состав туркмен, Полторацк (Асхабад), 1925, стр 5.

[4] Г. Е. Марков, Очерк истории , стр. 94—95; К. Атаев, Некоторые данные по этнографии туркмен-шихов,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», т. VII, Ашхабад, 1963, стр. 77—78; С. М. Демидов, К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в, «Доклад на VII МКАЭН», М., 1964, стр. 7.

[5] Г. И. Карпов, Этнический состав туркмен, Ашхабад, 1942 (рукопись канд. дисс.), стр. 191—192

[6] О сильной монголоидности атинцев в сравнении с другими племенами туркмен см: Г. Л. Хить, Н. Рысназаров, Дерматологические исследования в Каракалпакии,— «Вопросы антропологии», вып. 30, 1968, стр. 124—125.

[7] С. Г. Агаджанов, Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX—XIII вв., Ашхабад, 1969, стр. 227—229; К. Ниязклычев. Туркмены-човдуры (рукопись канд. дисс.), М., 1968, стр. 36 и сл.

[8] Г. П. Васильева, Итоги работ Туркменского отряда за 1948 г.,— «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. I, М., 1952, стр. 430; Г. Е. Марков, Очерк истории.., стр. 89—94, С. Аразкулиев, Говоры туркмен Турткульского района Каракалпакской АССР, Ашхабад, 1961, стр 7 (на туркм яз.).

[9] В Н Басилов, К вопросу о происхождении туркменских овлядов,— «Этническая история и современное национальное развитие народов мира», М., 1967, стр. 4—7. Позднее эту же точку зрения высказал и С. М. Демидов («Родословная „святых“», газета «Вечерний Ашхабад», 30.VII.1969).

[10] А Борнс, Путешествие в Бухару, ч III, М., 1849, стр. 350.

[11] Г. И Карпов, Племенной и родовой состав туркмен, стр. 5

[12] Его же, Туркмения и туркмены,— «Туркменоведение», Ашхабад, 1929, № 10—11, стр. 39.

[13] Г. П. Васильева, Итоги работ Туркменского отряда за 1948 г, стр. 433

[14] Г. Е. Марков, Очерк истории ., М., 1961, стр. 94.

[15] Я. Р Винников, Родо-племенной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», т. VI, Ашхабад, 1962, стр 93

[16] С. М Демидов, Родословная «святых». Полевые материалы Туркменской археолого-этнографической экспедиции МГУ, 1962 г (хранятся на кафедре этнографии МГУ).

[17] Махтумкули, Избранные сочинения, т. 2, Ашхабад, 1959, стр. 385 (на туркм. яз.).

[18] Фотокопии сданы в Архив института этнографии АН СССР, фонд № 3, ед. хр. 13.

[19] Сура 3, строка 30 (33); см. Коран (пер. И. Ю Крачковского). М, 1963, стр. 52.

[20] Сура 6, строки 83—87. Там же, стр. 112—113.

[21] Это не ошибка. О Кан'ане см. T P. Hughes, A Dictionary of Islam, London, 1895, стр. 49.

[22] Коран, сура 2, стих 129(135); сура 3, стих 89(95); сура 4, стих 124 (125).

[23] Женой Османа была дочь Мухаммеда — Рукайя, а после ее смерти — ее сестра Умм-Кульсум.

[24] На строках 47 и 48 в тексте выделена рамкой фраза, которую следовало бы поместить раньше: «Изложение о Хашиме; его сын — Аби Талиб, его сын — его преподобие Али — да будет доволен им Аллах!»

[25] Обозначение высшей категории суфийских святых; см.: Л. З. Будагов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. II, СПб., 1871, стр. 58—59.

[26] Терминология суфизма; см., например, там же, т. I, стр. 615, т. II, стр. 359.

[27] Ошибочное написание. Во втором списке правильно: «Отлы токум» — огненное зерно.

[28] Во втором списке — Алпкара.

[29] В рукописи пропуск.

[30] Названный именем деда, т. е. Кара-баба (второй).

[31] Потомки помнят его настоящее имя — Оразмяммед (т. е. Оразмухаммед).

[32] Именно Бармухаммед. Это имя сохраняется в потомстве, им назван один мальчик в селении Тутлы.

[33] Приношу Султану Утомыши благодарность за перевод персидских фраз.

[34] Т. е. Кара-баба (второго).

[35] Т. е. Кара-баба (третий).

[36] Иначе — Дурды-шахир, тот самый поэт, с которым состязался Махтумкули (объяснение владельца списка).

[37] Об этом, в частности, ясно говорит Абу-л-гази; см.: А. Н. Кононов, Родословная туркмен, сочинение Абу-л-гази, хана Хивинского, М.—Л., 1958, стр. 36.

[38] Н. Н. Йомудский Караш-хан оглы, Из народного предания туркмен. О родословной туркмен-йомудов,— сб. «В. В. Бартольду», Ташкент, 1927.

[39] Г. И. Карпов, Этнический состав туркмен, стр. 184—187.

[40] А. Джикиев, К истории расселения туркмен-салыров в XVI — начале XX в.,— сб. «Исследования по этнографии туркмен», Ашхабад, 1965, стр. 6.

[41] А. Крымский, История мусульманства, ч. I и II,— «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», вып. XII и XVIII, М., 1904, стр. 333—337.

[42] К. Атаев, Некоторые данные .., стр. 75.

[43] См.: А. Н. Кононов, Родословная туркмен..., стр. 70.

[44] В. В. Бартольд, Сочинения, т. II, ч. 2, М., 1964, стр. 532.

[45] Здесь и далее, где нет ссылки на литературу, приводятся полевые материалы автора.

[46] А. Н. Кононов, Родословная туркмен..., стр. 71.

[47] С. М. Демидов относит время жизни и деятельности Гёзли-ата к XV в. (С. М. Демидов, Родословная «святых»).

[48] Архив института этнографии АН СССР, негатека, 1970, № 419, 420, 422, 436.

[49] В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970, стр. 14 и сл.

[50] Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, вып. II, М., 1928, стр. 11.

[51] Там же, стр. 12.

[52] В. А. Гордлевский, Ходжа Ахмед Ясави, стр. 362. Это предание хорошо известно населению Чимкентской области.

[53] Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, стр. 13, 43.

[54] Там же, стр. 15.

[55] От слова «джахр» — громкий зикр.

[56] С. Аразкулиев, Говоры..., стр. 201.

[57] Дурды-ших (Дурды-шахир) считается атинцами одним из самых

великих поэтов. У атинцев есть легенда о том, что некогда святые *(эренлер)* дали выпить вино *(мёй)* Махтумкули, Дурды-шиху и одной девушке (этим самым давался поэтический талант). Девушка выпила первой и умерла от разрыва сердца. Вторым пил Дурды-ших. Он удалился от людей и жил в одиночестве в горах. Махтумкули выпил последним, он остался среди людей и был известен. По преданию, Дурды-ших сказал Махтумкули: «Мои книги унесет горный поток *(сил алар)*, твои — народ *(ил алар)*». Рассказывают, что Дурды-ших сам бросил свои книги в воду, чтобы его творения не доставляли людям страданий. Вот почему стихи Дурды-шиха почти неизвестны. Атинцы убеждены, что Махтумкули при состязании проиграл Дурды-шиху. Отец Махтумкули будто бы не советовал поэту меряться силами с атинцем, пользующимся поддержкой святых предков, но Махтумкули не послушался и потерпел поражение.

[58] С. М. Демидов, К вопросу..., стр. 8; С. Аразкулиев, Говоры..., стр. 83, 201.

[59] Ср. С. Аразкулиев, Говоры..., стр 201.

[60] В верованиях народов Средней Азии духами — помощниками шамана обычно считаются пари (пери). Возможно, что эти воззрения отразились в упомянутом в родословной имени Моллаферим (в туркменском произношении — Моллаперим; «перим» означает моя пери).

[61] С. М. Демидов, К вопросу..., стр. 8.

[62] С. П. Толстов, Религия народов Средней Азии,— «Религиозные верования народов СССР», т. I, М.—Л., 1973, стр. 260.

[63] Это предание автор слышал среди атинцев в разных районах их обитания, а также среди ёмудов Хорезма. Оно известно и узбекам. См., например, А. Л. Троицкая, Женский зикр в Старом Ташкенте,—«Сб. МАЭ», т. VII, Л., 1927, стр. 183.

[64] Ш. Аннаклычев, Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага, Ашхабад, 1961; стр. 126—132; его же, Происхождение танцев «зикир»,— «Совет Эдебияты», Ашхабад, 1965, № 10 (на туркм. яз.); А. Джикиев, Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря, Ашхабад, 1961, стр. 142—145; С. М. Демидов, Если парни встанут в круг,— «Комсомолец Туркменистана», 3.IV.1969.

[65] Ш. Аннаклычев, Быт рабочих-нефтяников, стр. 130; А. Джикиев, Указ. соч., стр. 143—144 (со словами «Мыллай базар дивана»).

[66] Н. Лыкошин, Дивана-и-Машраб,— «Средняя Азия», 1910, № 3, стр. 74.

[67] К. Г. Залеман, Легенда про Хаким-Ата,— «Известия Имп. Академии наук», СПб., 1898, т. IX, № 2, серия V.

[68] А. А. Росляков, Краткий очерк истории Туркменистана (до присоединения к России), Ашхабад, 1956, стр. 98

[69] Там же, стр. 119.

[70] В. А. Гордлевский, Ходжа Ахмед Ясави. Избранные сочинения, т. III, М., 1962, стр. 363—364. Любопытно, что в Ташкенте мюриды обращались со словом «таксыр» (господин) не только к ишану, но и ко всем членам его семьи См.: А. Л. Троицкая, Женский зикр..., стр 174.

[71] А. А. Росляков, Краткий очерк истории Туркменистана, стр. 119.

[72] В. А. Гордлевский, Джарджары в Конье. Избранные сочинения, т III, стр. 426—431.

[73] И. И. Датунашвили, Материалы к характеристике современного состояния религиозности в Белоканском, Закатальском и Кахском районах (Азербайджанская ССР),— «Конкретные исследования современных религиозных верований», М., 1967, стр. 192.

[74] Сообщение Н. П. Лобачевой и Г. П. Снесарева. Этот же джахр устраивается и при шаманском камлании. См.: Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований..., стр. 53—54.

[75] М. Исмайлов, Л. Карагичева, Народная музыка Азербайджана,— сб. «Азербайджанская музыка», М., 1961, стр. 34.

С. М. Демидов

МАГТЫМЫ

(Историко-этнографический этюд)

Магтымы (в прежнем, искаженном написании — махтумы) — одна из шести групп туркмен, причисляемых к так называемым овлядам (өвлят) [1], почетному («священному») сословию, выводившему свое происхождение от первых четырех преемников Мухаммеда — халифов Абу-Бекра, Омара, Османа и Али, известных у туркмен и под общим названием «четырех друзей» (*дөрт чарыяр*).

Традиция магтымов связывала их происхождение с четвертым из халифов — Али, к которому возводит свою родословную и большинство остальных овлядских групп. Эта версия, усиленно поддерживавшаяся магтымским духовенством, привела к распространению среди всех прочих групп туркмен мнения об арабском происхождении магтымов, как и других овлядов. Такую точку зрения, нашедшую свое отражение и в ряде описательных работ, нельзя принимать всерьез. Как уже не раз отмечалось [2], ни в языке, ни в антропологическом облике, ни в материальной или духовной культуре магтымов не прослеживается никаких элементов, сближающих их с арабами, в частности с арабами Средней Азии. В этой статье, написанной в основном по полевым материалам, собиравшимся автором в 1958—1970 гг., делается попытка ответить на вопрос о происхождении магтымов по-иному.

Представление о магтымах как потомках наиболее популярного в Иране и Средней Азии святого халифа и некоторые другие моменты, которые рассмотрим ниже, определяли положение их как группы религиозного характера, пользовавшейся у остальных туркмен (гарачы) почетом и определенными льготами. Все это заставляло магтымов, помимо устной пропаганды, стремиться укрепить свое положение и документами, для чего в первую очередь они использовали, как и другие овляды, составленные «от Адама» родословные (*седжре*). Однако именно эти родословные, в большинстве от-

носящиеся к XVIII, а еще чаще XIX в., в сочетании с данными устной традиции, почерпнутыми из бесед с самими туркменами-магтымами и туркменами других групп, служат материалом для утверждения об их неарабском происхождении. Более того, есть серьезные основания предположить, что появление среди туркмен группы магтымов связано с суфизмом.

Подобно прочим группам или племенам туркмен, магтымы делятся на более мелкие подразделения. Их три: гыллы магтым, пир магтым и тока магтым (последняя группа, впрочем, нередко выступает как безымянная). Изложение материала начнем с первой, самой многочисленной ветви.

* * *

В двух рукописных родословных гыллы магтымов, составленных на архаическом туркменском языке, переписанных русским алфавитом и хранящихся ныне у Т. Бозаганова, одного из наших ашхабадских информаторов, родившегося в 1924 г., до него насчитывается примерно 97—99 поколений, прошедших «от Адама» [3]. Если оставить в стороне первую, мифическую часть родословной, где после перечисления известных составителям библейских имен на 49-м месте назван Мухаммед, затем Али, Хусейн, Зейн-аль-абидин, Мухаммед Асгер и другие мусульманские святые, а также упомянуто и о некоторых сотворенных ими чудесах [4], то из второй ее части можно почерпнуть интересный и ценный материал.

Шестьдесят четвертым в «цепочке» упомянут некий Мухаммедхасан-магсум [5], отправившийся в Туркестан [6]. К сожалению, сильное искажение текста переписчиком не дает возможности прочитать название места, откуда он начал это путешествие. Очевидно, неточно передано и название следующего пункта или области, куда он, судя по контексту, переселился из Туркестана, — Хапибестан. Однако в связи с последующим изложением можно предположить, что это название связано с хорасанским городом Бестам, ибо семидесятым в «цепочке» и примерно двадцать девятым от информатора упомянут Хабибэддин магсум [7], который переселился из Бестама в область Джурджана, т. е. Горгана, где он и обосновался («Бестам деярдан гелип *Журджан* велаетинде сэкин болды») [8].

О причине этого переселения, происшедшего, по среднему расчету поколений, примерно во второй трети XIII в., говорит лишь не очень грамотно переписанное выражение *хованы ылахи дегди*, которое надо понимать так: «на него снизошла божественная страсть, любовь», т. е. мистическая любовь к богу, — наиболее характерный элемент суфийских учений. Свидетельствовало ли это лишь о начале его «пути к богу» или о достижении определенной степени суфийского совер-

шенства, сказать по данному тексту трудно. Если предположить первое, то где-нибудь в области Горгана, скорее всего в Астрабаде, он должен был искать духовного руководителя — *пира* или шейха. Если второе, то эта область представлялась ему полем, удобным для суфийской пропаганды и приобретения послушников-мюридов.

Очевидно, переселение и деятельность Хабибэддина на новом месте, по названию которого он и его потомки получили к своему имени дополнение «Джурджани» (ҷурҷани)— джурджанский, из Джурджана, были довольно удачны. Потомки его, по всей видимости, также успешно продолжали играть видную роль в религиозной жизни населения этих мест, что особенно ярко видно на примере восьмого из них — Махзум Агзама (семьдесят восьмой в «цепочке»).

В каких условиях произошло их возвышение? С одной стороны, Горган находился в пределах той области, где постоянно зарождались различные религиозные ереси и мистические учения, оказавшие большое влияние на окружающее население. В XIV—XV вв. в прикаспийских областях Ирана (Гиляне, Мазандеране, Джурджане) «шейхство и мюридство получили большое значение и власть находилась в руках шейхов...» [9]. С другой стороны, от Горгана начиналась простиравшаяся к северо-востоку горганская степь, населенная кочевыми и полукочевыми туркменскими группами, влияние мистицизма на которые должно было быть еще более сильным [10]. Со временем, после продвижения части основных туркменских племен из Забалханья, Мангышлака и Усть-Урта к югу и юго-западу, туркмены стали основным населением этой области, а сама горганская степь — дешт-е Горган — получила второе название: *сэхра-и торкман* — туркменская степь.

Родоначальники этой группы магтымов, без сомнения, принадлежали к числу религиозно-светских феодалов, что не было чем-то исключительным в период восточного средневековья [11]. Так, родословная называет упомянутого выше Мухаммедхасана-магсума «дехканином», что, несомненно, означало мелкий феодал. Более крупным феодалом-правителем, обозначаемым в родословной гиперболизированным термином *патыша* (падишах), изображается Махзум Агзам джурджани. Об этом говорит и само название группы: слово «магтым» происходит от арабского *махдум*-господин, хозяин [12]. Подобное положение усиливало роль представителей этой группы среди окружающего населения.

Наиболее яркой фигурой как в рассматриваемой родословной, так и в устных преданиях гыллы магтымов считается занимающий семьдесят восьмое место в «цепочке» Махзум Агзам джурджани. В устной традиции именно он изображается как глава и покровитель магтымов. Родословная сообщает,

что Махзум Агзам десять лет вершил справедливость, будучи правителем в своем вилайете [13], а в 900-м году хиджры, т. е. в 1494 или 1495 г., отошел в лучший мир, после чего суфийское духовенство — шейхи и их мюриды *(шыхмешаих ве сопы сагадетлери)*, положив тело этого благословенного *(мубэрек)* на белую верблюдицу [14] *(ак маян устуне гойып)*, отправились в путь. Из тех, кто сопровождал этот печальный караван, названы Исакулы и Сейиткулы сопы — очевидно, наиболее близкие ученики и последователи, выходцы из туркмен-ягмуров (эймиров) [15]. Остановившись в ущелье *сенуви (җүлге сенувиде)*, они совершили обряд погребения. Относительно термина «сенуви» можно лишь предположить, что это или более старое название Сумбара и Сумбарской долины, переданное, возможно, с искажениями, или арабское *санави* второй, второстепенный и означает, следовательно, по отношению к исходному пункту второе по счету на пути погребальной процессии или второстепенное, не столь большое и широкое ущелье.

Над местом погребения решено было выстроить мавзолей-гробницу. Трижды возводили сооружение, и каждый раз неудачно. Поэтому духовенство — шейхи и мюриды [16], а также старшины *(кетхуда)* обратились за содействием к «Рахманкулы солтану карадалу» [17], преподнеся предварительно множество подарков. Из Исфаганской области были привезены два мастера-строителя [18], под чьим руководством рабочие, собранные Рахманкулы солтаном, Темирбегом юзбеги и упомянутыми Исакулы и Сейиткулы сопы, в шесть лет закончили строительство мавзолея-усыпальницы. Это событие, по родословной, произошло в 914 г. хиджры, т. е. в 1507 или 1508 г. Мавзолей стоит и поныне (селение Махтум-кала Каракалинского р-на) [19].

Таким образом, возникновение этого главного святилища гыллы магтымов относится к последним годам XV — первым годам XVI в. Особый авторитет Махзум Агзама (Магтым-мээззема) связан был, как уже отмечалось, с его положением крупного суфийского деятеля, а также, видимо, и феодального правителя. К сожалению, у нас нет сведений о том, был ли он адептом какого-либо из известных суфийских орденов или имел свою особую религиозную концепцию. Неизвестно даже его настоящее имя, так как Махзум Агзам (Магтым-мээззем) [20]. Великий господин — это лишь почетное прозвище, своеобразная табуация имени святого, которой удостаивался далеко не каждый [21]. Впрочем, суеверный страх произносить имя святого еще раз говорит о его популярности.

После смерти Махзум Агзама часть его родни обосновалась у святилища, ставшего со временем весьма популярным местом паломничества, особенно у шиитов [22]. На высокой скале возникло укрепление Магтым-кала (крепость магты-

мов), развалины которого сохранились до сих пор. Некоторые информаторы считают всю территорию между современными селениями Узын-Токай и Араб-Ата на среднем Сумбаре прежде принадлежавшей магтымам.

* * *

Другая часть магтымов, очевидно, тогда же, в начале XVI в., по разным причинам начала переселяться в Ахал. Так, судя по родословной, из четырех сыновей Махзум Агзама лишь один, Гара (Гарамухаммед) магсум [23], отправился со своими мюридами (сопы) в Магтымское ущелье (Джульге магсум), как названа в данном случае Сумбарская долина [24], чтобы стать смотрителем святилища. Трое же других братьев обосновываются в Ахале: Абдылла со своими мюридами в районе Дуруна, Азызылла и Шерафэтдин — в Нисе.

Дело Гара магсума, умершего в возрасте шестидесяти одного года, очевидно, продолжил его сын Абдылла магсум джурджани, у которого было четверо сыновей. Родословная перечисляет еще шесть поколений потомков Абдыллы, причем восемьдесят шестым назван Садык (Сыддык?) магсум; к последнему, восемьдесят седьмому поколению «цепочки» отнесены его четыре сына, имена которых, как и какие-либо другие сведения о них, не сообщаются. По среднему расчету поколений, родословная эта должна заканчиваться примерно последней третью XVII в., когда она, очевидно, и составлена, если судить по архаичности языка.

Вторая родословная составлена нашим информатором Т. Бозагановым при содействии наиболее знающих стариков магтымов. Охватывает она период до 1950 г. и восходит примерно к последней четверти XVIII в., когда жили хорошо известные и почитаемые святые Гарры магтым и Иса-пир. Между этими более поздними святыми предками и последним звеном предыдущей «цепочки», как мы видим, создается разрыв лет в сто — сто с небольшим. Однако этот период восстанавливается по устным преданиям. В это время значительная часть магтымов после прихода в Ахал жила в укрепленном поселении, развалины которого известны под названием Шехр-и Джурджан (город Джурджан) [25]. По сообщениям информаторов, в крепости жили шесть поколений магтымов. Если учесть, что среди первых поселенцев были люди трех поколений, данные преданий вполне увязываются с примерной хронологией событий.

В Шехр-и Джурджане и других местах Ахала в этот период (конец XVII—XVIII в.) магтымы проживали еще среди дотекинского населения оазиса — в основном карадашлы (в прошлом языры), алили и емрели (в прошлом эймиры, ягмуры). С ними у магтымов существовали, судя по сообщениям

информаторов, брачно-родственные отношения типа *дайы — еген* (дядя — племянник): термином «дайы» магтымы называли алилинцев и карадашлинцев, так как те выдавали за них своих дочерей; алили и карадашлы же, в свою очередь, называли магтымов «еген». Эти брачные отношения нередко сочетались с получением тарханных, т. е. льготных, водноземельных паев, освобожденных от уплаты налогов и тяжелых работ по очистке оросительных каналов. Так, в Хурманткала (крепости Хурмант), расположенной на территории современного селения Хурмант-Геокча, где проживает в настоящее время большинство геоктепинских магтымов, жившие совместно с алили и карадашлы магтымы получали 12 часов полива на правах *сылаг сув* (дословно дарственная вода).

Правда, с оседанием в этих местах в начале XIX в. текинцев, вытеснивших своих предшественников — алили и карадашлы, — положение магтымов изменилось, хотя они остались в основном на старых местах и пользовались уважением как потомки святых. И сообщения информаторов, и официальные источники по землеводопользованию туркмен конца XIX в. отмечают, что далеко не везде магтымы пользовались правом иметь земельно-водный пай.

Например, в ауле Эррик-кала среди шести семейств, плативших подать, но не имевших воды, как инородцы, указаны и двое магтымов из селения Анау [26]. Правда, тут же находим, что помимо четырех долей воды *(су)*, выделенных представителю другой овлядской группы (ходжей) — Хан-ходже с братьями, такое же количество предоставлено и Нигматуллеишану, который, как явствует из полевых материалов, был гыллы магтымом. Однако здесь сыграло свою роль лишь его особое положение известного ишана. В ауле Келеджар одним из двух семейств, лишенных доли воды, указано магтымское (другое же — карадашлы) [27]. Подобные примеры можно было бы умножить.

Там же, где магтымы, жившие в текинских аулах поодиночке или небольшими группами [28], имели доли воды, они их получали и пользовались ими на общих основаниях, включая даже таких известных ишанов, как упомянутый Нигматулла-ишан. В то же время, по свидетельству источников, в ряде случаев в Ахале и соседнем Атеке известные представители овлядских групп ходжа, а иногда ших и ата, получали тарханные паи. В отношении же ходжей (особенно у текинцев Мервского оазиса) следует добавить, что такие привилегированные паи выделялись зачастую не только каким-либо особо видным представителям духовенства, но и любым членам этой группы, жившим в данном селении.

Такое отношение к магтымам со стороны текинцев в Ахале можно объяснить двумя причинами: нехваткой воды, за-

ставлявшей, хотя и редко, притеснять в этом вопросе даже ходжей (как и шихов с атинцами), и тем, что текинскими овлядами являлись имевшие с ними более давние связи ходжи, которые, естественно, были заинтересованы в ослаблении конкурентов. Кроме того, ходжи были наиболее состоятельной изо всех овлядских групп [29].

Поэтому понятны причины переселения значительной части ахальских магтымов в Атек, где наряду с текинцами расселилась и часть вытесненных из Ахала алили — бывших покровителей и почитателей магтымов. В Атеке (совр. Каахкинский р-н) магтымы заселили, очевидно, в первой половине XIX в. селения Козган (132 кибитки из 134) [30], Махтум-кала (62) и Кесоули (67), в начале 60-х годов XIX в. — селение Ходжа-кала (54 [31] из 91), в 1881 г. — селение Тэзе-кала (34), примерно в 1890 г. — селение Кызылджа-кала (3 из 58). Магтымское население всех названных аулов, кроме Тэзе-кала, составляли гыллы магтымы; в Тэзе-кала же жили пиры магтымы, о которых речь пойдет ниже.

Если в экономическом плане положение ахальских магтымов в XIX — начале XX в. складывалось не лучшим образом, то во внешнем быту продолжали сохраняться традиции их суеверного почитания как потомков известных суфийских святых (пиров, ишанов, шейхов), в первую очередь Махзум Агзама [32] и якобы потомков Али. Однако с постепенным угасанием представлений о давних святых предках-покровителях [33] на первый план выдвигались версия родства с Али и новые святые-чудотворцы из среды магтымов. Необходимость последнего для магтымов особенно появилась в период завоевания Ахала текинцами. И святые были найдены.

Один из них — Мухаммед-Иса, известный среди магтымов и окружающего населения как Иса-пир. Жил он в конце XVIII — первой половине XIX в., когда гыллы магтымы вынуждены были оставить Шехр-и Джурджан и расселиться в других селениях. По преданию, Иса-пир, живший, как и его потомки, в селении Келеджар [34], получил свой высокий титул пира за чудодейственную силу *(керамат, гудрат)*, которой он якобы обладал. Рассказывают, например, что однажды к нему с запада приехало сорок всадников (вариант: всадников-текинцев) проверить его «силу». Иса-пир распорядился выдать им для коней по снопу клевера. Один из приехавших без спросу захотел взять еще. Тогда Иса-пир превратил клевер в его руках в сноп огня, за что и получил прозвище «отлы магтым» огненный магтым [35]. Это прозвище, отразившее суеверные представления о святом, 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 [36] Иса-пира был Гарры-пир, из-

вестный больше под именем Гарры магтыма. Дочь (или сестра) его была замужем за Иса-пиром (вариант: за сыном Иса-пира). Жил он в селении Хурмант (Хурмант-Геокча), куда также переселился из Шехр-и Джурджана [37]. Популярность к Гарры-пиру, судя по преданию, пришла после того, как во время первого прихода текинцев в эти места он выступил в роли посредника, прекратившего ненужное кровопролитие [38].

После смерти Гарры магтыма главным святилищем магтымов Восточного Ахала, в том числе и тех, кто переселился позднее в Атекский и Тедженский оазисы, стала его могила на старинном магтымском кладбище у Шехр-и Джурджана. Поблизости от нее похоронен и Иса-пир [39]. Там же до сих пор хоронят некоторых магтымов из окрестных селений, хотя большую часть кладбища занимают могилы неовлядской части населения (по верованиям туркмен, на покровительство святого после смерти мог рассчитывать тот, кто погребен рядом с ним). К сказанному следует добавить, что в дореволюционных источниках встречаются указания на выделение некоторыми аульными обществами определенных долей воды (т. е. дохода с участков, ею орошаемых) в богоугодных целях для святилища Гарры магтым. Это отмечено, в частности, в Атеке у текинцев аула Делихан и алилинского рода мовдуд аулов Каахка и Араб-кала [40].

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 еще говорить как о группе [41]. С конца же 20-х годов число их резко уменьшается, и в селении Махтумкала поселяются подразделения соседей-гёкленов, в частности геркезы. Во время нашего посещения этого селения в 1962 г. единственным магтымом в нем считался старик смотритель святилища Магтым-мээззем.

Таким образом, гыллы магтымы — наиболее крупная из магтымских групп у туркмен — по своему происхождению являются социально-религиозной группой. Этим она похожа на две другие магтымские группы, которые рассмотрим ниже. Однако в отличие от них у гыллы магтымов прослеживаются и некоторые черты этнографической группы: сравнительно значительная численность; компактное расселение на более ранних этапах и относительно компактное на более поздних. Этого, разумеется, мало для того, чтобы назвать гыллы магтымов этнографической группой; лишь тщательное изучение их материальной и духовной культуры может дать материал для более основательного заключения.

Своим происхождением гыллы магтымы связаны с Ираном. Кроме родословной об этом как будто говорят и их некоторые антропологические особенности. Гыллы магтымы имеют ярко выраженный европеоидный тип. Среди них изред-

ка встречаются люди с голубыми глазами, что мало характерно для туркмен. У них несколько более светлая пигментация кожи, чем у окружающего населения, и, наконец, более значительный волосяной покров. Само их прозвище «гыллы» означает волосатый. Устная традиция магтымов объясняет прозвище родственной связью магтымов с халифом Али, который, по легендам, был весьма волосат [42]. Конечно, внешние впечатления не могут заменить обстоятельного антропологического обследования; только полученные специалистом антропологические данные могут установить, действительно ли гыллы магтымы ираноиды.

Тем не менее утверждение об иранских корнях этой группы вряд ли будет оспорено. В связи с этим интересно, что первоначально гыллы магтымы принадлежали к шиитскому миру, но со временем из их быта и верований выветрились особенности, характерные для шиизма. Впрочем, некоторые из них, возможно, сохранились и до недавнего прошлого [43], хотя туркмены других групп не считали магтымов шиитами.

* * *

Группа пир магтымов, значительно более малочисленная, в прошлом расселялась, судя по сообщениям информаторов, в окрестностях крепости Шехр-и Хайбар, развалины которой находятся на границе с песками в северной части современного Геоктепинского района.

Какого-либо более или менее четкого представления в устной традиции пир магтымов о происхождении их группы обнаружить не удалось. Но для этого, очевидно, имелись свои причины, так как некоторые информаторы из числа гыллы магтымов и текинцев сообщили, что эта группа имеет «неовлядское» происхождение и ведет свое начало от карадашлы. В пользу этого варианта говорит и целый ряд данных, полученных нами у самих пир магтымов.

Прежде всего обратимся к копии рукописной родословной этой группы, хранящейся у нашего главного информатора — пир магтыма из Геоктепинского района Мурадмухаммед-ага (род в 1892 г.), известного среди верующих под именем Гуллин-ишана [44].

Родословная эта свидетельствует о неопытности составителя и молодости группы. Судя по ней, от «предка» Хазрета Али до рубежа XIX — XX вв. прошло лишь 19 поколений (19-м назван Ага-ишан, 1900 г. рождения, проживающий ныне в Тедженском р-не). Как и в других родословных-седжре, здесь мы находим две различные части. Нет нужды доказывать наивность и несостоятельность первой, вымышленной части (поколения 1—11). Достаточно перечислить ее персонажи: Хазрет Али — имам Мухаммед Ханапия — шазада Аб-

дылла — Джениз-хан (т. е. Чингисхан) — Нуреддин-хан — Абиль Паиз-хан (т. е. бухарский эмир Абуль-Фаиз, годы правления 1711—1747) — Абиль Хайр-хан (под именем Абуль-Хайра известны два узбекских хана, XV и XVIII вв.) — Джандоганхан — Озан-хан — Пейруз-хан — Рахметулла патыша.

Иное дело представляет вторая часть (поколения 12—19). Двенадцатым в «цепочке» назван Гайыпгулы-баба, известный как Пир магтым, от которого получила название вся группа его потомков [45]. Причиной этого почетного религиозного прозвища, по словам Гуллин-ишана, явилось то, что Гайыпгулы «был в руках одного пира» *(бир пирин голунда болан)*, т. е. был суфием, одним из наиболее близких мюридов некоего пира. С этим согласуются и сообщения некоторых информаторов гыллы магтымов, утверждающих, 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 [46], можно определить примерно концом XVII — серединой XVIII в. Жил он в Ахале. С его именем, по сообщению некоторых информаторов, связано крупное магтымское святилище у подгорного селения Беурме [47]. А этот район в названный выше период, до текинского завоевания оазиса, был населен главным образом карадашлинцами [48].

При сопоставлении пир магтымов с гыллы магтымами отмечаются и иные характерные детали. Так, у гыллы магтымов *тамга* (знак собственности, которым клеймили скот, иногда ставили на тамдырах, сундуках, чувалах и торбах) была овлядской, с кругом как основным элементом [49], и имела вид ♀, хотя у некоторых групп близкородственных семей к ней могли добавляться для различия второстепенные элементы. Например, у группы семей трех братьев Талыбовых из селения Хурмант-Геокча (конец XIX — начало XX в.) она имела вид ⚲. У пир магтымов же, живших и живущих близ Шехри-Хайбара в селении Яйла (совр. колхоз «Большевик»), своей тамги фактически не было. Использовалась тамга основного местного текинского подразделения перрен (отделение отамыш) ♈, называемая *гоч буйныз* (бараньи 'рога').

Отмечены случаи, когда некоторых пир магтымов окружающее население называло не «магтым», а «магсым», как бы ставя их на более низкий уровень [50]. Например, так говорили о двух братьях-магтымах в селении Корсагыр (один из них еще жив), мотивируя тем, что они — *гул*, т. е. по женской линии происходят из Ирана. При обращении «ишан-ага» им не говорили. Ничего подобного по отношению к гыллы магтымам не было отмечено.

Во внешности пир магтымов, в отличие от гыллы магтымов, в целом не заметно каких-либо существенных особенностей в сравнении с окружающим населением.

Наконец, особо характерны хозяйственно-экономические взаимоотношения этой группы с текинской родо-племенной верхушкой. Хотя во внешнем быту пир магтымы также удостаивались обращения «ишан-ага» и иных признаков почета, их положение в целом фактически не отличалось от положения остатков вытесненных групп дотекинского населения (карадашлинцев, алилинцев и др.). Об этом свидетельствуют сообщения многих стариков информаторов из этой группы. По их словам, богатых пир магтымов не было совсем [51]. В районе Яйлы, удаленной от головных источников, земельно-водные паи были лишь у немногих пир магтымов. Поэтому значительная их часть была разного рода работниками у своих соседей-текинцев и ремесленниками. Беднейшая часть в конце XIX — начале XX в. жила на территории самой крепости, занимаясь разведением кур и кроликов, а также мелочной торговлей.

Все это привело к переселению значительной части пир магтымов из первоначальных мест обитания в другие селения Ахала, в Атек и Теджен. Мы уже называли селение Тэзе-кала в Атеке (1881 г.). Примерно в 1905 г. переселился на земли у Ишан-кяриза к западу от Геок-Тепе упомянутый Пиргулы-ишан с группой семей. В начале же XX в. многие пир магтымы ушли в Теджен. Правда, после революции они вернулись на прежние земли, но далеко не все.

* * *

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 отсутствует. Реже встречается название *тока магтымлар* ('тока магтымы'); как единичное, со стороны информаторов из других групп — гызыл магтым (красные магтымы). Оба этих названия вытекают из родословных преданий. Тока — это искаженное Токум, имя или, скорее, прозвище родоначальника группы. Название «гызыл магтым», видимо, связано с именем Гызыл Махтума, который вместе с некиим Гёкбаба назван в одной из родословных как непосредственный предок Токум-магтыма [52].

Гока магтымы тоже считают себя потомками халифа Али. Так записано в родословной Х. Непесовой. В дальнейшем начало этой «святой» группы связывается с Хорезмом. В частности, по родословной, записанной выходцем с Челекена тока магтымом Р. Тачмэммедовым (род. в 1902 г.) [35], Токум-магтым жил и умер в Хиве (Хорезм). Он был, видимо, крупным религиозным деятелем; титул магтым (махдум) позволяет

думать, что он являлся сыном (потомком) какого-то известного ишана. От него до нашего информатора прошло 8 поколений:[54] Токум[55] магтым — Оразмэммед-дивана — Хаджиназар I — Дервиш — Хаджиназар II — Мэммедназар — Хаджиназар III — Тачмэммед — Реджеп (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 Прикаспий, где и положили начало нескольким локальным группам[56].

Так, его сыновья Хаджи Эсенали и Оразмэммед-дивана явились соответственно родоначальниками магтымов Гасан-Кули (частично Челекена) и Кизыл-Су, а также большей части челекенских. Их могилы являются центрами *(гономбаши)* больших кладбищ окружающего населения: кладбища Хаджи магтым в 4 *км* северо-восточнее Гасан-Кули[57] и кладбища в 15 *км* от Кара-Геля на Челекене[58]. А могилы сыновей Оразмэммеда — Токум магтыма (названного в честь деда) — и Хаджиназар магтыма — стали средоточием двух других одноименных кладбищ в окрестностях Красноводска. Из них особую известность приобрело кладбище Тока-магтым в 14 *км* к северу от города, где в настоящее время хоронят большинство умерших как из Красноводска (несмотря на наличие кладбища в самом городе), так и из окрестных селений[59].

Потомки Токум магтыма «бежали из Хивы от нашествия Чингизхана». Возможно, это отредактированное нашим информатором Р. Тачмэммедовым 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 в целом. Можно лишь отметить, что она была невелика. Так, по всей Западной Туркмении в 60-х годах прошлого века М. Н. Галкин отводил «кибиток со 100 Шейхам (также малочисленной прибрежной группе. — *С. Д.*) и Махтумам»[60].

О достоверности этой цифры, несмотря на естественный прирост населения за прошедшее столетие, 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.

Джебельская группа, если не считать миграций в послеоктябрьский период в города[61], является наиболее восточной. По сведениям собирателя материалов по истории своего края, жителя Джебела Амандурды Бегджанова (род. в 1898 г.), эта группа насчитывает 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 (возможно, действовавших по тайному приказу хивинского хана) была ограблена и большей частью перебита первая партия персидских рабов, освобожденных и отправленных из Хивы на родину согласно русско-хивинскому договору 1873 г.[62].

Алихан, очевидно, был официально или, скорее, неофициально усыновлен богатым Шахмалом, который позднее женил его и выделил определенную часть своего скота. Алихан жил как скотовод, а затем стал богатым торговцем, посредником между Хивой и скотоводами-туркменами. Он кочевал в окрестностях Джебела в урочищах Молла-кара, Молла-таган и др.; умер в 1904 или 1905 г. Потомки его, к которым от Шахмала перешло почетное имя «магтым» и обращение со стороны части окружающего населения (и в прошлом, и в наши дни) «магтым-ага», осели в Джебеле, где живут и сейчас, сохранив во внешности, по нашим наблюдениям, характерные черты «иранского» типа.

Желание подчеркнуть знатность своего происхождения, а главное, специфика скотоводческого быта, связанная с частой необходимостью использования тамги, сказались в том, что на всех надгробиях джебельских магтымов на расположенном в 83 *км* кладбище Ших-Мустафа, включая старшего сына Алихана (1889—1963), обозначена магтымская тамга  , чаще всего в сочетании со словесным указанием на группу — «тайпасы магтым». В то же время на вышеупомянутом прибрежном кладбище Тока магтым, где хоронило население (в том числе и магтымы), в основном занимавшееся рыболовством, нам не встретилось ни одной магтымской тамги (указание на «племя» на дореволюционных надгробиях редко, на новых — почти во всех случаях).

История маленькой группы потомков Алихана весьма показательна. С одной стороны, мы наглядно видим, как проходил процесс инкорпорирования в состав овлядов разноплеменных группок и отдельных лиц, что характерно и для всех других групп туркмен. С другой стороны, это один из примеров, как в условиях туркменской религиозно-бытовой действительности менялось соотношение сунниты — шииты.

Из прибрежных магтымов гасанкулийские считались наиболее многочисленными и влиятельными. Это связывалось

как с историческими преданиями о первых насельниках этих мест — магтымах и родственной им группе ширван [63], так и тем довольно высоким уровнем религиозного образования, который им удавалось поддерживать в своей среде благодаря постоянным связям с недалеким персидским Астрабадом и своей прародиной Хорезмом. Недаром по уровню образования окружающее население разделяло их на две неравные половины: просто магтымы и ишаны [64]. Их влияние поддерживалось традицией устраивать радения — *зикры* — с «лечебной» целью (обычно для отчитывания душевнобольных) [65].

Зикр (в местном произношении *зыкыр, зякир)*, как известно, — один из непременных элементов обрядности различных суфийских толков и направлений. Можно предположить, что в более отдаленном прошлом зикр бытовал и у других туркменских овлядских групп, связанных с теми или иными формами среднеазиатского и иранского суфизма. Однако сохранялся он в недавнем прошлом, а в некоторых случаях дожил и до наших дней, лишь у отдельных групп (магтымов, атинцев).

Из трех магтымских групп зикр отмечен нами только у последней, и то лишь у гасанкулийских магтымов. Вообще зикр обычно устраивался в Западной Туркмении атинцами и считался их обычаем и привилегией [66]. В связи с этим гасанкулийские магтымы (естественно, из числа ишанов) объясняли, что устраивать зикр и руководить им имеют право представители всех основных групп овлядов в следующей последовательности: ата, ходжа, магтым (или магтым и ширван, но под руководством первых), ших; поскольку в районе Гасан-Кули ата и ходжи никогда не жили [67], магтымы взяли на себя проведение зикра. При всей очевидной надуманности этого обоснования магтымское духовенство в Гасан-Кули правильно оценило свои возможности: отсутствие постоянно проживающих других овлядов, в первую очередь ата, и сравнительно слабая конкуренция со стороны шаманов *(порхан)* в прибрежных районах [68] обеспечили им ведущую роль в религиозной жизни туркменского населения. Поэтому такие получившие известность в конце XIX — начале XX в. ишаны-магтымы, как, например, Шереф-ишан, Какыш-ишан, Бябек-ишан, Бердыгулы-ишан и некоторые другие, не ограничиваясь окрестностями Гасан-Кули, устраивали зикр и в ряде иных прибрежных населенных пунктов — Кара-геле, Кизыл-Су, Красноводске, Авазе, Тарте, Киянлы и др. [69]. В окрестностях Красноводска зикр чаще всего проходил близ упоминавшейся магтымской святыни Хади-ишан. Особую активность в этом деле проявил Какыш-ишан, запомнившийся местным жителям как последний из знаменитых устроителей зикра: несмотря на возраст (60—65 лет), он устраивал у этого отдаленного

святилища последние радения еще в 1929 г., перед коллективизацией [70].

Что касается самой манеры проведения магтымского зикра, то она являлась так называемой громкой формой радения *(джахрийе)*, сопровождаясь громким пением стихов *(газал)* религиозного содержания (обычно принадлежащих суфийским поэтам), ритмичным притоптыванием участников, стоящих кружком вокруг больного, и припевом-возгласом «хувху» [71]. В центре круга ходил, подпрыгивая, ишан-устроитель, который отчитывал больного и тем самым изгонял злых духов, будто бы явившихся причиной болезни. Отчитывая, ишан иногда бил больного плеткой. Зикр, на который женщины не допускались, длился, в зависимости от обстоятельств, от одного дня до недели.

Функции, которые приобрело у гасанкулийских магтымов дервишское радение (зикр), а также некоторые черты этого ритуала (битье плеткой, ритмическое подпрыгивание и т. д.) сближают его, с одной стороны, с действом шаманов (порхан), а с другой — с атинским «зикром пилы», в котором элементы шаманизма получили очень яркое выражение. Учитывая происхождение данной группы магтымов из Хорезма — Хивы, где шаманство тюркоязычных народов, очевидно, оказало особое влияние на развитие суфизма, можно предположить и хорезмское происхождение «лечебной» формы зикра у гасанкулийских магтымов, поддерживавших, как было сказано, с Хивой все время тесные связи [72].

* * *

Изложенный материал позволяет решить вопрос о происхождении магтымов иначе, чем предлагают родословные легенды, возводящие начало магтымов к халифу Али и дающие тем самым почву для предположений об арабских корнях этого «святого племени». Под названием «магтым» у туркмен известны фактически три обособленные группы: гыллы магтым, пир магтым и тока магтым. Хотя все они считаются потомками Али, у них нет представления о родстве между собой.

Эти группы сформировались в разных районах: гыллы магтымы — наиболее крупная и старая по происхождению группа — в области иранского Горгана; пир магтымы — в предгорной полосе Копетдага; прикаспийские (тока) магтымы — в Хорезме. Время сложения этих групп — в основном XV—XVIII вв.

Формирование магтымов связано с суфизмом. Если легенды о тока магтымах не дают достаточного основания для такого вывода, то родословные предания двух других групп (прежде всего гыллы магтымов) достаточно ясно связывают

магтымов с известными в свое время деятелями суфийского духовенства. Сохранение в туркменской среде сильных пережитков культа предков [73] способствовало выделению потомков этих людей, считавшихся святыми, в особое почетное сословие. Это сословие в соответствии с туркменскими традициями считалось особым племенем — так же как и все другие группы туркмен. Таким образом, сведения о магтымах дают новый пример племени, возникновение которого было связано скорее не с внешними этническими влияниями, а с социальными процессами [74], происходившими внутри туркменского народа.

Для исследования истории религиозных верований туркмен интересен тот факт, что из религиозной практики потомков суфиев — магтымов — почти полностью выветрились идеология и обрядность суфизма, в то время как почтительное отношение к ним прочего туркменского населения основывалось преимущественно на древних доисламских верованиях. Это говорит об упадке суфизма в туркменской среде. Судьбы разных групп магтымов, очутившихся в неодинаковых исторических условиях, позволяют детальнее проследить один из любопытнейших аспектов старого быта туркмен — отношение «простонародья» к потомкам святых, овлядам, существенно менявшееся как со сменой окружающего населения новым племенем, так и с течением времени.

[1] Оулад, или эулад,— в арабском множ. ч. от «велед» — 'дитя, потомок'. У туркмен и ряда других тюркоязычных народов употреблялась как форма единственного и собирательного чисел.

[2] См., например С. Демидов, К вопросу о происхождении туркменских овлядов. Материалы I Всесоюзной конференции по этногенезу туркменского народа, Ашхабад, 1967.

[3] Примерно такие же данные содержатся еще в двух списках родословных гыллы магтымов, находящихся ныне у представителей этой группы, которые проживают в Геоктепинском и Бахарденском районах.

[4] Например, отправление некоего Эсадылла магсума совместно с Солтан-Мухаммедом Ханапия в Йемен, чтобы совершить там послеобеденную молитву (намаз) и в тот же день вернуться.

[5] Здесь и далее написание имен приводится в соответствии с особенностями туркменского произношения.

[6] В тексте «Туркистан велаетиге» — видимо, г. Туркестан. По среднему расчету поколений в 25—28 лет, это событие произошло в середине или во второй половине XI в.

[7] В тексте встречается разночтение — магсум и махсум

[8] В устной традиции называется более определенно: «город Джурджан (шехри Журжан)». Горган расположен примерно в 65 км к северо-западу от Бестама. Предположения же отдельных информаторов, что Джурджан — это место, известное в народной традиции как Мешеди-Мисриан (развалины средневекового центра исторической области Дехистан севернее Атрека, недалеко от селения Мадау Кизыл-Атрекского района), вряд ли можно принять всерьез.

[9] В. В. Бартольд, Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира,— Сочинения, т. II, ч. 1, 1963, стр. 729.

[10] Это положение, до конца еще не разработанное, уже отмечалось некоторыми авторами. В. В. Бартольдом, Сэвом, С. П. Толстовым, Ю. В. Кнорозовым, О. А. Сухаревой и др. Очевидно, 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 удерживавшихся в скотоводческой среде традиций, в частности шаманистских. См. также: Köprülüzade Mehmed Fuad, Influence du chamanisme turcomongol sur les ordres mystiques musulmans, Istanbul, 1929.

[11] Вспомним хотя бы династии Ак-ходжи и Кара-ходжи в Кашгарии, сейидов в Термезе и Фергане, Сефевидов в Иране и, наконец, правление в Астрабаде и Мазандеране дервишей, разгромленных в конце XIV в. Тимуром.

[12] См. «Арабско-русский словарь», сост. проф. Х. К. Баранов, М., 1957, стр. 268. Махсум — разговорная форма от махдум: «Узбекско-русский словарь», М., 1959, стр. 254. У узбеков, каракалпаков и соседних с ними групп хорезмских и приамударьинских туркмен махсумом и магсымом называют обычно сыновей известных ишанов.

[13] Из текста неясно, о каком вилайете идет речь: о Горгане или другой области, включавшей Сумбарскую долину, где жили магтымы до переселения в Ахал и где находится средневековое святилище, называемое местным туркменским населением Магтым-мээззем.

[14] Признак почета.

[15] Так, по крайней мере, можно заключить по словам «ягмурин, Сейиткулы Исакулы сопы». Эймиры как племя, осевшее на землю в районе Гюргена, источниками отмечены несколько позднее, во второй четверти XVI в. (МИТТ, II, стр. 89). Однако их непосредственные связи с Горганом, в том числе и в религиозном плане, могли, естественно, установиться задолго до этого.

[16] Наряду с упоминавшимся уже выражением «ших-мешаих» или «сопы сагадетлери» здесь встречен также термин «алыбижанлары», который, возможно, тоже связан с суфийской терминологией: «али» высокий, в высшей степени и «бижан» мертвый (умертвивший плоть?).

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

[18] По родословной, имя мастера — Атасы Мухаммет оглы Муса, т. е. Муса сын Абу-Мухаммеда, где арабская кунья (указание отцовства по имени старшего сына) «абу» отец заменена, очевидно, тюркским словом «атасы», как и слово «ибн» сын — тюрк. «оглы».

[19] Каких-либо сведений об этом мавзолее в исторических источниках нам 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. VIII, Ашхабад, 1958. стр. 301).

[20] «Агзам», «мээззем» — от араб. «му'эззэм» прославленный, великий.

[21] Подобная табуация в быту в основном касалась наиболее влиятельных и почитаемых представителей суфийского духовенства. Так возник в Средней Азии термин «ишан» (см.: В. В. Бартольд, Ишан, Сочинения, т. VI, 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 позже составили две группы ходжей, правивших Кашгарией. Почти все родоначальники наиболее крупных овлядских групп у туркмен также известны под прозвищами, например, Дана-ата (баба), Гёзли-ата, Ших-Шереп, Пакыр-ших и др.

[22] 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 («Йа Али! Йа шир!»). Из нескольких десятков надписей лишь две или три на арабском, а одна-две позднейшие, первой трети этого века,— на туркменском. Все остальные на фарси. Среди датированных надписей наиболее ранняя из встретившихся нам относится к 1073/1662 г., наиболее поздняя — к 1349/1929 г.

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

[24] Под названием Джульге магсум известно было в начале XX в. одно из боковых ущелий, выходящих в Сумбарскую долину в районе селения Махтум-кала.

[25] 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, особенно у текинцев, известно также под названием Сарай-кала.

[26] Я. Таиров, Общие сведения об орошении аулов Асхабадского уезда в 1892 году, [б. г., б. м.], стр. 297

[27] Там же, стр. 288.

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

[29] Эта своего рода иерархия овлядов ярко отражалась, в частности, в распределении на свадьбах и иных торжествах так называемого «овлядского приза» *(өвлят байрагы)* Обычно он отдавался ходжам, затем шихам и сейидам. Лишь в редких случаях, когда на приглашение взять «приз» не выходили представители упомянутых групп или когда «призов» было заготовлено больше, их получали и магтымы. Во многих местах «овлядский приз» даже приобрел название «приз ходжей» (*хожа байрагы*).

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

[31] 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.

[32] Это, в частности, проявлялось в представлении о каждом магтыме как потенциальном ишане, что отразилось в форме почетного обращения других туркмен к магтымам мужского пола, в том числе и подросткам, «ишан-ага» («ага», дословно старший брат, обычно прибавляется при обращении к имени собеседника, старшего по возрасту). Эта форма обращения в известной степени сохранилась еще, как показывают личные наблюдения, и в наши дни (в частности, в селениях Хурмант-Геокча и Корсагыр Геоктепинского и Гара-Векиль Тедженского районов). Бытовал также обычай наречения мужскими именами Магтым, Магтымгулы (раб магтыма) и т. д. В настоящее время подобные имена даются, как правило, лишь в честь носивших их умерших старших родственников. Неприкосновенным было имущество и скот магтымов, что имело особое значение в период различных родо-племенных междоусобиц. Охранительным знаком являлась тамга

[33] Это было связано, во-первых, с постепенным уходом с Сумбара магтымов и уменьшением паломничества к своей старой «родовой» святыне. Наши информаторы-магтымы не помнят уже о паломничестве из Ахала к Магтым-мээззему; во-вторых, и это главное, сумбарская могила предка магтымов не входила в число святынь, почитавшихся населением Ахада.

[34] Информатор Т. Бозаганов, выходец из этого селения,— пятое поколение от него.

[35] Описание чуда традиционно: испытание приехавшими таинственными всадниками, магическое число сорок (см.: В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. II, М., 1961, стр. 133—134).

[36] Информатор Пирли Агаджанов из селения Хурмант-Геокча (род. в 1900 г.) сообщил, что является потомком Гарры-пира в шестом поколении

[37] Об этом пире, по словам некоторых наших информаторов, говорилось и в некоем стихотворении. Благодаря любезности члена-корр. АН ТССР З. Б. Мухаммедовой удалось ознакомиться с текстом этого безымянного стихотворения ахальского поэта прошлого века Ягмыр-шахыра в фотокопии списка дивана Махтум-кули, хранящегося в Британском музее. В стихотворении описывается ставка Кара-оглан-хана — текинского предводителя отделения Тохтамыш времен завоевания Ахала, где собрались для переговоров различные племенные вожди и феодальные правители соседних областей, в том числе и Джафаргулы-ильхани из курдского племени шадиллу, правитель соседнего Боджнурда в 40—50-х годах XIX в. Судя по письменным источникам, это событие, происшедшее в разгар так называемой «хоросанской смуты», можно отнести к 1847 г. (МИТТ, II, стр. 240—241). В заключительных двух строчках стихотворения говорится: «Ата-баба ашык Ягмырың пири Гарры махдум Шөхри Журжан гелендир» (Пришел из Шехр-и Джурджана (и) Гарры магтым — пир влюбленного в бога (т. е. суфия Ягмыра, автора стихотворения), чьи предки были такими же по отношению к предкам Гарры магтыма). Последняя деталь заставляет предполагать в авторе выходца из дотекинского населения Ахала или же из среды самих магтымов.

[38] О выступлении духовных лиц, особенно известных ишанов из числа овлядов, имевших наибольший авторитет в народе, в роли разного рода дипломатических посредников неоднократно упоминается в источниках.

[39] При посещении святилища и кладбища никаких надписей или знаков в его магтымской части, за исключением надгробия упомянутого Нигматуллы-ишана, нами не обнаружено.

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

[41] В частности, в официальных документах за 1911 г. отмечен отвод земель землемерами канцелярии начальника Закаспийской области «для мухтумцев в долине речки Сумбар Каракалинского приставства» («Обзор Закаспийской области за 1911 г.», Асхабад, 1915, стр. 12). Там же приведены данные за 1911 г. о численности магтымов в Тедженском уезде (включавшем в себя и Атек): 462 кибитки — 1195 человек (стр. 77). Это составляло большую часть общей численности магтымов в Туркмении в эти годы.

[42] В некоторых вариантах предания вместо Али выступает «кто-то из предков».

[43] Об этом, в частности, может свидетельствовать такой факт. В дореволюционное время некоторые текинцы (прежде всего, конечно, наиболее зажиточные, сознающие свою силу перед представителями мелких групп) заглаза употребляли презрительное прозвище бедной части магтымов «халталы магтым» магтымы-мешочники, т. е. попрошайки, нищие. Однако, по объяснению немногих, но хорошо знающих свои традиции информаторов из самих гыллы магтымов, такое толкование термина «халта» (мешок, мешочек) — результат постепенной утраты старого обычая. Первоначально так назывались ритуальные мешочки, которые и днем и ночью закрывали у мужчин половые органы, чтобы тело и одежда не были осквернены. По словам информаторов, этот обычай в старину был распространен среди всех гыллы магтымов, а в более позднее время его соблюдали лишь наиболее известные духовные лица. В связи с этим следует отметить, что обычай ношения ритуальных мешочков был известен в Иране, очевидно, со времен Авесты и зороастризма. 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 устным сообщениям некоторых лиц, такие бязевые ритуальные мешочки употребительны и среди некоторых особо ревностных шиитов. У суннитов же, насколько мы знаем, они неизвестны.

[44] Беседа состоялась в мае 1967 г.

[45] Эта связь отразилась и в почетном добавлении к его личному имени слова «баба» дед, предок.

[46] С 13-го поколения «цепочка» раздваивается (два сына Гайыпгулы?). По устному сообщению Гуллин-ишана, его жены и нескольких других представителей этой группы, было восстановлено и третье ответвление, а 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.

[47] Магтымы, живущие в этом селении и соседних (Ымарат и Бами), относятся к группе гыллы магтымов.

[48] Даже в родословной упоминается карадашлинка, жена святого и поэта Шихаббас-вели (второе поколение от Гайыпгулы).

[49] Основные виды овлядских тамг у туркмен — круг или круг с черточкой (как в данном случае) — являются символическим изображением наконечника и целой стрелы и связаны с весьма распространенной в тамгах средневековых тюркских правителей Среднего и Переднего Востока символикой власти — «лук и стрела». Тамги типа «лук и стрела» или их основные элементы, как свидетельствует сравнительный материал по ряду других тюркоязычных народов, указывали на привилегированное положение тех или иных групп. К сожалению, рамки данной статьи не позволяют подробнее рассмотреть этот вопрос.

[50] Как видим, в данном случае термин «магсым» имеет иной смысл, чем у ташаузских и приамударьинских туркмен.

[51] Это не следует понимать буквально, ибо на средства некоторых магтымов в конце XIX — начале XX в. были выстроены несколько 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, Мусы ахуна из текинцев), а на западной окраине Корсагыра в 1912 г.— мечеть Керим-ишана.

[52] Родословная гасанкулийской ветви магтымов, составленная сказительницей из г. Красноводска Х. Непесовой (род. в 1901 г.). Любопытно, что один из прибрежных островов южнее Челекена назывался Кызыл-Махтум; о происхождении названия данных нет (А. А. Марущенко, Существенные поправки (материалы к исторической географии Туркменистана),— «Туркменоведение», № 12, 1930, стр. 15).

[53] Беседа состоялась в 1967 г.

[54] По словам Р. Тачмэммедова, им были также отдельно записаны (запись ныне утеряна) от покойного Улуберды-ишана (магтыма) в приморском селении Кизыл-Су еще 18 поколений, якобы бывших до Токум магтыма. Однако информатор, человек довольно образованный, не счел их существовенными для седжре, так как они были выписаны ишаном из известной книги «Бакырган». Это — один из ярких примеров, как овлядским духовенством создавались «для солидности» пышные первые части родословных.

[55] «Токум», по объяснению информатора, имеет значение «тохум» — «породистый, благородный». Остальные наши информаторы употребляли искаженную форму «Тока», хотя, судя по надгробной надписи (об этом ниже), правильна форма, употребленная в седжре.

[56] Некоторая их часть, однако, осталась в Хорезме: в районе Куня-Ургенча и Ильялы, например, из их числа были известны такие духовные лица, как Басыбалды-ишан, Бердынияз-ишан, Аман-ишан и другие потомки Токум-магтыма.

[57] По поводу места захоронения Хаджи Эсенали 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 близ 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.

[58] По преданию, Оразмэммед-дивана умер в Хорезме, но тело его (мейит) было перевезено для погребения на Челекен. Примеры таких дальних захоронений в Средней Азии, в частности у туркмен,— явление известное.

[59] Распространены легенды о большой древности и самого святого, и кладбища Нам приходилось слышать даже о 700 лет. Но это неверно. В старой магтымской части кладбища нам встретилось лишь одно надгробие с датой 1299/1882 г. Два наиболее старых надгробия в форме грубо обработанных фертов имеют надписи: «Токум махсум ибн Оразмухаммед махсум» (что соответствует данным родословной) и «Хафиз макдум». Расчет по родословной позволяет сделать вывод, что появление этих могил вряд ли можно отнести ко времени ранее конца XVIII в. То, что на большинстве ранних магтымских надгробий, имеющих надписи, встречается форма «махсум», свидетельствует о первоначальной связи группы с Хорезмом. В дальнейшем эта форма полностью уступает место формам «макдум», «махтум», «магтым».

[60] М. Н. Галкин, Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю, СПб., 1868, стр. 14.

[61] Так, помимо Красноводска и Челекена, расположенных в районе расселения прибрежных магтымов, можно отметить группу семей в десять, обосновавшуюся в Небит-Даге.

[62] Об этом см. (без указания точного места события): S. A. MacGahan, Campaining on the Oxus and the Fall of Khiva, London, 1876, стр. 312.

[63] Подробнее см.: А. Джикиев, Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря, Ашхабад, 1961, стр. 31—33.

[64] С этим разграничением, очевидно, была связана и степень зажиточности. Во внешнем быту разница проявлялась в возможности обращения к просто магтыму (не ишану) по имени, а также в случаях, хотя и редких, женитьбы «простолюдинов» на девушках из таких магтымских семей.

[65] П. Огородников, На пути в Персию и прикаспийские провинции ее, СПб., 1878, стр. 170; Карашхан оглы Иомудский, Зыкыр (священные игры у туркмен),— «Туркменоведение», № 9, 1928, стр. 59.

[66] Подробнее см.: С. М. Демидов, Ата (опыт историко-философского анализа происхождения «святой» группы),— «Известия АН ТССР», серия общественных наук, 1974.

[67] Две семьи ходжей появились лишь в послеоктябрьский период.

[68] Для второй половины XIX — первой четверти XX в. в этом районе были известны имена лишь двух шаманов и одной шаманки, причем популярностью пользовался из них только Алагёз-порхан.

[69] В Кюмюш-депе (нижний Гюрген) среди населяющих его, как и район Гасан-Кули, ёмудов-джафарбайцев зикр устраивали живущие в нем атинцы. Поэтому для проведения зикра гасанкулийские магтымы выезжали лишь к северу.

[70] 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 попытка совершить зикр для лечения контузии у одного раненого, но зикр так и не состоялся. Что касается тенденции превращения зикра в развлекательный танец, то она в послереволюционных условиях получила бурное развитие; по всей западной половине Туркмении, от Красноводска до Ашхабада, распространился, за последние годы особенно, молодежный танец «кюшт депмек».

[71] Суфийская формула-восклицание «Йа, хува! Йа, хак!» О, он (т. е. бог)! О. истина!

[72] Предположение аналогичного характера в отношении шаманских способов лечения одной из групп нохурских ходжей, происходящей также из Хорезма, сделано В. Н Басиловым (см. «Этническая история и современное национальное развитие народов мира». Тезисы докладов на конференции, М., 1967, стр. 5).

[73] Подробнее см.: В. Н Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970, гл. II.

[74] Подробнее см. А. А. Росляков. К вопросу об этногенезе туркмен.

А. Л. Троицкая

ИЗ ПРОШЛОГО КАЛАНДАРОВ И МАДДАХОВ В УЗБЕКИСТАНЕ

Вопрос о *каландарах* (тадж. *қаландар* [1] — нищенствующий дервиш) и *маддахах* (араб. *маддоҳ* — профессиональный рассказчик житий святых) почти не изучен, что является значительным пробелом в наших представлениях о традициях культурной и религиозной жизни Средней Азии. Учитывая это, автор счел возможным опубликовать материалы, к сожалению далеко не полные, записанные им в Ташкенте в 1945 г. со слов бывших каландаров и маддахов, глубоких стариков. Информаторами были: потомственные каландары — Таш-ходжа Авраров и Таджи Усманов; маддахи — Таш-ходжа маддах, исфаринский таджик, проживший большую часть жизни в Ташкенте, Таджи-маддах, уроженец Ташкента — потомственный маддах, и Ахмад ходжа маддах, бухарец, сравнительно недавно переселившийся в Ташкент. Все они давно перешли к «мирскому» образу жизни. Маддахи и каландары в Средней Азии в настоящее время не выступают, так как они уже не могут привлечь внимания людей, ничего общего не имеющих с темной неграмотной толпой дореволюционного Туркестанского края, Бухарского и Хивинского ханств.

Работа по изучению каландаров и маддахов была проведена совместно с сотрудницей Института искусствознания УзССР покойной Е. Е. Романовской, сделавшей нотные записи к песнопениям каландаров и к речитативу повествований маддахов.

КАЛАНДАРЫ

Литература о среднеазиатских каландарах сводится к кратким заметкам и упоминаниям. Содержательная заметка о каландарах Самаркандской области была составлена в 1899 г. комиссией по обследованию деятельности мусульманского духовенства, состоявшей из чиновников Наливкина,

Усова, Вирского и переводчиков С. Лапина и В. Вяткина [2]. Некоторые данные имеются в примечаниях В. Л. Вяткина к его переводу «Самария» [3]. Ряд сведений о костюмах каландаров и их общежитиях встречаются в воспоминаниях художника В. В. Верещагина [4] и у П. Позднева в его книге о *дервишах* [5]. К сожалению, последний смешивает дервишей с *ишанами* и их *мюридами*, так что трудно установить, к кому относятся приводимые данные. Попытка П. Позднева собрать материал по каландарам Самарканда не увенчалась успехом, так как те отказались отвечать на вопросы человеку «чужому», «непосвященному». В книге К. Казанского о суфизме [6] почти не привлечен материал по среднеазиатским дервишам, в том числе и каландарам. Заметки о каландарах имеются в работах О. А. Сухаревой [7] и И. П. Петрушевского [8].

Номинально каландары считали себя последователями шейха Баха-уд-дина Накшбанда (1318—1389) [9], а его — основателем своего ордена. Фактически же они были по отношению к ордену Накшбандия сектой, вернее, самостоятельным орденом, известным в литературе под названием Каландария. Вопрос о происхождении ордена Каландария почти не изучен, но мы на нем останавливаться не будем, так как это не входит в нашу задачу, равно как и характеристика суфизма в различных его проявлениях. Отмечу лишь, что основание этого ордена приписывается Шейху Сафа, жившему, видимо, в XVII (XVI?) в. и похороненному в Самарканде во дворе общежития каландаров [10]. По данным 1899 г., «Главное общежитие каландарей находится в Самарканде, а филиальные отделения по всему краю и в Бухаре, имеются даже в Кашгаре, Афганистане и Хиве. Шейхи в филиальных отделениях управляются самостоятельно только по отношению к своим мюридам, в вопросах же важных обращаются к своему шейху, у которого они находятся в подчинении. Должность самаркандского шейха наследственна, а остальные замещаются по назначению или по выбору мюридов того отделения, где открылась вакансия. Прием мюридов в общежитие, равно как и переход их из одного общежития в другое, не ограничен» [11].

Главными шейхами в Самарканде были, по всей вероятности, потомки Шейха Сафа, основателя ордена или секты Каландария. Что же касается шейхов в филиальных отделениях, назначавшихся главным самаркандским шейхом, то вопрос этот пока не изучен. Можно лишь предположить, что частью это были потомки того же Шейха Сафа, частью же ишаны, выдвинувшиеся из простых каландаров и получившие от самаркандского шейха грамоту *иршад* (араб. *иршод* — наставление на путь истинный, руководство). Иршад давал право лицу, получившему его, иметь своих мюридов и быть шейхом филиального отделения [12]. Из каландаров, не принадлежавших к ишанскому роду, подобные грамоты выдавались лишь

наиболее заслуженным старикам, состоявшим в ордене не один десяток лет. Так, отец Таш ходжа Аврарова получил иршад от самаркандского шейха через шестьдесят лет со дня вступления в орден, а отец Таджи Усманова — через сорок лет. По словам Таш ходжа Аврарова, иршад выдавался самаркандским шейхом после «знамения», якобы полученного им в «вещем» сне. Каландар, получивший иршад, делал соответствующее подношение главному шейху и получал от него указание, куда он должен выехать и где начинать свою деятельность в качестве ишана или шейха. Видимо, в ряде случаев такие лица получали распоряжение возглавить одно из филиальных отделений ордена Каландария.

Каландары объединялись в общины, во главе которых стояли шейхи и старшины (см. стр. 208—218). Общины каландаров были многолюдными, и местами число каландаров в них вместе с учениками доходило до двухсот человек. Каландары имели свои обители или общежития, известные под названием *ханака* (тадж. *хонақоҳ*) или *каландархана* (тадж. *қаландархона*). В Ташкенте каландархана была в квартале Кугурмоч Бешагачской части города. В ней жили шейх со своей семьей, холостые каландары и ученики каландаров. Здесь же находили пристанище нищие, калеки и сироты. Семейные каландары жили среди мирского населения в кварталах Бешагачской части города (Карараташ, Алмазар, Эски намазгах, Каландар), расположенных неподалеку от обители каландаров.

Сведений об устройстве здания общежития каландаров в литературе почти нет, собрать данные о каландархане в Ташкенте не удалось. Единственное описание общежития каландаров имеется у В. В. Верещагина, бывавшего во второй половине XIX в. во многих городах Средней Азии и видевшего не одну обитель каландаров. По его словам, «каландархан — приют для нищих; места, в которых эти приюты выстроены, всегда полны тени и прохлады и принадлежат к лучшим уголкам города. Посредине двора возвышение, место для молитвы — непременная принадлежность всякого общественного места. Далее другое возвышение, более просторное, посредине которого стоит низкое, бедное, грязное, убогое зданьице нищих, которые тут же заседают, обыкновенно вдоль стен на платформе» [13]. По расспросным сведениям удалось установить, что у шейха с семьей в каландархане было особое помещение. Холостые каландары жили в просторном помещении, называемом *мудбаххана* (?) (араб.-тадж. *мудбаххона?)*, где их помещалось двадцать-тридцать человек. Нищие [14], калеки, странники ютились в маленьких кельях.

В каждой каландархане был притон для наркоманов — *бувахана* (тадж. *бувахона* — дедов дом). Притоны эти были чем-то вроде чайхан, где можно было получить наркотики:

гашиш *(наша)*, препарат из индийской конопли; опий *(афийун)* и сироп из головок мака *(қуқнар)*. В бувахане можно было, кроме того, напиться чаю, купить лепешки и сладости, приготовить в складчину плов [15]. Содержали эти притоны в каландархане люди, не имевшие никакого отношения к каландарам и арендовавшие, видимо, помещение у шейха каландаров. Наличие подобных притонов в общежитиях каландаров объясняется тем, что употребление наркотиков каландарами не только не запрещалось, но всячески поощрялось. В. В. Верещагин пишет, что каландарханы были не только приютом для нищих, а чем-то средним между кафе-рестораном и клубом, в котором постоянно были посторонние посетители, особенно по вечерам, и где можно было выпить чаю с кукнаром, покурить наркотиков и узнать новости [16]. Таким образом, общежития каландаров фактически были притонами нищих и наркоманов.

Согласно уставу ордена или секты каландаров члены его должны были жить подаянием и не иметь никакой собственности [17]. Способы сбора милостыни или пожертвований были разработаны в ордене до мелочей. Подаяния собирали в одиночку и группами по определенным дням — понедельникам, средам, четвергам и воскресеньям. По понедельникам и средам в Ташкенте каландары ходили по городу, собирая подаяния в одиночку. Такой сбор милостыни назывался *джилов* (тюрк. *жилов* — повод, стремя). На этот сбор каландары шли в наиболее людные места города, останавливали прохожих и просили подаяние — *садака* (араб. *садақа* — милостыня), читая молитву. Были среди каландаров «специалисты» по сбору таких подаяний, называвшиеся *ядакчи* — ручники [18], своего рода знахари. *Ядакчи* подходил к какому-нибудь состоятельному по виду человеку, уверял его, что тот болен и сможет исцелиться только «святой» молитвой каландара и массажем его «легкой» руки. Не дав опомниться своему почти насильно завербованному пациенту, каландар принимался его массировать, читая молитву, после чего получал вознаграждение.

Практиковался также групповой сбор подаяний, сопровождавшийся молениями и песнопениями. Совершался он по воскресеньям и четвергам, а в некоторых городах, как, например, в Маргелане, и по средам. Начинался он ранним утром в каландархане общим молением каландаров, на котором присутствовали посторонние, преимущественно женщины. Глава обители — шейх, называвшийся обычно *тюря* (тюрк. *тўра* — господин, человек высокого происхождения), *ишан-тюря* (тадж.-тюрк. *эшон-тўра)* или *бобо* (тадж. дед, прадед), — в Ташкенте садился на крыше каландарханы (в других местах на возвышение, устроенное во дворе обители). На крыше же против него становились каландары и под руко-

водством своего старшины *отавой (тюрк. ота* — отец и *бой* — богач, состоятельный человек) начинали песнопения *шарҳ* (толкование, разъяснение), которые состояли из стихов среднеазиатских суфиев Ахмада Ясави (ок. 1105—1160), Баба Рахим Машраба (1657—1711) и других, стихов, сочинений каландаров и припевов к ним — *талкин* (араб. *талқин* — досл. «проповедь»). Песнопения исполнялись опытным каландаром-запевалой *пештолкин* (араб.-тадж. *пештолқин* — запевала в хоре), припевы пелись хором — *пасталкин* (араб.-тадж. *пасталқин*). Пештолкин должен был хорошо знать суфийские стихи, порядок их исполнения во время общего моления, а также припевы. Хор составляли все каландары, включая учеников. Припевы были возгласами, обращенными к Аллаху, Мухаммеду, суфийским шейхам [19]. Во время моления некоторые песнопения сопровождались ритуальным танцем *само* (араб. *само* — «небо»), напоминающим *зикр*.

В конце моления каландар-молельщик *салатагир* (араб.-тадж. *салотагир* — берущий молитву) [20] читал заключительную молитву. В ней он молился за преуспевание веры, благополучие и обилие продуктов в стране, за хороший урожай, за исполнение желаний присутствовавших на молении, а также высказывал пожелания молодухам, пришедшим в каландархану, иметь побольше сыновей. Затем он обращался к молящимся, призывая их делать пожертвования: «Сотворите молитву, чтобы поданные приношения по обету семь рублей, одиннадцать рублей (семь танга [21], одиннадцать танга) были приняты в чертоге господа» *(Бир дуо қилийлар, етти сўм берган, ўнбир сўм берган (етти танга, ўнбитта танга берган) нарзи ниёзларини худо даргоида қабул қилсун)* [22].

Заключительные слова молитвы были следующие: «Духи предков, приходящие в ночь четверга. Амин! Да помогут духи отошедших отцов-дедов этих (молящихся). Амин!» *(Пайшамбе куни арвоҳлар келадиган кечаси. Омин! Шуларни отабоволарни ўтканларини арвои қўлласун. Омин!)*

Затем старшина каландаров собирал пожертвования и собранные деньги передавал тюре, который оставлял их себе.

После моления каландары группами расходились по городу для сбора подаяний. Основная и более многочисленная группа во главе со старшиной каландаров шла на базар, другие группы — в наиболее людные и «доходные» кварталы города.

На базаре каландары в установленном традицией порядке обходили все торговые ряды, исполняя в каждом соответствующие песнопения с припевами на разные мотивы. В первую половину дня каландары обходили продуктовые и фруктовые торговые ряды, во вторую — мануфактурные и галантерейные. Посредине дня каландары устраивали перерыв и отдыхали в чайхане на базаре. Перед отдыхом, обычно в халат-

ном ряду, каландары исполняли духовные стихи с припевом: «Аллах мой, о друг!» *(Оллоим, ой дўст!)* В стихах с этим припевом воспевалось опьянение божественным вином, стремление к воссоединению с красавицей и страдания от разлуки с ней. Закончив обход базара, каландары с собранной милостыней возвращались к вечеру в каландархану. Руководителем этой группы каландаров был старшина, он же был запевалой и выбирал для исполнения соответствующие песнопения и припевы к ним. Остальные каландары вторили ему хором.

Другие группы каландаров тоже имели своего старшего — запевалу *пешхон* (тадж.). При таких группах были «специалисты» по выкачиванию пожертвований с верующих. Назывались они *джиловдор* (тадж.-узб. *жиловдор* — стремянный, коновод). Обычно ими были опытные в житейском отношении и жуликоватые каландары. Идя поодаль от своей группы, они вербовали жертвователей. Одних уверяли, что видели про них дурной сон, и убеждали для отвращения беды сделать пожертвование каландарам и попросить их помолиться. Другим говорили, что те больны, и направляли их за «святой» молитвой к каландарам с напоминанием о необходимости подать щедрую милостыню.

Собранные каландарами деньги, продукты, фрукты, сладости и прочее в каждой группе принимал, хранил и доставлял в каландархану специально выделенный человек, обычно кто-нибудь из учеников, назывался он *эргаши борган* (узб. идущий следом) [23].

По четвергам каландары ходили также по домам, заходя преимущественно в те дворы, где недавно был покойник. Там они исполняли песнопение, посвященное душам умерших, так называемое «Арвохнома». В этом песнопении описывалось, как душа покойного посетила свою могилу и увидела разрушение своего тела, свои разбросанные кости. Опечаленная, она полетела к своему дому и заглянула через дверь в дом. Увидела она на почетном месте свою жену, веселящуюся с чужим мужчиной, ее новым мужем; увидела своих печальных, заброшенных детей. Тогда дух покойника обратился с молитвой к Аллаху, прося отомстить за него, наслать смерть на своего обидчика. Молитва его была Аллахом услышана. В конце песнопения рекомендуется чтить память покойных, читать по четвергам Коран и молиться за них, дабы получить от духов покойных благословение и тем обеспечить благополучие в доме.

После сбора милостыни каландары возвращались в свою обитель, где делили между собой приобретенные деньги, причем часть их шла тюре, а часть — на покупку съестного, если не хватало собранных продуктов. Кушанья готовили на всю братию. Приготовленное кушанье ели сами, раздавали ни-

щим, ютившимся в каландархане, наделяли ею бедных, живущих в квартале, где помещалась обитель каландаров.

Семейные каландары уносили также приготовленное кушанье домой для своих семей. Такое приготовление кушанья из собранных милостыней продуктов называлось *дегджуши мавлон* (тадж. *дегҷӯши мавлон* — кипение котла господина нашего). Во время этого обряда читали Коран, а по четвергам, кроме того, устраивали поминовение всех умерших шейхов [24].

В мусульманский праздник окончания поста *руза хайит* каландары группами ходили по городу с песнопениями и собирали подаяния. Обычно они исполняли песнопение о сироте «Етимнома». Однажды в праздник руза хайит Мухаммед по дороге в мечеть будто бы встретил горько плачущего сироту. На вопрос Мухаммеда, о чем он плачет, сирота ответил, что все его сверстники ездят на верблюдах, а у него верблюда нет. Тогда Мухаммед посадил верхом на себя сироту и стал изображать верблюда. Обрадованный ребенок потребовал, чтобы Мухаммед ревел как верблюд. Мухаммед прокричал два раза «афв» (в арабском языке это слово означает прощение, помилование). В это время раздался голос Аллаха с неба, запрещающий Мухаммеду произносить третий раз слово «афв», так как иначе в загробном мире не останется ни одного грешника, прегрешения которого не были бы прощены. Сирота не отпускал Мухаммеда. Тогда Абу Бекр, сподвижник Мухаммеда, выкупил его у сироты за горсть орехов [25].

В первые десять дней месяца мухаррама мусульманского лунного года, посвященные памяти мученической кончины Хусейна и Хасана, внуков Мухаммеда [26], каландары устраивали *худаи* — общественную трапезу. Для подготовки такой трапезы они ходили по городу группами в 6—10 человек. Каждая группа намечала квартал, который она будет обходить с молениями и собирать пожертвования. Жители квартала оповещались об этом заранее. В назначенный день каландары шли по улицам и пели стихи, называвшиеся «Мученичество за веру имама Хасана, имама Хусейна» *(Шаҳодати имом Ҳасан, имом Ҳусайн)*, попутно собирая пожертвования. Подойдя к дому состоятельного хозяина, запевала начинал петь на улице первый стих, ударяя гвоздем в медный таз. Услышав пение каландаров, хозяин спешил впустить их в дом. Войдя во двор, запевала (старший каландар группы) спрашивал у хозяина год его рождения по двенадцатилетнему животному циклу. Если год рождения *(мучаль)* совпадал с данным годом, то хозяин обязан был подарить каландарам комплект одежды. Во дворе каландары исполняли полностью песнопение о кончине Хасана и Хусейна, сопровождая его возгласами «ху» (араб. *ҳува* — он, т. е. Аллах), мерными ударами гвоздя в медный таз и танцем само. Во двор собира-

лась большая толпа, состоящая из жителей квартала, в основном женщин. Песнопение заканчивалось чтением траурных стихов о смерти Хусейна, исполнявшихся молельщиком. По окончании моления собирали пожертвования. Обычно подавали муку, пшеницу, соль, состоятельные люди жертвовали баранов, а иногда даже верблюдов, давали материю и халаты.

Собранные продукты каландары относили в свою обитель, одежду и материю продавали. Вырученные от продажи деньги делили между собой. Из собранных продуктов варили в каландархане кушанье *халим* (араб. *халим* — род пшеничного киселя, сваренного с мясом) [27], угощали им всех живущих в каландархане, бедняков, а также пришедших жителей кварталов, где происходил сбор пожертвований [28].

Доходной статьей каландаров были похороны богатых людей; они провожали носилки с покойником на кладбище, идя впереди погребальных носилок с пением траурных стихов и особого припева, называвшегося *гусфанд* или *гусфандия* (тадж. *гӯсфанд, гӯсфандия* — баран, бараний) [29]. Стихи пел запевала, хор подхватывал припев: «Аллах, о друг». Траурные стихи выбирали с таким расчетом, чтобы их хватило на весь путь от дома покойного до могилы. Когда не было близких людей, чтобы оплакивать покойного, приглашали нескольких каландаров сопровождать тело на кладбище.

Летом во время сбора урожая каландары группами и в одиночку расходились по кишлакам, расположенным в окрестностях Ташкента (Паркент, Заркент, Еттикент, Пскент, Аулук, Тиляучи и др.). Там они собирали у крестьян пожертвования пшеницей.

Если тюря пользовался уважением среди населения, то он часто получал от своих последователей пожертвования — *назр* (араб. приношение по обету), преимущественно баранами. В таких случаях тюря призывал старшину каландаров, приказывал ему зарезать животное, сварить плов и угостить им всех членов общины каландаров, а также бедняков. Несомненно, что львиная доля этого пожертвования доставалась тюре и старшине.

Раз в год, видимо в праздник курбан, ташкентский тюря резал верблюда, из мяса которого варился халим. После молитвы за преуспеяние веры, всеобщее благополучие и отвращение беды халим раздавался всем собравшимся в этот день в каландархане, наделяли им также бедняков и нищих. На такую трапезу тюря приглашал к себе всех других ташкентских ишанов как почетных гостей.

Вопрос о материальном положении шейха каландаров недостаточно выяснен. Возможно, имелись вакфы, доходами с которых пользовались шейхи. Кроме того, они получали определенную долю с собранных каландарами подаяний. Тад-

жи Усманов, например, сообщил, что каландары в Ташкенте отдавали шейху все деньги и другие подаяния, которые они собирали по понедельникам и пятницам.

Таким образом, каландары жили пожертвованиями и милостыней. Способы сборов подаяний, разработанные до мелочей, передавались из поколения в поколение и имели древнюю традицию. Семейным каландарам, не жившим в обители, разрешалось для прокормления своих детей прирабатывать. Среди них были ремесленники, которые работали в свободное от сбора подаяний время, но не теряли постоянной связи с общиной каландаров.

МАДДАХИ

Выше отмечалось, что литературы по маддахам почти нет, за исключением кратких заметок и беглых упоминаний Н. С. Лыкошина, А. Д. Гребенкина, М. Алибекова, Е. П. Павловского, П. Шубинского, В. Л. Вяткина, А. Вамбери, О. Олуфсена [30]. Содержательная заметка о маддахах помещена в «Сборнике материалов по мусульманству» [31].

Маддахи патроном своей профессии считали Абд ал-Кадыра Гилани Джилани (1078—1166) [32], основоположника суфийского ордена Кадырия, а себя — адептами ордена Накшбандия. В Ташкенте маддахи были мюридами шейха ордена Каландария и фактически являлись членами этого ордена, ведущими «мирской» образ жизни. По словам информаторов автора, в Ташкенте в конце XIX в. маддахов с учениками было около двухсот человек, а в начале нашего столетия — около семидесяти (10 маддахов, 50—60 учеников). Жили они со своими семьями в тех же кварталах, что и каландары, неподалеку от каландархаиы. Маддахи объединялись в корпорации; в Ташкенте корпорация маддахов была тесно связана с общиной каландаров. Обычно маддахи ходили по городу или селению небольшими группами, состоящими из одного-двух маддахов и нескольких учеников. Выбрав удобное место, они садились и начинали привлекать слушателей пением духовных стихов, исполнявшихся одним из учеников под ритмичные удары в *сафаиль* (узб. *сафоил* — ударный музыкальный инструмент).

Когда вокруг них собиралась порядочная толпа, вставал маддах и начинал повествование, потрясая посохом и сафаилем. Он «расхаживал среди этой толпы большими шагами, похожими скорее на прыжки, нервно жестикулируя, с засученными рукавами, подчас с непокрытой головой, весь в поту и разгоряченный, с жаром выкрикивал какую-нибудь историю, стараясь подействовать на окружающих» [33]. В. В. Верещагин, неоднократно видевший выступления маддахов в Туркестанском крае, в своей известной картине «Торжествуют»

изобразил выступление маддаха на площади Регистан в Самарканде.

Маддах во время повествования вставлял в прозаическую речь стихи (шарх), которые он произносил речитативом. Второй маддах или старший ученик читал стихи также речитативом вместе с ним, он же подавал реплики во время повествования. Маддах-повествователь назывался *суз айткичи* (узб. *сӱз айтқичи* — говорящий, произносящий речь), второй назывался *пешхон* (тадж. «запевала»). Остальные члены группы были ученики — *шагирд* (тадж. *шогирд*), они составляли своего рода хор, принимали участие в чтении стихов и время от времени со слезами на глазах выкрикивали в зависимости от содержания повествования следующие возгласы: *джон* (тадж. «душа»), *балли* (тадж.-узб. «да», «так», «верно», «хорошо»), *хош* (узб. *хуш* — так, да). Близкие сведения о практике выступлений маддахов приводит комиссия по обследованию деятельности мусульманского духовенства: «При маддахе почти всегда имеются два-три человека его учеников и несколько лиц, на обязанности которых лежит, смешавшись со слушателями, поддакивать маддаху во время его рассказов и привлекать слушателей к пожертвованиям в его пользу. Нередко эти подставные лица, находясь среди публики, пускаются на разные фокусы: прикидываясь, например, воодушевленными словами маддаха, делают довольно крупные пожертвования, разумеется из собственных средств того же маддаха, и тем вызывают в невежественной толпе немало подражателей. Часто маддахи странствуют с каким-нибудь фокусником или музыкантом, служащим для них средством приманки публики» [34].

Во время повествования один из учеников, обычно старший из них, подавал рассказчику чай. Выступление заканчивалось молитвой и сбором денег с толпы. Обычно перед сбором денег маддах-рассказчик обращался к слушателям с просьбой пожертвовать определенную сумму денег. Существовала своего рода «такса» на рассказы о святых. Так, за рассказ об Абд ал-Кадыре Гилани просили подавать по 11 танга. Рассказы о Баха-уд-дине Накшбанде оценивались в 7 танга, а повествования о святом Хызре — в 3 танга. Собрав деньги, маддах отдавал их на хранение одному из старших учеников.

Если в выступлении участвовало двое маддахов, то после первого маддаха начинал повествование второй, а первый исполнял роль запевалы.

В колониальный период в Коканде по пятницам бывали выступления всех маддахов. Пулат Каюмов, старейший служащий Кокандского музея, в 1936 г. рассказал автору, что по пятницам маддахи собирались около медресе Джоми и садились в ряд во главе со своим старшиной, называвшимся

голиб (араб. *голиб* — осн. значение «победитель»). Маддахи были одеты в парадные светло-серые шелковые халаты [35], на головах у них были белые чалмы. Поднимался один из учеников, обладавший хорошим голосом, и начинал петь стихи одного из суфийских поэтов, собирая толпу. Затем вставал один из лучших маддахов, цитировал какой-нибудь хадис или стих Корана и толковал его, иллюстрируя притчами или рассказами. Остальные поддерживали его проповедь одобрительными возгласами, участвуя и в цитировании стихов. По окончании проповеди происходил сбор денег. За каждого подавшего читалась молитва, причем просимая сумма постепенно уменьшалась и доходила до нескольких копеек, а в конце концов маддах довольствовался лепешками.

Маддахи выступали небольшими группами и в другие дни около мечетей после раннего утреннего намаза, а также на площадях после больших молений в праздники руза хайит и курбан. Повествовали они около чайных на базарах в небазарные дни после полуденного намаза *пешин*. Часто маддахи бродили небольшими группами по краю, выступая в разных городах и селениях. Летом во время сбора урожая они верхом разъезжали по селениям, находившимся неподалеку от Ташкента, где за свои рассказы собирали с дехкан пожертвования зерном.

Повествования маддахов называются *дастан* (тадж. *достон* — рассказ, сказ), они различны по своему содержанию. Имеются среди них нравоучительные сказки, рассказы о деяниях святых и сотворенных ими чудесах; притчи, разъясняющие хадисы или отдельные положения Корана; случаи из жизни популярного в Средней Азии мистика Баба Рахима Машраба; наконец, цикл анекдотов про Муллу Насреддина афанди. Последние рассказывались маддахами в одиночку, тайком, в какой-нибудь чайхане среди молодежи с целью собрать побольше денег.

В 1945 г. автором было записано 12 рассказов маддахов. Этим, конечно, не исчерпывается их богатый репертуар, все же по ним можно судить об основной тематике повествований.

К нравоучительным сказкам относятся сказка «Слово (стоимостью) двести танга» *(Икки юз тангалик сўз)* и легенды о султане Баязиде Бистами и Абд ал-Кадыре Гилани. Первая построена на образном разъяснении двух пословиц: «Всякое дело делай подумавши» *(Хар иш қилсанг, ўйлап қил)* и «Всякому по-своему месяц светит в глаза» *(Хар ким ники ўзига ой кўрунардур кўзига)*, соответствующей русской пословице «Не по хорошу мил, а по милу хорош».

Краткое содержание сказки следующее. Объезжая базар, царь обратил внимание на лавку, в которой не было никакого товара. На вопрос царя, что это значит, купец ответил, что

он торгует мудрым словом. Заинтересовавшемуся царю купец продал за двести танга изречение «Всякое дело делай подумавши». Царь велел написать это изречение каллиграфически и повесить на видном месте во дворце. В тот же день пришел цирюльник брить царя и стал, вопреки дворцовым правилам, править при нем бритву. Взглянув на надпись, царь спросил цирюльника, почему он нарушил этикет. Тот ответил, что при входе во дворец получил эту бритву от везира. Тогда царь приказал сначала побрить везира. Последний тотчас умер, так как бритва была отравлена.

Понравилось царю мудрое слово купца, и он купил еще одно: «Не по хорошу мил, а по милу хорош». Через несколько дней царь заблудился на охоте и попал во власть злого духа — *дэва*. Дэв сидел со своей возлюбленной — лягушкой, а рядом с ним сидела красавица со своим любовником — негром. Под страхом смерти царь должен был ответить на вопрос: кто лучше — красавица или лягушка. Процитировав полученное от купца изречение, царь всем угодил и благополучно вернулся во дворец.

В сказании о султане Баязиде Бистами развивается тема о необходимости почитать родителей, о силе и святости материнской любви. Многочисленные паломничества святого в Мекку будто бы вызвали недовольство его матери, которую он совсем забыл, всецело отдавшись благочестию. Узнав об этом, Аллах не принял ни паломничества святого, ни его молитв. И лишь только тогда, когда Баязид совершил паломничество в Мекку со своей матерью, неся ее в корзине на голове и отвешивая земные поклоны через каждые два-три шага, он был Аллахом прощен и молитвы его были приняты.

Сказание о Баязиде Бистами считается маддахами очень древним. В основу его был взят исторический факт многочисленных паломничеств в Мекку Абу Язида Тайфура ибн Исы ал-Бистами, жившего в IX в. (ум. в 875 или 877/887 г.) [36]. В агиографической литературе упоминается, что Баязид Бистами совершал паломничество с разрешения матери, которая, посвятив его Аллаху, отказалась от всяких прав на него. Приведенная легенда маддахов утверждает как раз обратное и является, видимо, отголоском полемики между суфиями и их противниками. Первые проповедовали полное отречение от всего земного, вторые трактовали необходимость почитать родителей в первую очередь после Аллаха, Мухаммеда и его сподвижников [37].

Тот же мотив любви матери и силы ее молитвы имеется в рассказе об Абд ал-Кадыре Гилани. Одна мать обратилась с молитвой к этому святому, прося воскресить ее умершего сына. Абд ал-Кадыр воззвал к Аллаху, и по его просьбе был воскрешен не только сын женщины, но и все люди, умершие в тот день. Души их, хранившиеся в стеклянном сосуде у ан-

гела смерти Азраила, были выпущены и вернулись на землю. В этом дастане отражены представления о могуществе суфия, способного даже воскрешать мертвых.

По словам маддаха, сообщившего этот рассказ, повествование о чуде Абд ал-Кадыра было взято из жития святого — *манакиб* (араб. *маноқиб,* множ. ч. от *манқабат* — панегирик, добродетельные поступки). При просмотре нескольких рукописных житий Абд ал-Кадыра из собраний Института востоковедения АН СССР этот рассказ не был найден; видимо, он относится к устному фольклору маддахов, на котором сказалось влияние манакибов [38].

К серии типичных суфийских повествований, созданных под влиянием древних житий святых, относится дастан «Живой (оживленный) слон» («Зинда филь»), в котором повествуется о деяниях и мученической кончине шейха Ахмада Джами (1049—1141), одним из эпитетов которого был *жанда филь* — огромный (колоссальный) слон (веры) [39]. Согласно повествованию маддахов, шейх Ахмад Джами во сне был призван пророком Мухаммедом пойти в Джам, совершить там чудо, воскресив павшего слона, принадлежавшего царю, а самому погибнуть мученической смертью. Ахмад Джами идет к царю Джама, который под страхом смерти и жестокой казни требовал от своих улемов (высшего духовенства) показать чудо и воскресить его слона. Ахмад Джами оживляет слона и спасает от смерти духовенство. Последнее объявляет Ахмада Джами еретиком и добивается от царя его казни, хотя царь и хотел сохранить ему жизнь.

В основу этого повествования лег рассказ о чудесах, совершенных Ахмадом Джами и чудесном исцелении им казия, который по выздоровлении обвинил Ахмада в ереси и колдовстве и требовал для него жестокой кары. Эпизод этот был, видимо, взят из древнего жития святого, рукописи XI в. [40]. С течением времени малограмотными маддахами эпитет «жанда филь» был осмыслен или неправильно прочитан в рукописи как «зинда филь», и в соответствии с ним эпизод с казием был переработан в повествование о чудесном оживлении слона. На дастан о мученической кончине Ахмада Джами, возможно, оказала также влияние легенда о мученической кончине Христа, отраженная в Коране [41].

В ряде повествований, записанных у маддахов, красной нитью проходит мотив о самопожертвовании и необходимости воздавать добром за зло. Например, в дастане об Али и его битве с богатырем Алкама рассказывается о безрассудной готовности Али пожертвовать жизнью ради личного счастья поверженного им богатыря. Только вмешательство свыше удержало его от этого [42].

В рассказе маддахов об имаме Бакире повествуется о готовности потомков Али пожертвовать своими детьми для

спасения жизней имама и сейида. Мысль о необходимости воздавать добром за зло развивается и в дастане «Яланг етимча» о бедном пастушонке. Последнего посещают в образе каландаров пророк Хызр и святой Баха-уд-дин. Пастух-батрак — единственный в селении, кто дает им приют и готовит для них угощение из козы, с трудом полученной им в счет платы за работу от хозяина-бия. Когда кушанье было готово, святые сказали ему, чтобы он угостил всех своих соплеменников, от которых ни мальчик, ни святые ничего хорошего не видели. Пастух не хочет этого делать. Тогда Хызр сказал ему: «Сын мой, отец твой — мужчина, и ты поступай как мужчина (т. е. за зло воздай добром)» (*Ўғлум, отанг эр дур, санам эрдак қилик қил*).

Мысль о непротивлении злу, выраженную и в других произведениях среднеазиатского фольклора, А. К. Боровков объяснял влиянием буддизма. Действительно, для ислама характерно скорее требование мести по принципу: око за око, зуб за зуб.

Рассказ «Яланг етимча» является изложением популярной среди узбеков легенды, приуроченной к историческому лицу — Ялангтушу Бахадуру (ум. в 1655—1656 г.), правителю Самаркандского вилайета, построившего медресе Шир-дор и Тилля-кари в Самарканде [43]. Легенда эта была широко распространена как в Средней Азии, так и в соседних с нею странах. Эту же легенду, возможно занесенную маддахами из Туркестанского края, записал Ярринг со слов афганского узбека, уроженца Андхоя. Последний слышал ее от своего учителя-муллы. В записи Ярринга легенда сильно сокращена, и в ней вместо святых фигурируют муллы [44].

Среди дастанов маддахов имеется серия рассказов, своего рода «агиток», преследующих цель заставить раскошелиться слушателей, убедить их, что пожертвования каландарам и маддахам являются богоугодным делом, которое вознаграждается свыше. В рассказах подчеркивается близость к Аллаху каландаров и маддахов, молитвы которых бывают услышаны. Так, в дастане «Гева кузнец» («Гева охангар») [45] упоминается маддах, во время выступления просивший слушателей пожертвовать две танги, обещая подавшему их встречу с пророком Хызром. Кузнец Гева подал деньги и вскоре встретил пророка Хызра, который облагодетельствовал его и направил на путь истинный. В благодарность кузнец Гева отлил огромный бронзовый котел для мазара Ходжи Ахмада Ясави [46]. Он же отлил котлы и для других мазаров Средней Азии и Хорасана.

Та же идея проводится в дастанах о жестоком египетском царе и о деяниях Баха-уд-дина Накшбанди. В первом рассказе бедная вдова дала вопреки запрещению царя две лепешки странствующему каландару. За это женщине отрубили руки

и с грудным ребенком выгнали в пустыню. Там ей явились два ангела, в которые превратились поданные женщиной лепешки, исцелили ее, дали ей напиться из созданного ими родника и помогли женщине вернуться в город. Когда же царь, узнав об этом, решил сам ее казнить и замахнулся на нее мечом, он умер от укуса скорпиона, притаившегося по воле Аллаха на рукоятке меча.

Во втором дастане говорится о том, как две танги, поданные узбеком из племени курама святому Баха-уд-дину, чудесным образом превращаются в двух белых драконов и уносят нечистую силу в образе черных драконов, угрожавшую кураминцу.

Повествовали маддахи также о мистике Баба Рахиме Машрабе. В записанном автором дастане описываются посещение Машрабом Ташкента и его мученическая кончина в Балхе. Рассказ этот мало отличается от анонимного жизнеописания Машраба, составленного в XVIII в., очень популярного в Средней Азии [47]. При устной передаче жития Машраба маддахи вносили в него изменения, вставляли стихи собственного сочинения. Характерно, что маддахи сохранили легенду об ал-Халладже, приписанную Машрабу в упомянутом жизнеописании, а именно рассказ о посещении последним Кафиристана и его двух собаках, которые, согласно легенде об ал-Халладже, трактовались как его сущность, его чувственные желания [48].

Помимо рассказов и легенд маддахи, как уже упоминалось, выступали с проповедями, основанными на толковании хадисов и положений Корана и шариата. Образцом такой проповеди можно считать дастан об Абд ад-Кадыре Гилани, разъясняющий на ряде притч и примеров положение шариата о том, что нельзя считать пищу осквернённой, если никто не видел, как она была осквернена, равно как нельзя обвинять человека в совершенном преступлении, если не было свидетеля.

Даже при беглом обзоре видно, как разнообразна была тематика рассказов маддахов и как различно их происхождение: древние легенды о мусульманских святых, насыщенные сказочными элементами, взятыми из народного творчества; просто сказки, которым придается нравоучительный характер; проповеди, менявшиеся в зависимости от политической обстановки и других обстоятельств, и даже анекдоты про Муллу Насреддина афанди. Дастаны маддахов были разновидностью коллективного устного творчества, передававшегося из поколения в поколение. Хотя маддахи были людьми невежественными и в большинстве неграмотными, но, руководимые своими шейхами, они имели большое влияние на население, фанатизируя и направляя общественное мнение в желательном им и их шейхам направлении. «Хитроумные маддахи, говорят,

могли так экзальтировать суеверную толпу, что заставляли ее навзрыд плакать и решаться на самые самоотверженные поступки. Отсюда понятно, что более или менее талантливый маддах, обладающий некоторой способностью внушать свои мысли доверчивой толпе, являлся руководителем ее мнений и часто играл значительную роль в политических событиях...» В конце XIX — начале XX века основной целью маддахов было стремление побольше вытянуть денег, и «они превратились в уличного, отчасти политического оратора и эксплуататора религиозных чувств своих слушателей» [49].

Будучи невежественными, маддахи искажали положения шариата, давая их трактовку, идущую вразрез с основными догмами ислама. Они сохраняли в своих рассказах элементы доисламских народных верований. По словам авторов «Краткого обзора...», невежество маддахов вызывало иногда гонения на них со стороны правителей среднеазиатских ханств. Таким гонениям подверглись, например, маддахи в Бухаре в правление эмира Шах Мурада (1785—1800) и его сына эмира Хайдара (1800—1826) [50].

Обычно же маддахи поддерживались правителями среднеазиатских ханств, и наиболее видные из них пользовались налоговыми льготами, как, например, в Кокандском ханстве в правление Худаяр-хана (1824—1875 с перерывами) [51]. По свидетельству очевидцев, в конце XIX — начале XX в. базары Бухарского ханства и Туркестанского края были переполнены маддахами [52].

Маддахи были типичны не только для Средней Азии. Рассказчики-панегиристы, повествующие на религиозные темы, были в Иране, Турции и арабских странах [53].

Художественная форма проповеди (араб. *ваъз*), иллюстрированной образными примерами и притчами, была издавна широко распространена на мусульманском Востоке и являлась одним из излюбленных жанров художественной речи. Ею пользовались самые различные круги средневекового Востока, начиная с поэтов и писателей, принадлежавших к придворным кругам, и кончая бродячими профессиональными проповедниками и актерами народного театра [54]. В Средней Азии и Хорасане в средние века проповедники были профессионалами и любителями. Упоминания о тех и других имеются в мемуарах Зайн ад-дина Васифи, жившего на рубеже XV—XVI вв. [55], и у Алишера Навои (1441—1501) в его «Махбуб ул-кулуб» («Возлюбленный сердец») [56]. В своих мемуарах Васифи приводит образец проповеди, произнесенной им во время одного из пиршеств в Нишапуре [57]. При сравнении текста этой проповеди с записанными рассказами среднеазиатских маддахов тождество формы и стиля бросается в глаза [58].

На основании раздела о проповедниках в поэме «Возлюб-

ленный сердец» Алишера Навои можно установить, что проповедники-профессионалы в Хорасане в XV в. были многочисленны. Часть из них пользовалась большим уважением, однако наряду с ними были проповедники, приближавшиеся к шарлатанам и по своему моральному облику далеко не были образцами, достойными подражания [59].

Рядом исследователей (И. Гольдциэр, Вл. Гордлевский) высказано мнение, что маддахи ведут свое начало от древних исламских проповедников *куссас* (множ. ч. от араб. *кас*). Происхождение последних и история развития этого жанра народного рассказа на религиозную тему освещены Гольдциэром [60]. На основании ряда арабских источников он дал характеристику древних проповедников, толкователей Корана и хадисов, нередко сопровождавших войска во время походов против «неверных», возбуждая своими рассказами-проповедями мужество и отвагу в борцах за веру. С течением веков куссасы выродились в шарлатанов, преследующих единственную цель — наживу. Их невежественные проповеди, построенные на нелепых, выдуманных ими хадисах, привлекли внимание ортодоксального духовенства, куссасам было запрещено выступать при мечетях и на улицах. Подвергшиеся гонениям, они пополнили ряды деклассированных элементов, люмпен-пролетариев Востока — *аййаров*, и вошли в их организованные банды.

Наряду с маддахами, уличными повествователями житий святых и проповедниками в Средней Азии были специалисты — рассказчики «Шах-наме» и рыцарских романов, которые были обычно придворными маддахами и своими рассказами занимали на сон грядущий среднеазиатских ханов и эмиров в их опочивальнях. Об этом образно пишет Алибеков, описывая частную жизнь кокандского хана Худаяра. «После вечернего намаза хуфтан-хан принимает наедине фискала, с которым долго беседует, затем отправляется в опочивальню, куда требует одну из жен или чури [61]. Тишина воцаряется, только в передней раздается до рассвета голос „маддаха“, рассказывающий разные сценки из „Шах-наме“, „Хазма-наме“ и др. Да караул сарбазов однообразным звуком флейты дает знать, что стража бодрствует» [62].

Придворные рассказчики «Шах-наме» были известны в Средней Азии и Хорасане в XV—XVI вв. [63]. Истоки искусства чтецов «Шах-наме», по-видимому, нужно искать в древних традициях придворных бардов доисламской Средней Азии, повествовавших о героическом эпосе, о чем свидетельствуют как «Шах-наме», так и росписи стен, обнаруженные археологами в древних городищах Средней Азии. Вопрос этот не разработан и ждет своего исследователя. По этому типу маддахов Средней Азии почти нет сведений, в частности неизвестно, знали ли уличные маддахи «Шах-наме» и рыцар-

ские романы или же только придворные маддахи специализировались в этой области [64].

Как чтение «Шах-наме» и рыцарских романов, так и повествование дастанов было своего рода искусством. Манера повествования и придворных и уличных маддахов имела свою установившуюся традицию, требующую тренировки.

ОБЩИНЫ КАЛАНДАРОВ И КОРПОРАЦИЯ МАДДАХОВ

Как уже упоминалось, каландары составляли общины, а маддахи объединялись в профессиональные корпорации. По общине каландаров и корпорации маддахов пока имеется только материал, собранный автором и относящийся к Ташкенту. В филиальном отделении ордена каландаров в Ташкенте община каландаров и корпорация маддахов, эти две, казалось бы, разнородные по своему происхождению организации были настолько тесно связаны между собой, что почти сливались. По словам информаторов, в некоторых местах (как, например, в Маргелане) корпорации маддахов были самостоятельны, но о них пока никаких сведений нет.

Во главе ташкентской общины каландаров стоял шейх (тюря, ишан-тюря или бобо), которому подчинялись все члены общины каландаров и корпорации маддахов. Делами общины каландаров ведал старшина отавой, а делами маддахов старшина голиб. У того и у другого было по заместителю *моун* (араб. *муовин*), обычно сын старшины. Остальные каландары и маддахи, а также их ученики составляли своего рода братию, называвшуюся *шуракорлар* (араб.-тадж. *шўракорлар* — букв. «советники»).

На обязанности старшин лежало: распределять места выступлений между членами своих организаций, следить за правильностью раздела выручки между ними, качеством исполняемых талкинов (у каландаров) или повествований (у маддахов); разбирать с шейхом проступки того или другого члена своей организации, налагать на провинившихся наказания и взимать с них денежные штрафы; ведать штрафными суммами, составлявшими своего рода «кассы взаимопомощи». Отавой назначал учителей к ученикам из каландаров, а голиб — из маддахов. Каждый из них проверял знания подведомственных ему учеников и допускал их к посвящению в каландары или маддахи [65]. Оба старшины были в постоянном контакте между собой, согласовывая друг с другом места выступлений каландаров и маддахов во избежание ненужной конкуренции.

Старшина каландаров занимался делами братии в каландархане, куда собирались каландары по утрам и вечерам. Утром он назначал каждой группе каландаров район города

для сбора подаяний, вечером в его присутствии происходил дележ выручки.

Старшина маддахов, обычно состоятельный человек, имел хорошую *мехманхану* (тадж. *меҳмонхона* — помещение для гостей на мужской половине дома), в которой жили ученики маддахов — сироты и иногородние. Здесь же происходили деловые собрания маддахов (торжественные объединенные собрания маддахов и каландаров, устраивавшиеся по случаю посвящения ученика в каландары или маддахи, а также выборов старшин, проводились в каландархане). Для ежедневных деловых встреч маддахи брали в аренду чайхану, называвшуюся *кархана* (тадж. *корхона* — мастерская) [66]. В кархане маддахи во главе со своим старшиной собирались ежедневно по утрам и вечерам. Чайхана маддахов в Ташкенте была на базаре в Чорсу [67].

Утром после чаепития в кархане старшина назначал каждому маддаху с его компаньоном и учениками участок города для выступлений. Наиболее доходные места в городе, как, например, Урда [68], где было много чайных и харчевен, назначались по очереди. Во избежание недоразумений и конкуренции маддахам выделялись разные участки города с расчетом, чтобы каждая группа маддахов побывала как в доходных, так и недоходных местах и никто бы не был обижен. То же практиковалось и у каландаров.

Летом во время сбора урожая оба старшины назначали каландаров и маддахов в окрестные селения для сбора у крестьян пожертвований и подаяний зерном. Старшины же давали разрешение каландарам и маддахам на поездки в другие города и местности. По прибытии в другое место каландар должен был явиться к старшине каландаров, маддах — к старшине маддахов и получить разрешение на сбор подаяний или выступления. Соответственно прибывшие в Ташкент из других мест каландары или маддахи являлись за разрешением выступать к отавою или голибу. Таким образом, каждый старшина должен был знать, где находится член его братии и кто из иногородних выступает в его городе [69].

У каландаров и у маддахов выручка делилась по строго установленным долям или паям, называвшимся *бахра* (тадж. *бахра)* или *кисм* (араб. *қисм)* [70]. У каландаров выручка распределялась так: запевала получал три доли, молельщик — две, остальные в зависимости от возраста и стажа — полторы-одну долю а ученики — от пятой до трети доли; несущему кладь (эргаши борган) давали мелочь. По четвергам и воскресеньям, когда каландары со своим старшиной обходили базар, распределение выручки было следующее: десятую часть собранных денег передавали тюре, десятую часть — старшине. Остальная сумма делилась по описанным выше

долям или паям. Иногда делили иначе: отавой помимо десятой части собранных денег получал еще одну долю, салатагир — тоже одну, остальные — от половины до четверти доли, ученики — по четверти.

Из собранных продуктов в Ташкенте устраивалась, как уже упоминалось, общая трапеза дегджуши мавлон[71].

Маддахи выручку делили в своей чайхане. Маддах-повествователь получал четыре доли, «поддакиватель» — две, ученики — от десятой до половины. Иногда небольшой процент выручки, называемый *кузхакки* (араб.-узб. *қузҳаққи* — досл. «право глаза», т. е. доля за присмотр), выделялся старшине. Обычно же голибу ничего не давали, но во время семейных празднеств на него надевали халат.

Зерно, собранное во время летних выездов в окрестные селения, каландары привозили в каландархану, маддахи — в мехманхану к старшине маддахов. И те и другие выделяли тюре десятую часть собранного. Маддахи, кроме того, отдавали половину собранного зерна своему старшине.

В общине каландаров и корпорации маддахов существовал своего рода «институт ученичества». Определенный период ученичества должны были пройти люди, вновь вступавшие в орден каландаров или корпорацию маддахов. Что же касается потомственных каландаров и маддахов, которые с детства, сопровождая своих отцов, выучивали песнопения и талкины или дастаны, то они не проходили курса ученичества. По большей части они становились каландарами или маддахами по воле своих отцов, давших обет при рождении сыновей сделать их каландарами или маддахами. Обычно посвящение таких лиц в каландары или маддахи носило чисто формальный характер и совершалось одновременно с обрядом обрезания. Не проходили они и обряда принятия в мюриды шейхом каландаров, так как они как бы становились его мюридами с младенческих лет.

Для посторонних, пожелавших стать каландарами или маддахами, было обязательным ученичество, в зависимости от способностей и подготовки ученика длившееся от пятишести месяцев до нескольких лет. Наиболее подготовленными учениками были каландары, пожелавшие изменить «профессию» и стать маддахами, или же маддахи, выразившие желание стать каландарами. Такой переход каландара в маддахи или маддаха в каландары был возможен только с разрешения шейха — тюри каландаров и старшин обеих общин.

Прием в ученики человека постороннего, не имевшего никакого отношения ни к каландарам, ни к маддахам, происходил с разрешения тюри и соответствующего старшины. В Ташкенте учеником каландаров или маддахов мог стать любой. Если посторонний человек поступал в ученики к каландарам, то тюря вместе со старшиной выяснял, кто были

его родители. Если его родители были ворами или мать — проституткой, то на него накладывалась епитимья (он должен был замаливать грехи родителей), после чего давал обещание не повторять родительских пороков. Вновь принятый ученик должен был жить в каландархане, в которой он выполнял различные поручения по дому тюри и принимал участие в выступлениях каландаров. С ведома и согласия шейха ему назначался старшиной учитель. Когда ученик осваивал песнопения и талкины с позволения тюри, старшины и учителя, ему разрешалось пройти ритуал посвящения в каландары — *арвохи пир* (обряд, посвященный духам предков); тогда же он становился мюридом шейха. Если в Ташкенте каландаром мог стать всякий желающий, то в Маргилане, со слов информаторов, в каландары принимали только увечных или же людей, принадлежавших к абдалам, о которых будет сказано ниже.

У маддахов было приблизительно то же. Человек, вступающий в ученики к маддахам с разрешения тюри и старшины маддахов, должен был стать мюридом шейха (тюри) и дать обещание ему и голибу не пить, не употреблять наркотиков, не развратничать и не играть в азартные игры. Старшина с одобрения тюри назначал ему учителя, с которым он ходил по городу, принимая участие в его выступлениях и запоминая повествования. Пройдя курс обучения, ученик обращался к учителю с просьбой разрешить ему пройти обряд посвящения в маддахи. Тот говорил об этом голибу. Последний, проверив знания ученика, разрешал ему несколько самостоятельных выступлений, на которых сам присутствовал как слушатель. Голиб смотрел, как ученик собирает толпу, овладевает ее вниманием, заинтересовывает слушателей, как справляется со сбором денег. Если старшина находил, что ученик достаточно подготовлен для самостоятельных выступлений, то его с разрешения ишан-тюри допускали к обряду посвящения в маддахи.

Обряд принятия ученика в мюриды шейха каландаров совершался в каландархане следующим образом. Ученик садился в почтительной позе перед шейхом. Тот брал его за уши и спрашивал:

Слепы ли ваши глаза?
Не смо́трите в глаза чужой
женщины (жены)?
Глухи ли ваши уши?
Не слушаете слов дурного
злословия (сплетен)?
Нем ли ваш язык?
Не злословите о другом?
Не ругаете кого-либо без
причины?
Покалечена ли ваша рука?

Не ударите кого-нибудь?
Не будете воровать чужое добро?
Хрома ли ваша нога?
Не вступите на путь воровства?
Будете остерегаться дурных
грязных мирских путей?
Кўзигиз кўр ми?
Броуни хотун кўзига
қарамейсизми?
Қулоғиз гарангми?
Ёмон ғайбат сўзларга кулоқ
сомейсизми?
Тилигиз соқоуми?
Броуни ғайбатини қимейсизми?
Броуни беваж сўқмейсизми?
Қўлигиз чўлоқми?
Броуни урмейсизми?
Броуни молини ўғурламейсизми?
Оёғингиз чўлоқми?
Ўғурлик йўлларда қадам
босмейсизми?
Дуниёдаги ёмон ифлос
йўллардан ўзингизни эҳтиёт
қиласизми?

Затем тюря спрашивал вступавшего в орден ученика: будет ли он проявлять необходимую покорность воле руководителя, будет ли воздерживаться от пьянства, распутства, азартных игр?

Вступающий в орден отвечал: «Господин, познав, что бог один, признав вас пиром (духовным руководителем), я оберегу себя от дурных путей» *(Тақсир, худони бир билип, сизни пир билип, ёмон йўллардан ўзимни сахлейман)*.

Принятый в мюриды ученик вставал и вкладывал правую руку в руки тюри, держа большой палец кверху. Ишан, взяв его руку в свои, прикрывал большой палец ученика большим пальцем правой руки. Затем новый мюрид так же подавал руку всем присутствовавшим на собрании каландарам и маддахам, начиная с отавоя. По окончании обряда мюрид клал перед тюрей, а затем перед старшиной каландаров по небольшой сумме денег, что являлось его пожертвованием.

Если мюридом становился каландар, то тюря надевал ему на голову остроконечную тюбетейку в знак того, что вновь принятым мюридом пройдена первая ступень по суфийскому пути совершенствования [72].

После принятия ученика в мюриды шейха каландаров следовал обряд посвящения его в каландары или маддахи (арвохи пир).

Этот обряд требовал больших расходов, так как посвященный должен был устроить угощение для всех членов общины, поднести халаты или комплекты одежды тюре, обоим старшинам и своему учителю. Поэтому ученику перед арвохи пир разрешалось самостоятельное выступление для сбора не-

обходимой суммы. Бедные ученики совершали этот обряд на паевых началах, и каждому из них разрешалось несколько самостоятельных выступлений. Вырученные деньги они передавали своему старшине, который указывал им, какое сделать угощение, какие купить для подношения халаты. Все расходы по совершению обряда делались с ведома и по совету старшины. За исключением этих случаев, ученикам (каландаров и маддахов) не разрешалось выступать самостоятельно. Если же ученик тайком выступал и это становилось известно, старшина завязывал ему руки его же чалмой в знак запрещения выступать даже с учителем, пока не будет совершен обряд посвящения.

Подробности обряда автору не удалось записать. Было лишь установлено, что он происходил в присутствии всех членов общины каландаров и корпорации маддахов и их учеников. На почетном месте сидел шейх каландаров. Посвящаемый должен был выступить и получить одобрение собравшихся. После угощения учитель опоясывал ученика «поясом служения» *(камар бастан)*. Затем учитель отпивал из чашки воду и передавал чашку ученику. Обряд заканчивался молитвой шейха, в которой он обращался также к духам предков с просьбой помочь посвященному своим руководством и покровительством [73].

Каландары и маддахи считали себя служителями Аллаха, и так они рассматривались окружающими. Они должны были вести нравственный образ жизни, и если каландарам разрешалось употребление наркотиков, то маддахи не могли даже курить *чилим*. Поэтому старшины со своими заместителями следили за поведением своей братии. Не менее зорко следило за ними окружающее население. Поэтому какие-либо аморальные поступки каландара или маддаха, посещение ими пивной, самостоятельные выступления ученика, не прошедшего обряда посвящения, и пр. тотчас становились известны старшинам и шейху.

За различные провинности старшины накладывали наказание на членов своих организаций и взыскивали с них денежные штрафы, которые шли на пополнение своего рода кассы взаимопомощи. Штрафные деньги назывались *бекоида пул* (араб.-тадж. *беқоида* — без правил, *пул* тадж. из греч.-араб. — деньги).

Проступки каландара или маддаха разбирались соответствующим старшиной вместе с шейхом. В случае драк и ссор привлекались виновные, опрашивались свидетели и пострадавшие.

Штрафными деньгами ведали старшины (каждый своими) и, расходуя их, отчитывались перед членами своих организаций. Обычно эти деньги шли на похороны неимущих собратьев, воспитание сирот, устройство им обряда обрезания, по-

мощь больным и неимущим. В случае болезни старшины деньгами временно распоряжался его заместитель.

За посещение пивной или другого непотребного места отавой и голиб запрещали виновному собирать подаяние или выступать. После длительных хлопот родных и знакомых провинившегося, старшина накладывал на него денежный штраф, если он был беден. Если же провинившийся был со средствами, то старшина обязывал его устроить угощение всей братии — арвохи пир,— которое как покаяние было посвящено памяти духов предков. Подобное же угощение должен был сделать каландар и в случае, если кто-нибудь на улице его побил. Считалось, что пострадавшего побила скрытая, нечистая сила *мушти гоиб* (тадж. *мушт — кулак*, араб. *ғоиб* — скрытый, невидимый). Побитый считался осквернённым *(бекоида)*, пища его — нечистой. Он должен был очиститься, устроив умилостивительное угощение.

Распутство, воровство, пьянство, игра в азартные игры карались изгнанием из общины, а зачастую из города. В тех случаях, когда вина была доказана, провинившемуся говорили: «Ты стал вероотступником» *(Муртад бўлдинг)*. Представители общины каландаров или корпорации маддахов продавали имущество отверженного, вручали ему вырученные от продажи деньги и предлагали немедленно покинуть город.

Когда умирал старшина каландаров, шейх обычно назначал старшиной его заместителя или же кого-нибудь из почтенных каландаров. У маддахов нового старшину утверждали по рекомендации тюри и с его благословения. Для выбора голиба в каландархане собирались все каландары и маддахи. На вопрос ишана к собравшимся, что они хотят, маддахи отвечали, что они просят шейха рекомендовать им хорошего старшину. «Кого хотите в старшины?» — «Хорошего человека, заботящегося о людях, добронравного, не ругателя». Тогда шейх-тюря называл кого-нибудь из стариков, и выборы заканчивались. В конце собрания шейх читал молитву и предлагал вновь избранному старшине «полить воды на руки собравшейся братии», т. е. устроить угощение [74].

Избранный старшина устраивал угощение (арвохи пир) у себя в мехманхане, на которое приглашались не только маддахи и каландары, но и их жены с детьми. Последних принимала на женской половине жена старшины. Угощение начиналось молитвой тюри. Ее заключительные слова были обращены к духам предков старшины и духам старцев (пиров) — патронов ордена: «Старшина, да будет положение твое высоким, благодать твоя да увеличится, да будет дыхание твое сильным. Да поддержат (и направят тебя) духи отцов и дедов твоих и шейха (бобо) нашего». *(Голиб, мартабагин балан бўсун; пайзигиз зиёда бўсун, напасигиз ўткур бўсун! Ота буваларигизи бобомизи арволари қўлласин)*.

После угощения пловом тюря подзывал к себе старшину и опять читал молитву за его успешную деятельность. По окончании молитвы голиб обращался к присутствовавшим с речью. В ней он призывал каландаров и маддахов следить, чтобы никто из учеников, не прошедших обряда посвящения, не выступал бы самостоятельно; если же кто-либо выступит, то братия должна отобрать у него вырученные деньги. Под конец он говорил: «А затем, кто не давал тюре моему *хакки пир* (араб.-тадж. *ҳаққи пир* — право руководителя духовной общины) — давайте» *(Эндан кейин тўрага ким бермаган ҳаққи пир, шуни берийла)*. После такого воззвания все присутствовавшие по очереди подходили к шейху и клали перед ним деньги, а он читал молитву за подавшего.

Как видно из изложенного, в ритуальной практике каландаров и маддахов был ярко выражен доисламский культ предков, за помощью к духам предков и покойных шейхов-патронов обращались во всех ответственных случаях в жизни общины [75]. В традициях каландаров и маддахов к доисламским верованиям и обрядам нужно отнести также пережитки празднования нового года *(науруз)*, сохранявшиеся в Средней Азии до недавнего времени. Весной во время цветения фруктовых деревьев, совпадающего с весенним равноденствием и иранским новым годом, каландары, маддахи и их ученики во главе с тюрей выезжали за город, где устраивали собрание *анджуман* (араб.), сопровождавшееся трапезой и молениями [76].

Все общественные трапезы каландаров и маддахов, включая семейные торжества *(той)*, обслуживали выборные лица, избиравшиеся из каландаров и маддахов пожизненно. Так, стольник *дастурхончи* (тадж.-узб.) ведал обслуживанием общественных трапез, следил, как подавались кушанья; на семейных тоях он был своего рода церемониймейстером. Раздачей подносов с лепешками и сухими фруктами в виде подарка *тавон* (тадж.) участникам трапез арвохи пир и семейных тоев [77] ведал *тавонбаши* (тадж.-узб. *тавонбоши)*. За варкой плова и других мясных блюд следил *гушкуядиган кши* (тадж.-узб. *гўштқўядиган кши* — человек, кладущий мясо); он смотрел, чтобы все мясо, отпущенное для варки кушанья, было опущено в котел и соответственно положено при раскладке его на блюда.

У каландаров и маддахов были также свои обмыватели покойников — *югучи* (узб. *ювғучи)*.

Таким образом, корпорация маддахов и община каландаров были настолько замкнутыми, что к аналогичным выборным лицам квартально-приходских общин (дастурхончи и др.) [78] каландары и маддахи не обращались.

Среди каландаров и маддахов было развито побратимство. Названые братья устраивали друг другу угощение, об-

менивались подарками — халатами или лошадьми. Близостью обособленных организаций каландаров и маддахов объясняется стремление их родниться между собой путем браков. Широко были распространены обеты делать мальчиков каландарами и маддахами, а девочек отдавать замуж за кого-нибудь из них.

Таким образом, в Ташкенте между общиной каландаров и корпорацией маддахов была настолько тесная связь, что они составляли почти единую организацию. И те и другие были мюридами шейха каландаров и фактически принадлежали к одному ордену каландаров. Шейх был не только духовным главой каландаров и маддахов, он также принимал участие в разрешении ряда дел как у тех, так и у других. Многие каландары были одновременно маддахами, а маддахи — каландарами, причем перемена одной «профессии» на другую была очень легка. Обряды, посвященные памяти духов предков, а также семейные торжества проводились ими совместно, при этом собравшиеся обслуживались своими выборными лицами, избиравшимися из каландаров и маддахов.

Объединенные в обособленные организации, каландары и маддахи тем не менее поддерживали тесную связь с артистами и музыкантами народного театра и цирка. В своих странствиях да и выступлениях по городу маддахи зачастую кооперировались со скоморохами и фокусниками. Особенно часто это случалось, когда они бродили по краю. Часто артисты народного театра участвовали в хоре каландаров, они же выступали «поддакивателями» во время выступлений маддахов.

Каландары, маддахи, артисты и музыканты народного театра и цирка, а также члены их семей пользовались арго *абдолтили (араб.-узб.)*, известным только им. Они называли себя *абдалами* (араб. *абдол* — благочестивый, набожный; в Турции имеет также значение «бродяга»), резко выделяя себя из всех других, не знающих арго, называя тех «чужие», «посторонние» — *деғо* (жаргонное слово из абдолтили, видимо взятое с персидского *даға* — порочный, развратный, плут, обманщик).

Анализ записанных слов абдолтили позволил установить, что он состоит из арабских, сирийских, древнееврейских, индийских, персидских, тюркских слов и значительного процента слов неизвестного происхождения. Абдолтили имеет до половины общих слов с арго среднеазиатских цыган. Много общих слов в абдолтили и с арго дервишей и цыган Ирана, абдалов Восточного Туркестана. Имеющиеся данные позволяют прийти к выводу, что абдолтили, как и другие родственные ему арго, развились из арго средневековой корпорации деклассированных элементов, называемых *бану сасан* или *сасиан (сасаниан)*. Эта корпорация деклассированных элемен-

тов Востока была хорошо организована и состояла из странствующих актеров народного театра и цирка, дервишей, знахарей, хиромантов, факиров, нищих, бродяг. Патрономшейхом этой корпорации считался шейх Сасан, сын царя Бахманна (вариант: Тахматана), которого отец в гневе лишил престола. Сасан стал нищим, к нему примкнули дервиши и все деклассированные элементы — нищенствующие, попрошайничающие, всевозможными способами выпрашивающие деньги (вопрос этот был уже освещен в моей статье об абдолтили, где приведены литература и источники).

Характерно, что арго абдолтили в Узбекистане, а также в близком и родственном ему Иране и в Восточном Туркестане еще в первые десятилетия XX в. продолжали пользоваться те же лица, что и в средневековье: дервиши, различные представители народного театрального и циркового искусства, маддахи, цыгане и пр.

Яркой иллюстрацией тесной связи каландаров, маддахов и артистов народного театра и цирка является биография Таш-ходжа маддаха. Отец его, исфаринский таджик, был батраком. Увидев «вещий» сон, он решил стать каландаром и отправился к ишану Джанвали в селение Самгар, находившееся неподалеку от Ходжента (совр. Ленинабад), в обители которого он пробыл около года, оказывая разные мелкие услуги. Через год ишан призвал его, расспросил, узнал его желание стать каландаром, принял его в свои мюриды и разрешил стать каландаром. Через некоторое время отец Таш-ходжи переехал с сыном ишана в Ташкент, где вскоре женился, оставаясь каландаром. Таш-ходжа мальчиком бродил со своим отцом и другими каландарами по Ташкенту и его окрестностям, став потомственным каландаром. После смерти отца он «переквалифицировался» на маддаха. За свою долгую жизнь Таш-ходжа был каландаром, маддахом, опять каландаром и опять маддахом. Одновременно он изучил искусство канатоходца и выступал в труппе канатоходцев в качестве молельщика. Разве не напоминает Таш-ходжа маддах средневекового *аййара,* члена корпорации бану сасан Абу Сеида из Серуга, героя рассказов Харири XI в.? Та же универсальность, то же умение приспособиться к публике [79].

В общине каландаров, корпорации маддахов, цехе артистов и музыкантов народного театра и цирка имеется ряд особенностей, свойственных только им: общее арго, причисление себя к абдалам, резкое отделение от всех неабдалов, замкнутость этих организаций, разделение для выступлений на группы и труппы, раздел выручки по паям или долям, денежная штрафная система. По-видимому, все эти особенности являются пережитками средневековой корпорации бану сасан или сасаниан [80].

Вместе с тем бросается в глаза сходство обрядов, связан-

ных с культом предков, в общине каландаров, корпорации маддахов и разных цеховых организациях. Можно предположить, что обряды эти восходят к традиции доисламских цеховых организаций, которые, как установлено советскими учеными, были достаточно развитыми уже в V—VI вв. в Сасанидской империи [81]. В житии св. Евстафия Мцхетского, например, как любезно сообщил автору И. П. Петрушевский, есть совершенно определенные данные о существовании в VI в. корпорации чувячников и сапожников (персов), имевших свои обряды и празднества [82]. Но это вопрос специального исследования, равно как и вопрос взаимоотношений цеховых организаций с суфийскими орденами, и в частности роли цеховых домов — *такия* — в жизни цехов и суфийских орденов.

Изложенный материал позволяет глубже изучить некоторые своеобразные черты профессиональных культов Средней Азии. Кроме того, на примере общины каландаров видно, как сильно деградировал суфизм в Средней Азии, где один из суфийских орденов — Каландария — превратился почти в «профессиональную» организацию, структурно напоминающую цеховые объединения, ритуальная практика которой во многом воспроизводит установившиеся традиции цеховых культов.

[1] Здесь и далее указывается на происхождение термина и дается его написание в современной узбекской орфографии.

[2] См.: Краткий обзор современного состояния и деятельности разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторым указанием на их историческое прошлое,— «Сборник материалов по мусульманству», т. I, СПб., 1899, стр. 29—30 (в дальнейшем — Краткий обзор...)

[3] «Самария» Абу Тахира ходжи,— «Справочная книжка Самаркандской области за 1898 г.», вып. IV, Самарканд, 1898, стр. 153—259.

[4] В. В. Верещагин, Рассказы художника, М., 1900, стр. 70, 72; его же, Очерки, наброски, воспоминания, СПб., 1883, стр. 59—62.

[5] П. Позднев, Дервиши в мусульманском мире, Оренбург, 1886.

[6] К. Казанский, Суфизм с точки зрения современной психопатологии, Самарканд, 1905.

[7] О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 53—56; ее же, Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. Среднеазиатский этнографический сборник, I,— «Труды ИЭ», т. XXI, М., 1954, стр. 334—335.

[8] И. П. Петрушевский, Ислам в Иране в XIV—XV вв., Л., 1966, стр. 346, 348, 349.

[9] А. А. Семенов, Бухарский шейх Баха-уд-дин (Накшбанд),— «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского», М., 1914, стр. 202—211.

[10] Краткий обзор..., стр. 29.

[11] Там же, стр. 29.

[12] Там же, стр. 24.

[13] В. В. Верещагин, Очерки, наброски..., стр. 59.

[14] В ряде областей Средней Азии нищенство часто было потомственным профессиональным занятием. В некоторых городах, как, например, в Бухаре (по сведениям, полученным от О. А. Сухаревой), были целые

кварталы, населенные нищими-профессионалами. Вопрос о нищих-профессионалах не изучен. Насколько удалось установить, существовало несколько типов нищих. Были нищие, являвшиеся, видимо, мюридами шейха каландаров, так называемые «девана» (тадж. «девона» — юродивый, блаженный, нищий), которых население причисляло к суфиям и называло «люди из суфиев» (*тасаввуф аҳлининг кшилари*). Они ходили по домам, перекинув через плечо поясной платок, останавливались у калиток и, читая молитву, ждали, пока им подадут милостыню. Были нищие, ходившие по базарам и чайханам с курильницей, окуривая встречных дымом дикой руты (Reganum Harmala), растения, которое, по верованию народов Среднего Востока, отгоняло нечистую силу и предохраняло от сглаза. Назывались такие нищие «исрикчи» (от исриқ — тюрк. «дикая рута»). Наконец, были нищие «ширинкари» (тадж. «ширинкори» — человек с хорошими манерами, весельчак). Последние ходили по базару и чайным и пели стихи Баба Рахима Машраба, выпрашивая таким образом подаяние.

[15] Подобные притоны были в разных частях города, в которых днем употребляли «анашу» и «кукнар», а ночью курили опий. Обычно хозяин притона держал своих посетителей в строгости и никаких бесчинств не допускал. Буянов изгонял и больше в свое заведение не пускал.

[16] В. В. Верещагин, Очерки, наброски..., стр. 59.

[17] Это относилось в основном к холостым каландарам, жившим в каландархане. Семейные каландары не жили в обители, они имели свои дома и небольшую собственность. Фактически они не были подлинными каландарами, хотя и сохраняли тесную связь с общиной каландаров и участвовали в сборе подаяний.

[18] «Ядакчи» — жаргонное слово, произведенное от арабского слова «яд» (рука) с добавлением к нему таджикского суффикса *-ак* и узбекского *-чи*. Слово это взято из арго «абдолтили», которым пользовались каландары и маддахи, а также артисты и музыканты народного театра (см.: А. Л. Троицкая, Abdoltili, арго цеха артистов и музыкантов,— СВ, т. V, 1948, стр. 252 и сл.).

[19] Каждый припев имел свой определенный мотив, и к нему опытный запевала подбирал соответствующие суфийские стихи. Удалось записать тридцать четыре «талкина», включая талкины, которые исполнялись в определенном порядке.

[20] Были специалисты-молельщики, умевшие импровизировать молитвы, растрогать слушателей и получить с них большие пожертвования. Такие же «салатагиры» были в труппах канатоходцев. Они во время выступления канатоходца стояли под натянутым канатом, направляли его выступление, читали духовные стихи и заключительную молитву перед сбором денег с публики. Ср.: А. К. Боровиков, Дорвоз, Ташкент, 1927.

[21] Танга (тюрк.) — серебряная монета достоинством (в зависимости от района) 15—20 коп. по курсу второй половины XIX — начала XX в.

[22] В текстах передается разговорная речь.

[23] В цехе артистов и музыкантов все полученное за выступление труппы относили в чайхану, где происходил раздел выручки между членами труппы, специально выделенный человек, называвшийся «куча аксакал» (тадж.-узб. «кўча оқсоқол» — уличный староста).

[24] Аналогичный обычай под тем же названием был в цехе артистов и музыкантов, которые устраивали угощение («дегджуш») на вырученные за выступления деньги. Обычай «дегджуши мавлон» существовал также у нищих-профессионалов, причем нищие-«девана» устраивали дегджуш в каландархане, а прочие нищие («исрикчи», «ширинкари» и др.) — в каком-нибудь притоне для наркоманов. Обычай дегджуш был известен также в ремесленных цехах. По сведениям Е. М. Пещеревой, дегджуш соответствовал общественной трапезе (худаи) и устраивался по обету в связи с выздоровлением (Е. М. Пещерева, Гончарное производство Средней Азии,— «Труды ИЭ», т. XLII, М.—Л., 1959, стр. 323).

[25] В «Етимнама» переработана старинная мусульманская легенда, согласно которой Мухаммед играл со своим внуком Хусейном, изображая

верблюда. Эта же легенда встречается в древнем суфийском трактате XI в. ал-Джуллаби ол-Худжвирии. Она же была широко известна в Герате в XV—XVI вв. и часто служила основой публичных проповедей. См.: The Kashf al-maḥ-júb, the oldest Persian treatise of Sufism by ʿAli b. Uthman al-Jullabí al-Hujwirí. Translated by R. A. Nieholson, London, 1936, стр. 76, А. Н. Болдырев, Очерки из жизни гератского общества на рубеже XV—XVI вв.,— «Труды ОВГЭ», т. IV, Л., 1947, стр. 420—421.

[26] В Средней Азии они оба считались мучениками, погибшими в один и тот же день.

[27] Ритуальное кушанье «халим» подавали во время общей трапезы, которой заканчивались мужские зикры ордена Кадырия; это же кушанье подавалось в конце женских зикров того же ордена, устраивавшихся в память Хасана и Хусейна. Подробнее см.: А. Л. Троицкая, Женский зикр в старом Ташкенте,— сб. МАЭ, т. VII, Л., 1928, стр. 189—192. Халим готовился также как жертвенное блюдо в праздник курбан.

[28] В ремесленных цехах в десятый день месяца мухаррама устраивалось поминальное угощение в память духов предков (см.: Е. М. Пещерева, Гончарное производство, стр. 319).

[29] Этим термином назывались возгласы членов ордена Накшбандия, произносимых во время радений: возгласы членов ордена Кадырия назывались «арра» (тадж. «пила»).

[30] Н. С. Лыкошин, Чем развлекаются туземцы,— «Еженедельник Туркестанского народного университета», 1918, № 2; А. Д. Гребенкин, Таджики,— сб. «Русский Туркестан», II, 1870, стр. 15; Михаил Алибеков, Домашняя жизнь последнего кокандского хана Худаяр-хана,— «Ежегодник Ферганской области», Скобелев, 1903, стр. 92; Е. П. Павловский, Очерки Самаркандской области,— «Исторический вестник», 1911, т. XII, стр. 1124; П. Шубинский, Очерки Бухары,— «Исторический вестник», т. 50, 1892, стр. 102; В. Л. Вяткин, Памятники древностей Самарканда, Самарканд, 1927, стр. 2; Arminius Vámbéry, Travels in Central Asia, London, 1864, стр. 171; O. Olufsen, The Emir of Bokhara and his Country, Copenhagen, 1911, стр. 434.

[31] Краткий обзор..., стр. 36—39.

[32] D. S. Margolioutн, ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlī (Gīlānī),— EI, t. I, 1913; ʿAbd al-Ḳādir al Djīlānī (or al-Djīlī),— EI, New Edition, t. I, 1960.

[33] Краткий обзор..., стр. 36.

[34] Там же, стр. 38.

[35] В Ташкенте, Фергане лица высшего духовного звания носили халаты, сшитые из светло-серой шелковой материи кустарного производства «оқ банорас» или «беқасам».

[36] Bāyāzīd al-Bistāmī,— EI, t. I, 1913; Abu Yazīd (Bāyazid) al-Bistāmī,— EI, New Edition, t. I, 1960.

[37] Ср.: The Kashf al-mahjúb, the oldest Persian treatise, стр. 106—107; Tadhkeratu l'Awliya of Muhammad ibn Ibrahim Faridu'ddin ʿAttar. Edited by R. A. Nicholson, London, 1905, pt I, стр. 135—136.

[38] Попутно нужно отметить, что до сих пор «манакибы» почти не изучены, тогда как они являются важным источником истории религии и исторической этнографии. Ср.: В. В., О манакибах,— ТВ, 1902, № 14 (то же: «Закаспийское обозрение», 1902, № 263).

[39] A. S. Beveridje, Aḥmad Djámi,— EI, t. I, 1913; F. Meier, Aḥmad-i Djām.— EI, New Edition, t. I, 1960.

[40] W. Ivanow, A biography of Shaykh Aḥmad-i Jâm,— «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1917, стр. 291 и сл.

[41] Те же элементы, общие с коранническими представлениями о Христе, встречаются также в легендах о мученической кончине мистика Мансура ал-Халладжа, казненного в Багдаде в 922 г.; ср. Louis Massignon, La passion d-al-Hosayan ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté a Bagdad le 26 mars 922, t. I, II; Paris, 1922; его же, Al-Hallaj,—

EI, t II, 1927; L. Massignon [L. Gardet], Al-Hallādj,— EI, New Edition, t. III, 1965.

[42] Об Али и его чудесных подвигах существует обширная письменная литература, отразившая, по всей вероятности, богатый устный фольклор на эту тему. Укажем, например, на поэму «Кисек бош китаби» («Книга об отрубленной голове»), выдержавшую большое количество литографских и типографских изданий на тюркских языках. См. كيسک باش كتابى سانكت پيطربورخ ۱۲۹۱ه (типографское издание).

[43] В. Л. Вяткин, Памятники древностей в Самарканде, стр. 49; М. Е. Массон, Регистан и его медресе, Ташкент. 1926, стр. 13—22; У. Д. Достмухаммедов, Родословная Жалантус-Батыра (Ялангтуш-Бахадура), строителя медресе Тилля-кари и Шир-дор в Самарканде,— «Год работы Казахского высшего педагогического института», Ташкент, 1928, стр. 83—88.

[44] Gunnar Jarring, Uzbek texts from Afghan Turkestan, Lund, 1938 (Lunds Universitets Arsskrift, N. F., B. 34, № 2), стр. 21; С. Е. Малов, Gunnar Jarring,— СВ, т. V, М.—Л., 1948, стр. 326.

[45] Возможно, имя кузнеца Гева является несколько измененным именем легендарного кузнеца Кава, одного из персонажей «Шах-наме», свергшего мифического царя-деспота Зоххака.

[46] О шейхе Ахмаде Ясави см.: P. Melioransky, Ahmed Yesewī,— EI, t. I, 1913; Ahmad Yasawī,— EI, New Edition, t. I, 1960; М. Е. Массон, Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви, Ташкент, 1930.

[47] Н. С. Лыкошин, Дивана-и-Машраб,— «Средняя Азия», кн. 1—12, Ташкент, 1910; В. Вяткин, Ферганский мистик Дивана-и-Машраб,— «Сборник Туркестанского восточного института в честь проф. А. Э. Шмидта», Ташкент, 1923, стр. 24—34.

[48] Louis Massignon, La passion d'-al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, стр. 89.

[49] Краткий обзор..., стр. 37.

[50] Там же, стр. 38.

[51] А. Л. Троицкая, Каталог архива кокандских ханов XIX века, М., 1968, №№ 1233, 1234.

[52] Краткий обзор..., стр. 38.

[53] Ю. Н. Марр, Кое-что о Пэхлэван кэчэлэ и других видах народного театра в Персии,— «Иран», т. II, Л., 1928, стр. 75—76; И. Березин, Путешествие по Северной Персии, Казань, 1852, стр. 283; A. Gobineau, Trois ans en Asie (de 1855 à 1858), Paris, 1859, стр. 467—468; B. M. (Barbier de Meynard), Scènes de la vie persane (extrait du manuscrit inédit d'un voyage en Perse),— «Journal asiatique», X ser., t. IV, 1904, стр. 174; S. G. Wilson, Persian Life and Customs. Edinburgh and London, 1896, стр. 265; Вл. Гордлевский, Из настоящего и прошлого маддахов Турции,— «Мир ислама», 1912, т. I, № 3, стр. 333; Georg Jacob, Vorträge türkischer Meddähs (mimischer Erzählungskünstler),— «Türkische Bibliothek», Bd I, Berlin, 1904; Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien, Kopenhagen, 1774, стр. 107; J. G. Wetrstein, Der Market in Damaskus,— «Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft», Bd II, 1857, стр. 482, akm. 9.

[54] A. Mez, Die Renaissance des Islâms, Heidelberg, 1922, стр. 318—320.

[55] А. Н. Болдырев, Очерки из жизни гератского общества на рубеже XV—XVI веков,— «Труды ОВГЭ», т. IV, Л., 1947, стр. 371, 379—380; его же, Мемуары Зайн ад-дина Восифи как источник для изучения культурной жизни Средней Азии и Хорасана на рубеже XV—XVI вв.,— «Труды ОВГЭ», т. II, Л., 1940, стр. 205—206.

[56] Алишер Навои, Возлюбленный сердец. Сводный текст подготовил А. Н. Кононов, М.—Л., 1948, стр. 38.

[57] А. Н. Болдырев, Очерки из жизни гератского общества, стр. 418.

[58] Наряду с художественной проповедью были широко распространены шутовские проповеди, которыми забавляли зрителей средневековые скомо-

рохи. Такая проповедь дошла до нас в пьесе кукольного театра XIII в. «Аджиб и Гариб», написанной Ибн Даниялом (см.: Georg Jacob, Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13 Jahrhundert, München, 1910, Sitzungsberichte der König Bayer Akad. d. Wissenschaften, philos.-philol. u. histor. Klasse. Jahrgang, 1910, Abh. 10), стр. 16, и сл. Пережитки шутовских проповедей и пародийных молитв прослеживаются в узбекских народных фарсах конца XIX — начала XX в.

[59] Алишер Навои, Возлюбленный сердец, стр. 38.

[60] Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, theil. II, Halle, 1890, стр. 161 и сл.

[61] Чури (узб. «чўри») — невольница, рабыня.

[62] Михаил Алибеков, Домашняя жизнь последнего кокандского хана, стр. 92.

[63] А. Н. Болдырев, Мемуары Зайн ад-дина Восифи, стр. 246.

[64] В Турции рыцарские романы входили в «репертуар» маддахов. Эвлия Челеби, описывая шествия цехов в Стамбуле в 1639 г., упоминает маддахов, которые шли с духовенством, громко выкрикивая отрывки из рыцарских романов. Подобные же рассказчики были в Иране и арабских странах; см.: Ewliya Çelebi, Seyahetnamesi, Der-i Saadet, I, 1314, стр. 525; J. von Hammer, Constantionopolis und der Bospores, Bd II, Pesth, 1822, стр. 401; Одам Олеарий, Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию, М., 1870, кн. IV, гл. XIX, стр. 549; кн. V, гл. VI, стр. 726; Н. М., Письма русского из Персии, ч. II, СПб., 1844, стр. 119; Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien, стр. 107.

[65] Те же обязанности были у старшины цеха артистов и музыкантов, называвшимся метарбоши или мехтарбоши (от тадж. меҳтар — лучший, высший); см.: А. Л. Троицкая, Из истории народного театра и цирка,— СЭ, 1948, № 3, стр. 73.

[66] Цех артистов и музыкантов также арендовал чайхану, называвшуюся кархана. В нее также собирались все члены цеха со своим старшиной по утрам и вечерам. В кархане при посредничестве старшины происходил наем трупп для выступлений и дележ выручки после них.

[67] Чорсу, чорси (тадж.) — куполообразный навес над пересечением главных улиц на базаре.

[68] Основное значение термина «урда» (тюрк.-монг. «ўрда») — «резиденция правителя». В Ташкенте место, сохранившее это название, было занято торговыми помещениями и «обжорными рядами».

[69] Подобный учет был также в цехе артистов и музыкантов и в ремесленных цехах. Старшины профессиональных организаций и дервишских общин являлись как бы представителями администрации.

[70] Раздел выручки по установленным долям «бахра» или «кисм» практиковался также в цехе артистов и музыкантов.

[71] В Маргелане, по словам каландаров, все собранные продукты маддахи отдавали «тюре», который выделял часть продуктов на «дегджуши мавлон», остальные брал себе, причем брал обычно львиную долю, чем вызывал недовольство каландаров. Узбекские скоморохи «кызык», «кызыкчи» (узб. қизиқ, қизиқчи) подметили это и создали фарс, где высмеивается жадный и алчный шейх, которого возмутившиеся каландары с позором изгоняют из своей общины.

[72] По уставу ордена каландаров, его членам полагался специальный костюм, состоявший из тюбетейки («шаидаи» — или «бурма»); остроконечной вышитой шапки с меховой опушкой или бахромой из шерсти («кулах», тадж. «кулоҳ»); рубища («хирка», араб. «хирқа») или «джанда» (тадж. «жанда»); сшитого из разноцветных кусков или вышитого халата (короче обыкновенного и с рукавами по локоть); пояса «камар» (тадж.); посоха с железным наконечником «сута» (тадж.); чашки из кокосового ореха или тыквы — «кашкуль» (тадж. «кашкул»); камня, носимого на поясе, «санги канаат» (тадж. «санг» — камень, араб. «қаноат» — довольство малым, нетребовательность). Все эти части одежды давались каландарам тюрей и

делались на его счет. Каждая часть одежды символизировала пройденную ступень совершенствования. Каландар получал их через большие промежутки времени в пять, десять, а иногда и больше лет. При получении одного из этих предметов каландар устраивал членам своей общины угощение «дарвешона» (тадж. «дервишский», «нищенский»), а тюре подносил приношение («назр»). Ср.: Краткий обзор..., стр. 29—30; О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, стр. 54; ее же, Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии, стр. 334—335.

[73] Обряд «арвохи пир» совершался также среди ремесленников и в цехе артистов и музыкантов в тех же формах (опоясывание поясом служения, отпивание воды и обращение за поддержкой и покровительством к духам предков); ср.: Е. М. Пещерева, Гончарное производство в Средней Азии, стр. 311 и сл.

[74] Так как плов и другие (не жидкие) кушанья едят руками, то перед их подачей гостям дают воду ополоснуть руки.

[75] Доисламский культ мертвых и предков сохранился и у других народов, исповедующих ислам; см.: И. Гольдциэр, Культ святых в исламе, М., 1938, стр. 128 и сл.

[76] Такие же анджуманы устраивали цех артистов и музыкантов и ремесленные цехи.

[77] Описание подарка «тавон» см. также: К. К. Юдахин, Краткий узбекско-русский словарь, Ташкент, 1927, стр. 153—154.

[78] В квартальных общинах «тавонбаши» и «гушкуядиган кши» не были постоянными. Они обычно назначались во время семейных тоев устроителем торжества.

[79] Theodor Preston, Makamat or Rhetorical Anecdotes of al-Hariri of Basra. London, 1850; Al-Hariri, Die Verwandlunge des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Hariri von Friedrich Rückert, Stuttgardt und Tübingen, 1837, Bd I, стр. 12, Bd II, стр. 23, 28.

[80] Возможно, у среднеазиатских нищих-профессионалов тоже были свои корпорации, о которых пока нет никаких сведений. Известно, что в средние века в Хорасане и Средней Азии нищие объединялись в организованные банды. См.: Алишер Навои, Возлюбленный сердец, стр. 49—51.

[81] Н. В. Пигулевская, Византия и Иран на рубеже VI—VII вв., М.—Л., 1940, стр. 288 и сл.; ее же, Месопотамия на рубеже V—VI вв., М.—Л., 1940, стр. 41 и сл., 65 и сл.; К. В. Тревер, Сасанидское серебро и бронза, серия I, Л., 1933.

[82] См.: «Житие Евстафия Мцхетского»,— кн.: «Рай Грузии», изд. Сабинина, 1882, стр. 313—322; И. П. Петрушевский, К вопросу о древности ремесленных корпораций в Иране (рукопись).

Э. Г. Гафферберг

ПЕРЕЖИТКИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У БЕЛУДЖЕЙ

В этнографической литературе, как советской, так и зарубежной, нет специальных работ о религиозных представлениях белуджей. Отдельные, весьма отрывочные сведения, попадающиеся в литературе, поверхностно касаются только погребального ритуала, главным образом внешнего вида кладбищ и *зиаратов* (мест поклонения), внешней формы могил [1]. Это побудило автора опубликовать полевые материалы, собранные у белуджей, переселившихся в Туркмению из Афганского, частично из Иранского Сейстана в 20-х годах нашего века и проживающих в Иолотанском, Туркменкалинском и Байрамалийском районах Туркмении в количестве 7800 человек (1959 г.) [2].

Белуджи по религии мусульмане-сунниты. Но наряду с исповеданием официальной религии ислама у них, как и у всех мусульманских народов, сохранялись в той или иной мере остатки древних религиозных верований, связанных с анимистическими и тотемистическими представлениями, с различными магическими приемами и т. д. Эта сторона религиозного мировоззрения, условно именуемая «народной религией» [3], имея много общего у народов среднеазиатских республик и стран Среднего и Ближнего Востока, содержит и ряд особенностей у каждого из них. В целом этот вопрос, несмотря на наличие большого количества специальных работ [4], изучен далеко не достаточно. Между тем с ростом культуры народов советских среднеазиатских республик, с коренным изменением мировоззрения пережитки домусульманских и мусульманских верований исчезают довольно быстро, поэтому в свете общих задач изучения истории культуры, в частности истории религии, они должны быть изучены прежде, чем их не станет.

Белуджи, переселившиеся в Туркмению в 20—30-х годах нашего века, в первое время почти не общались с окружаю-

щим их населением; они держались довольно замкнуто, в сферу культурной революции включались с опозданием, даже элементарное школьное обучение медленно проникало в их среду. В результате до сравнительно недавнего времени белуджи сохраняли в общественном сознании своей национальной группы почти нетронутым весь комплекс мусульманских и домусульманских религиозных представлений, принесенный ими со своей иранской родины, где они также жили довольно изолированно, в значительной мере в условиях кочевого и полукочевого быта и натурального хозяйства.

Белуджи переселялись на территорию Туркмении большей частью семейно-родственными группами, что играло большую роль в консервации пережитков в области общественных отношений, мировоззрения [5] и, в частности, в области религиозных представлений.

Внутренний духовный мир этой небольшой национальной группы в момент ее перехода на нашу территорию (1923—1930 гг.) и непосредственно после этого интересен с точки зрения изучения тех пережитков, которые в силу более быстрой эволюции уже изменились или исчезли у ираноязычных народов, издревле живших на территории Советского Союза. Сведения, которые нам удалось собрать у белуджей, могут представить интерес для изучающих историю религий.

Уже в 60-х годах белуджи не слишком ревностно относились к выполнению мусульманских молитв и обрядов. Ислам регламентировал лишь внешнюю форму мировоззрения и быта, правовые институты (переплетавшиеся со значительными пережитками обычного права), семейные нормы. Среди стариков и пожилых женщин встречались набожные люди, совершавшие в течение дня положенные пять молитв *(намаз)*. Молились преимущественно у себя дома, но иногда и там, где заставал их час намаза. Кроме обрядов, связанных с вступлением в брак, наречением имени ребенку и с похоронами, соблюдали еще до недавнего времени пост *(роза)*, во время которого в селениях после захода солнца происходили сборища для совместной молитвы и угощения по очереди у каждого хозяина. Из годовых праздников отмечались аид (окончание поста) и курбан (белудж. *мазанин-аид* — большой праздник), в дни которых резали животных и также устраивали совместную молитву и угощение. В последних участвовали только мужчины. В ночь на аид и мазанин-аид происходили молодежные гулянья, отдельно девушек и молодых женщин и отдельно— мальчиков и юношей. Особое место занимал науруз, о котором речь будет ниже.

Чрезвычайно распространено было почитание *зиаратов* — могил святых (наиболее крупные святилища — Гаммар-баба и Гомул-баба) [6].

Как и у всех мусульман, обязательным считалось обреза-

ние *(суннат)*; нельзя было есть мясо животного, забитого человеком, не прошедшим этой операции. Служители культа — муллы, а также и пожилые набожные люди по различным случаям жизни устраивали *хейрат* — жертвенное угощение или раздачу мяса жертвенного животного (см. ниже). В прошлом хейрат устраивали иногда возле могилы святого.

Однако в народном быту помимо официального ислама сохранялись пережитки различных домусульманских верований. Большой интерес представляет демонология белуджей и различные виды магических средств борьбы со злыми силами, в которые якобы воплощались необъяснимые в прошлом явления внешнего мира. Отдельные образы в сохранявшемся у белуджей демонологическом комплексе, быть может, и утратили прежнюю четкость, но вера в них в описываемый период была еще совершенно реальна.

Существует, например, даже и в наше время представление о разных духах — *джиннах, пари* и *дэвах* и о местах их обитания, причем не забыты и различия между отдельными категориями духов, особенность джиннов — это возможность перевоплощения в разных животных. По рассказам, джинны чаще всего превращаются в курицу со множеством цыплят, в собаку или козленка. Человек, встретившийся с джинном, становится надолго больным или с ним случается другое несчастье. Джинны обитают на земле в местах заброшенных, нечистых [7], чаще всего в разрушенных домах или селениях, так называемых *хароба* [8]. Проезжая в позднее время мимо таких мест, всадник, бывало, гнал коня во весь опор.

Дэв, как рассказывают, — очень сильное антропоморфное существо наподобие великана. Дэвы живут «за горами Каф» *(кохе Каф)* [9]. Когда-то, еще до времен пророка Мухаммеда, они якобы ходили свободно по всему свету, часто принося людям вред. Над ними властвовал пророк Сулейман [10], трон которого дэвы поднимали в воздух. По приказу Сулеймана дэвы очень быстро строили, а иногда разрушали дворцы и города. По легенде, распространенной среди белуджей, дядя Мухаммеда (брат его отца) эмир Хамза, знаменитый полководец и силач, поехал к горам Каф воевать с дэвами. Восемнадцать лет он воевал с ними, одержал победу и заключил договор, по которому дэвам запрещался выход из-за гор Каф, где они живут и по сей день.

В противоположность джиннам и дэвам, пари, как нам сообщали, обитают в воздухе и «не садятся на землю». Они очень красивы («как ангелы», — говорили более просвещенные рассказчики). Пари является юноше или даже более взрослому мужчине чаще во сне в виде красивой девушки, он влюбляется в нее, сохнет, становится больным и погибает. Иногда же, наоборот, пари влюбляется в юношу и тогда помогает ему во всех делах и способствует его успехам в жиз-

ни. В белуджской сказке пари выполняют все приказания царя, в том числе строят и затем разрушают башню, воздвигают золотой дом, сооружают и затем также разрушают замок, т. е. явно связаны со строительными функциями, сходными с функциями дэвов [11].

Пари могут быть мужского и женского пола; по представлениям белуджей, где-то высоко в небе существует и царство пари. В интереснейших полевых записях о пари М. В. Сазоновой также имеется свидетельство о существовании якобы «общества» пари и о том, что пари могут быть представителями мужского пола [12]. Но у белуджей пари чаще всего фигурируют в виде красивых девушек, имеющих крылья. Существует и представление о возможности сексуальных отношений между человеком и пари [13]. По одной белуджской легенде, жили когда-то падишах и везир, не имевшие детей. Горюя об этом, в одежде дервишей они удалились из своего города. В пути на одном кладбище царю приснился сон, что к ним явился некий дервиш и дал им по яблоку, чтобы они съели их пополам со своими женами, но предупредил, что родившиеся дети принесут им одни лишь мучения. Царь и везир выполнили все, сказанное дервишем. Родившихся мальчиков, очень красивых, опасаясь предсказаний, поместили в подвал, где их воспитывал и обучал мулла. В возрасте 14—15 лет, увидев случайно солнечный луч, они узнали о существовании внешнего мира. По их просьбе им разрешили выйти в шахский сад. Здесь вечером прогуливались, летая в небе над садом, прекрасные пари, дочери властителя мира духов и его везира; юноши очаровываются ими. Утром они находят под подушками их портреты и договариваются между собой ни с кем не разговаривать, пока не удастся найти этих девушек. Все усилия окружающих заставить их говорить остаются тщетными. Один табиб устанавливает причину их «заболевания». После долгих страданий родителей появляется тот же дервиш и уводит юношей в царство пари, где и женит их на полюбившихся им девушках-пари.

По имевшемуся варианту белуджской легенды об эмире Хамзе, последний воевал не только с дэвами, но и с пари. Когда духи подчинились, они отдали Хамзе девушку-пари, чтобы родился сын— такой же герой и богатырь, как он сам. Прожив у него восемнадцать лет, пари осталась бездетной, и эмир Хамза вернул ее на родину.

Нам пока не удалось обнаружить у белуджей Туркмении представлений о потомстве от брака человека с пари. И в опубликованных белуджских сказках, если встречаются эпизоды о любви, возникающей между человеком и пари, дело иногда кончается браком, но нигде нет упоминания о потомстве от такого брака. Однако в Сейстане в 1900 г. Н. За-

рудный записал одну любопытную легенду. На пути из Сейстана в Ляадис дорога оставляет вправо два бугра, которые вместе со всем урочищем известны под названием Хак-и-Тельфа (земля младенцев). С этим урочищем связана легенда о том, что в старину, когда Кух-и-Ходжа (бугор с находящимся на нем ныне *мазаром*) был окружен морем, на вершине бугра жили *чель-дохтер*, сорок девушек-пари, обладавших страшной силой: стоило им одновременно захлопать в ладоши в том или ином направлении, как лежавшие в той стороне селения и города разрушались от сотрясения и наводнения. Одна из женщин Лютэка [14], имевшая красивого сына, воспользовавшись страстью к нему могущественного волшебника, узнала у последнего, что роковая для людей сила пари зависит от их девственности. Стоит им лишиться ее, и с нею вместе исчезнет их могущество. Нарядив сына в женское платье, женщина покинула Лютэк и на *тютине* (камышовом челноке) отправилась к Кух-и-Ходжа; здесь она уговорила пари взять себя и мнимую свою дочь к ним в услужение. Потом она убедила пари, что сила их увеличится вдвое, если они будут иметь мужчину. «Где взять его, мы даже не знаем такого существа»,— отвечали пари. Тогда хитрая женщина заявила, что та из них, которая допрыгнет до привязанного в некотором отдалении барана, временно обратится в мужчину. Выполнить это, конечно, удалось только ее сыну. После этого девы-пари обзавелись детьми и, потеряв свое могущество, в отчаянии побросали их в море. Течение прибило детские трупы к берегу, а люди, найдя здесь их кости, назвали это место «Хак-и-Тельфа» [15].

Среди белуджей существует также поверье, что если человек (мужчина ли, женщина, девушка или юноша), проснувшись утром, видит на ладонях своих рук красное пятно — это означало, что женился (вышла замуж) дух пари, носящий то же имя; так, если женился пари по имени Ширмамед, то в эту ночь он покрасит ладони рук всех людей, носящих это имя.

В белуджском пандемониуме имеется еще один персонаж — чудовище *бузланги (буз* — коза). Оно имеет вид человека очень сильного, обросшего длинной шерстью, как у козы, с большими, достающими до земли губами (по рассказам ряда информаторов, верхняя губа якобы достает до неба, а нижняя — до земли). По поверью, бузланги пожирают домашний скот, иногда и людей. Человека грубого телосложения, обросшего бородой, иногда в шутку называют «бузланги».

О легендарной связи пророка Сулеймана не только с дэвами, но и с пари, а также с бузланги говорит форма клятвы, встречающаяся в белуджском фольклоре: «Клянусь на ладанке правой руки святого Сулеймана, я ничего тебе не сделаю».

Эту клятву произносит в одной из белуджских сказок пари, в другой — группа бузланги и жена одного из этих демонов [16].

Представления о дэвах, пари и бузланги относятся теперь скорее к области фольклора, чем религиозных верований [17], хотя старики до сих пор говорят, что все эти персонажи существуют в действительности.

Интересно отметить, что образ, столь распространенный в фольклоре и верованиях Средней Азии,— страшное, враждебное человеку существо *аждархо* [18] (белудж. *аждиар*), исполинский дракон с огнедышащей пастью — появляется лишь в сказочном фольклоре белуджей. В двух сказках это змея, пожирающая птенцов птицы Симург, в одной — дракон, своим дыханием превращающий человека в кашу [19], и лишь в одной сказке мы встречаемся с мировым сюжетом о драконе, требующем человеческих жертв [20]. Но, перечисляя нам злых духов, якобы влияющих на жизнь людей, сами белуджи ни разу не упомянули об аждиарах.

Привлекает внимание наличие в белуджских сказках упоминаний о летающих лошадях [21]. Это представление перекликается как с хорезмской легендой о крылатых лошадях, так и с легендами узбекского племени локай [22]. В одной сказке имеется также упоминание о летающем верблюде [23].

Среди образов белуджской демонологии имеются еще два специфических злых духа, якобы вредящих роженице и новорожденному или вообще маленькому ребенку; эти духи — *алг* и *важж*.

Алг — антропоморфный злой дух, могущий вредить главным образом роженице при родах и первое время после них. Это то же существо, что и *албасты,* известное у всех народов Передней и Средней Азии [24]. Крайним южным пределом распространения тюркского названия «алмасты» || «албасты» для этого мифического существа является Панджир. Южнее, у народов Передней Азии, его называют *ал* ||*модари ал*. Последнее название, указывающее на женский род этого существа, встречается уже в районе Мазари-Шарифа [25]. Название «ал» распространено также у южных туркменских племен [26] и у ягнобцев *(ол)* [27]. По-белуджски этот мифический образ называют «алг». Алг у белуджей — страшная черная старуха огромного роста с длинными грудями, которые она забрасывает за спину, с губами, отвисающими до земли, с большими острыми зубами [28]. Имя ее Мерак. Если она покажется рожающей женщине, у той от ужаса происходит разрыв сердца и желчного пузыря. От этого и наступает смерть. Такое представление в известной мере сходно с представлением ягнобцев о том, что ол «стремится вымыть в воде утащенные у роженицы сердце и печень и тогда последняя умирает». Есть у ягнобцев и другой вариант в поверьях об этом демоне, а именно что ол извлекает язык роженицы [29], чего в представ-

лении белуджей нет. Для окружающих алг остается невидимкой. Белуджи считали, что алг наиболее опасна для роженицы в первый и шестой день после родов. Поэтому все первые шесть дней в головах у роженицы клали ружье, кусок соли и ставили нож острием вверх. Шесть суток всю ночь до утра горел светильник *чираг*. На шестую ночь мужу рекомендовалось следить, чтобы огонь не погас, и самому бодрствовать.

Алг вредит только роженице. Новорожденному и вообще маленькому ребенку до двух-трех лет может повредить важж. Это тоже страшный злой дух, который показывается ребенку в виде кошки или собаки. Ребенок теряет сознание, его губы и тело синеют. Чтобы спасти ребенка, его тотчас же заворачивают в черный *чадыр* или любую черную ткань, а над его головой режут черную курицу [30]. Одновременно роют небольшой подземный ход, через который ребенка трижды передают с рук на руки. Эти магические действия имеют явную цель обмануть злого духа, отвести его от ребенка.

Представление о важж отсутствует в демонологии народов Средней Азии, однако нельзя утверждать, что этот образ специфически белуджский, поскольку в литературе еще нет достаточно полных сведений о демонологии афганцев, персов и других народов Передней Азии.

Таким образом, мы видим, что по сравнению с некоторыми другими народами у белуджей прослеживается большая определенность в представлениях об отдельных демонических образах; имеются персонажи, которые у других народов не отмечены (важж и бузланги). Термин «бузланги» проф. И. И. Зарубин считает новым и специфически белуджским. По его мнению, бузланги — фантастическое чудовище, сходное, по-видимому, с персидским *дивом* [31]. Однако в сказках белуджей понятие «див», «дэв» существует особо и иногда параллельно с понятием «бузланги». Лишь в одной сказке («Об Аматша и Сорокавьючнике») образ бузланги отождествляется с «белым дивом».

Белуджам свойственна была также вера в «сглаз» (белудж. *низар*), который особенно опасен маленьким детям. И в наши дни еще для предохранения от сглаза к тесьме *бандук*, которой обвязывают спеленатого ребенка, пришивают крупную бусину *чам-трак* (белудж. *чам* — глаз), черную с белыми пятнышками; бусина должна привлечь к себе внимание и таким образом отвести от ребенка дурной глаз. С этой же целью в дальнейшем, когда ребенка уже не пеленают, такая бусина оказывается в снизке бус у девочки или пришитой на шапочку мальчика. Оберегом являются также голубые, красные и особенно желтые бусы.

Охрана от сглаза, как и от злых духов и от вредоносной магии со стороны каких-либо недоброжелателей, пронизывала весь быт семьи, особенно в наиболее значительные момен-

ты ее жизни, такие, как свадьба, рождение ребенка и т. д. Пребывание невесты в течение трех дней, предшествующих свадьбе, под пологом, к тому же еще завернутой в одеяло, равно как и запрет для нее в это время еды и питья, несомненно, имело когда-то охранное значение, хотя сейчас осмысляется иначе; говорят, что невеста от пребывания ее под одеялом «становится белее». Выходит из комнаты она в сопровождении подружек только с наступлением темноты, следовательно, полог в течение дня скрывал ее от чужих взглядов, т. е. от сглаза. Обряжание невесты происходит под пологом, что, без сомнения, имело тот же смысл. Во время обряжания наиболее близкие женщины окружают полог. Ударами в бубен и громким пением они «отгоняют» злых духов.

Бритье и одевание жениха *(сартарошак)*, происходившие одновременно с обряжанием невесты, также сопровождались рядом магических приемов. Над головой жениха обязательно держали нож острием вверх. Ритуальное бритье жениха в настоящее время ушло в прошлое и производится крайне редко (жених теперь бреется обычно заранее в парикмахерской), но во время одевания жениха и сейчас над головой его держат нож [32]. Острые предметы вообще считались отгоняющими злых духов. Нож привязывали и к спеленатому ребенку. К тесьме бандук нередко также прикалывали английскую булавку.

Одевание жениха и одновременное обряжание невесты обязательно сопровождаются выстрелами из ружей, а также барабанным боем и громким пением женщин с целью отпугивания злых духов, причем молодые парни нередко устраивают такую пальбу на крышах домов [33].

Охранное значение имели, по-видимому, прежде также мягкие предметы — подушки старинной формы в виде валиков и ватные стеганые одеяла и матрацы, выполненные техникой *туккури* (белудж., узб. и тадж. *курок)*, т. е. сшитые в узор из разноцветных кусочков ткани. Для изготовления одеял, подушек и матрацев туккури употребляют не случайно собранные остатки тканей, а покупают специально красную, черную и белую материю, которую разрезают на квадраты, треугольники и полосы и составляют узоры для перечисленных вещей. Например, одеяло, на котором сидит или лежит невеста под пологом, делается именно такой техникой; «трон» *(тахт)*, на котором сидит жених в ожидании обряда бракосочетания, делают из одеяла туккури; по бокам «трона» кладут такие же подушки. В настоящее время смысл этого обычая почти утрачен, но, хотя говорят, что можно положить и другие подушки, фактически всегда кладут подушки туккури и считают, что это «хорошо». Жених с момента его одевания (сартарошак) до совершения обряда бракосочетания *(ника)* не может стоять или сидеть ни на земле, ни даже на кошме,

а только на «троне», куда его переносит с лошади какой-либо очень сильный мужчина. «Трон» устраивают для него мать, сестры, самые близкие женщины. Все это, несомненно, имеет магическое и охранное значение. Матрацы, одеяла и подушки туккури входят обязательно в число предметов, составляющих приданое невесты.

Свадебный ритуал содержит еще ряд магических приемов, целью которых является обеспечение плодовитости и богатства: рассыпание конфет и денег во время одевания жениха [34], обычай сажать ребенка на колени жениха, а также невесты, находящейся под пологом [35], и многое другое.

Мусульманским на свадьбе является лишь самый обряд ника. Но именно момент совершения этого обряда является, по представлениям белуджей, наиболее уязвимым со стороны возможных недоброжелателей, которые могут причинить вред жениху, невесте или им обоим и испортить заключение брака при помощи вредоносной магии (замыкание замка, чтение молитвы, скрепляющей брак, в обратном порядке и другие колдовские приемы); поэтому обряд этот совершается поздно ночью, когда все гости уже разъехались и возле жениха остаются лишь самые близкие и почтенные лица.

Вредоносной магии и колдовству придавалось прежде большое значение главным образом в связи с заключением брака. Существовал специальный термин *баста* (связанный, заколдованный). Можно было бы привести целый ряд рассказов белуджей из их прошлого о том, что брак между молодыми фактически не мог состояться по этой причине. В 1967 г. один старик привел именно это обстоятельство как причину своего развода с первой женой: невеста его *«баста буда»* (была связана), и поэтому брак с нею не мог совершиться де-факто.

Таким образом, у белуджей, как и у многих других кочевников, с исламом успешно конкурировали верования, оставшиеся от домусульманского прошлого. Даже служители официального культа, муллы, являлись настолько мало осведомленными в области мусульманского ортодоксального богословия, что сами были уверены как в существовании различных духов, так и в действенности всевозможных средств борьбы с ними. Более того, муллы, видимо, восприняли многие функции доисламских служителей культа, в том числе и колдовские. Зачастую именно муллы владели, по представлениям белуджей, колдовской силой и могли за известное вознаграждение как насылать порчу, так и снимать ее, владели различными приворотными и другими магическими средствами влияния на жизнь людей. Существовало даже представление о «сильных» муллах, обладающих возможностью освобождать человека от причиненного ему кем-нибудь вреда или предотвращать его, принуждать человека к совершению ка-

кого-либо поступка и т. д. Такой «сильный» мулла может, по представлениям белуджей, воздействовать на судьбу человека, даже не видя его, находясь от него на далеком расстоянии: он может разлучить людей или приворожить их друг к другу. Нам рассказывали об очень сильном якобы приворотном средстве, являющемся примером контагиозной магии, связанном с «колдовской» практикой мулл, добыть которое довольно трудно. В тот период, когда черепахи начинают откладывать яйца, нужно найти в песках такое место, где уже лежит 4—5 черепашьих яиц. Мулла делает вокруг них загородку *(агил)* из воткнутых в землю палочек, а сам прячется и ждет. Когда черепахе приходит время снести еще одно яйцо, она возвращается на это место и по пути роняет палочку из загородки. Эту палочку мулла дает тому, кто обратится к нему за приворотным средством. Юноше достаточно провести этой палочкой два раза по руке, рукаву или даже покрывалу девушки, любви которой он добивается, и она будет следовать за ним, «как ягненок за матерью».

О том, что колдовские функции сохранились в руках у мулл, свидетельствуют и данные белуджского фольклора. В одной из сказок мулла владеет тайнами чародейства; внук пастуха хитростью овладевает его способностью перевоплощаться в зайца, газель, верблюда, дыню, шакала и впоследствии становится царским зятем [36].

Повсеместно у белуджей сохранились следы почитания сил и явлений природы. Священными считались особенно большие раскидистые деревья [37], саксауловые рощи, неожиданно встреченные в песках, группа разросшегося тамариска, большой причудливой формы камень [38]. Стоило кому-либо привязать к дереву или к кусту тамариска цветную тряпочку в знак поклонения или ради того или иного обета, как это дерево становилось предметом культа и постепенно все покрывалось привязанными к нему полосками ткани.

Предметом почитания была, возможно, когда-то каменная соль. У белуджей сохранилось представление, что с солью связано благополучие в доме. Поэтому соль (как и молоко) нельзя давать соседям после захода солнца, этого предпочитают не делать и сейчас.

С явлениями зоолатрии, возможно, связаны запреты бить или называть плохими словами овцу, лошадь, верблюда. Как и у других среднеазиатских народов, пиром (покровителем) верблюдов считается святой Султан Вейс, который, согласно легендам, был бедным человеком и на доходы от верблюдоводства кормил свою мать. У белуджей популярно предание о караванщике, которому Султан Вейс по его просьбе оказал помощь, когда один из верблюдов сломал в пустыне ногу. Сломанная нога внезапно зажила, и верблюд догнал караван. Через 10 лет верблюд этот издох, и лишь тогда обна-

ружили, что кость ноги починена железной пластинкой. Мазары, носящие имя этого святого (Султан Вейс-и-Гарни), во множестве встречаются в Сейстане и Иранском Белуджистане [39].

К древним, возможно тотемистическим, представлениям восходит обычай вешать над дверью внутри жилой комнаты череп джейрана *(ау)*. Из рогов джейрана изготовляли специально женские амулеты, оберегающие женщин и девочек от злых духов [40]. Из них же делали разные палочки для сурмления глаз. Имелось представление о целебных свойствах шкуры джейрана. Только что снятой с животного горячей шкурой окутывали грудь человека с больными легкими, и он носил ее, пока она не высохнет.

Вера в сакральную силу разного рода амулетов была распространена не только в связи с опасениями сглаза, значение их было значительно шире. Амулеты изготовляли муллы. Бумажку с написанной на ней молитвой складывали треугольником, зашивали в кусок цветной ткани и этот амулет прикрепляли к одежде. Если амулет предназначался для «лечения» от какой-либо болезни, то его пришивали к одежде на том месте, где ощущалась боль: если болели руки — к рукаву; к шапочке ребенка; к покрывалу или платку у женщины, если болела голова, и т. д. Детские треугольные амулеты с молитвой, назначением которых была охрана от сглаза, украшали бахромой и белыми, желтыми, голубыми пуговицами или бусами. Голубой и желтый цвета считались особенно действенными от сглаза. Прежде даже для оберега любимых животных — верблюдов, кобылиц или коз — им надевали на шею нитку голубых бус [41].

Нам рассказывали, что в прошлом наиболее воинственные белуджи получали от очень «сильного» муллы специальную молитву, написанную на маленьком кусочке бумаги и, разрезав кожу на руке, несколько ниже плеча, вкладывали бумажку с молитвой в ранку, которую затем зашивали. Считалось, что человек с зашитым таким образом амулетом *(тирбанд)* мог бесстрашно бросаться в бой — «пуля его не брала» [42]. Это же назначение и название имел амулет в виде кожаного браслета, надевавшегося на руку мужчины немного ниже плеча.

Все описанные выше верования постепенно утрачиваются и исчезают из быта белуджей Туркменской ССР, к очень многим обрядам и представлениям молодежь или относится скептически, или полностью от них отказалась. Однако сохранился комплекс обрядов, который можно назвать особенно стойким. Это — погребальные обряды.

Хотя обряды, связанные со смертью и погребением, у белуджей в общих чертах те же, что и у других мусульманских народов, но имеются некоторые моменты, представляющие,

как нам кажется, определенный интерес как с точки зрения истории религии вообще, так и для характеристики специфики верований ряда иранских народов.

Среди белуджей распространены общемусульманские эсхатологические представления о загробной жизни, учение о рае и аде, загробном воздаянии и т. д. Так же совершается обряд омовения умершего, панихида *джиназа,* выкуп грехов умершего. Как и у других народов Средней Азии, поминки совершаются на третий, седьмой, сороковой день и в годовщину смерти. Умершего, как и у всех мусульман, стремятся похоронить как можно скорее, желательно в тот же день. Лишь умершего вечером хоронят на следующее утро.

Однако имеются и некоторые особенности в погребальном ритуале белуджей, на которые мы хотели бы обратить внимание.

У белуджей нет специальных носилок для похорон, хранящихся на кладбище или в мечети, как это имеет место у таджиков [43] и некоторых других народов [44]. Носилки делают каждый раз для данного случая. Это вполне естественно для кочевого в прошлом народа. Отличия имеют место в самой конструкции носилок, в целом довольно сходной с носилками, употреблявшимися, например, туркменами.

К двум длинным жердям, положенным параллельно друг другу, привязывают в поперечном направлении две короткие, с тем расчетом, чтобы между короткими палками поместилось тело умершего, а за концы длинных могли браться люди, несущие носилки. Промежуток между палками заполняется переплетом из толстых фабричных веревок, заменивших употреблявшиеся в прошлом шерстяные. Изготовление носилок считается богоугодным делом. По окончании похорон жерди от носилок, так же как одеяло, подушка и кошма, на которых несли умершего, идут в обычное употребление; это показывает, что у белуджей нет особой боязни покойника и соответствующих запретов.

Специфическим пережитком кочевого быта в прошлом нам представляется традиция ритуального омовения покойного не в жилом доме, а снаружи, на открытом воздухе. После выноса умершего носилки ставят на несколько минут перед домом [45], потом несут на какую-либо удобную площадку в селении или на центральную площадь, если таковая имеется. Когда носилки с покойником несут от дома, женщины сопровождают шествие с громким плачем и причитаниями. Наиболее близкие умершему ударяют себя в грудь и по щекам, царапают щеки, выражая свое горе.

На площадке, где должно происходить омовение покойника, заранее устраивают очаг *(дегдан)* и греют воду для этой цели. Дегдан делают всегда подальше от жилых строений. Объясняют это тем, что ночью кто-либо может выйти во двор,

увидеть очаг, вспомнить покойного и ему что-либо померещится. Как нам представляется, традиция омовения покойника снаружи дома объясняется и вполне понятной теснотой кочевого шатра *(гедан)*, площадь которого была довольно ограничена для этой процедуры.

Шагах в десяти от очага вырывают прямоугольную яму *кандан (кандан* — перс. копать) глубиной примерно по колено и длиной в рост человека. Поперек ямы кладут толстые крепкие палки, на них камыш, поверх которого свежую или сухую люцерну. Над ямой натягивают полог *(пашахана)*, обычно из марли, держа его за верхние и за нижние углы.

Носилки осторожно пододвигают под полог, где одежду с покойника снимают и, свернув в узелок, передают кому-либо из окружающих. Тело перекладывают с носилок на люцерну и приступают к обмыванию.

В отличие от некоторых других народов (таджиков, курдов, арабов Кувейта) [46] у белуджей нет профессиональных лиц, обмывающих мертвых, но термин, связанный с ними, имеется. Если спрашивают муллу, кому отдать одежду покойного, он говорит: «отдайте мурдашу», т. е. тем, кто совершал омовение. Отсутствуют и запреты прикосновения к покойнику, и отношение к нему как к чему-то нечистому, характерные для древнего населения Ирана, Хорезма [47], а также Согдианы и некоторых других районов Туркестана, где ранее были распространены маздеистские верования [48], что говорит об отсутствии их у предков белуджей.

Мужской саван *(капан)* у белуджей не имеет существенных отличий от общемусульманского. Саван белуджской женщины, как, впрочем, и других мусульманок, интересен прежде всего тем, что он имитирует обычную традиционную одежду, в которой умершая должна, по существовавшим верованиям, предстать для дальнейшей «жизни». Хотя длинное покрывало *(чадыр)* и является необходимой частью женской одежды, но, поскольку женщины не закрывают лица, в женском саване отсутствует специальная часть, символизирующая это покрывало. Основная часть савана символизирует рубаху *джамаг* (так и называется). Под джамагом к телу прилегают еще два куска ткани *синабанд* и *ланг*. Синабанд покрывает грудь умершей, ланк символизирует женские шальвары. На голову накидывают довольно большой кусок ткани, соответствующий женскому платку *(чаргат)*; поверх него вокруг головы повязывают полосу ткани (15—20 *см* ширины), имитирующую небольшой платок *(пати)*, обязательную часть головного убора белуджской женщины.

Если умерший был при жизни богатым, счастливым человеком, пользовался почетом, то его именовали *пешани розидар* (бел. *пешани* — лоб, *рози* — богатство, *розидар* — имеющий богатство, богатый) и, перед тем как завернуть его в

саван, по его лбу водят чем-либо серебряным, чаще всего серебряной монетой, и передают ее близким, «чтобы богатство и счастье не ушли из семьи», чтобы пешани этого человека осталось в семье [49].

Как только обмывание заканчивается и полог убирают, возобновляются громкий женский плач и причитания. Нам не приходилось слышать о существовании у белуджей обрядовых похоронных танцев. Однако на похоронах мы наблюдали нечто похожее на танец. Когда окончилось обмывание покойника и подъехали близкие родственники из другого поселка, женщины встали и пошли с громкими воплями им навстречу. При этом они делали ритмично один шаг вперед, каждый раз с той же ноги, вторую ногу приставляя к ней сзади, слегка наклоняя корпус вниз. Разводя руками и ударяя себя в грудь или по щекам, царапая их, они восклицали: «О валла! О бободжан! О загеджан!» («О боже! О дедушка милый! О сыночек милый!») При каждом возгласе делался один шаг вперед с разведением рук и ударом в грудь или по щекам. Это, конечно, не «танец оплакивания вдовою смерти своего мужа», наподобие отмеченного у припамирских народов [50], но своеобразное «па» белуджских женщин, весьма похожее на движения обрядового похоронного танца у жителей Ура-Тюбе. Как пишет М. Рахимов, «одна из плакальщиц *(ходим)* запевала, а остальные, после каждого стиха, причитали, раскидывая руки в стороны и делая один шаг вперед. Этот танец с пением носит название *сама рафтан*». Однако далее говорится о разнообразных движениях танцующих, хотя сам М. Рахимов этого танца не видел, а пишет о нем со слов очевидца [51]. Нам же других движений у белуджей наблюдать не пришлось.

По мнению Г. П. Снесарева, вполне нами разделяемому, в плане аналогий большой интерес представляют погребальные танцы у населения Афганского Нуристана (кафиров), в которых принимают участие и мужчины, и женщины [52]. Возможно, и эти танцы, и то, что уже довольно скупо сохранилось у народов Средней Азии, восходят к столь характерным для первобытности культовым танцам, сопровождавшим многие обряды.

Интересен у белуджей также обычай уже в пути следования на кладбище после совершения панихиды трижды ставить носилки с умершим на землю. Этот обычай перекликается с таким же у других народов Средней Азии, у которых сохраняется и представление о значении его [53].

Своеобразен у белуджей и более ясен, чем у других мусульманских народов, повсеместно распространенный обряд отпущения грехов покойного. Когда могила готова, человек 30 мужчин садятся в круг в молитвенной позе, т. е. согнув колени и опустившись на пятки. В круг встает мулла, держа

в руках Коран. Коран этот, завернутый в белую ткань, муллы, сидящие в круге, сначала передают друг другу, совершая над ним молитву. Затем мулла, стоящий в центре, два или три раза обходит круг против часовой стрелки, подавая Коран каждому из участников обряда. Тот произносит молитву, держа Коран перед собой, прикладывая его ко лбу и губам, и возвращает мулле. Эта церемония *курхан гардентын* (кругообращение Корана) совершается по разу (т. е. по одному кругу) за каждые 10 лет жизни умершего, за вычетом для мужчины 12, для женщины 9 лет, так как считается, что до указанного возраста, т. е. до достижения половой зрелости, человек еще безгрешен. Белуджский вариант обряда, в отличие от многих других, при которых грехи умершего берет на себя один человек, интересен коллективностью «поручителей».

Захоронение у белуджей катакомбное. Могила *кабор* (араб.) состоит из прямоугольной впускной ямы (направление с севера на юг) и погребальной камеры *лахад* (араб.), которую роют с той же ориентацией во впускной яме с западной ее стороны и дно которой помещается значительно ниже дна впускной ямы. В отличие от устройства катакомбных могил многих других народов, в частности окружающих белуджей туркмен, погребальная камера соединяется с впускной ямой не пологим туннелем, а узкой щелью, идущей во всю длину у самого дна последней. Ширина щели позволяет при погребении просунуть тело покойника; северный конец щели, где проходят грудь и голова, делается несколько просторнее. Когда тело уложено, края щели заглаживают, а щель закладывают кирпичами по принципу свода, причем три нижних ряда кирпичей кладутся плашмя, а четвертый ставится вертикально косо на ребро таким образом, что верхний край каждого кирпича упирается в верхний край щели. Таким способом очень тщательно и аккуратно закрывают всю щель, оставляя отверстие лишь в ногах, где торчит конец покрывала, предохраняющего тело от пыли. У косого ряда кирпичей закрывают все отверстия кусочками кирпича и мелкими камешками. Потом за привязанную белую тесемку вытаскивают покрывало, последнее отверстие в ногах закрывают таким же способом и закапывают могилу.

Могилы белуджей имеют весьма своеобразное устройство входа в катакомбу, до сих пор в Средней Азии не отмеченное. Однако преждевременно решать вопрос о том, является ли такая форма могилы специфически белуджской или характерна и для других народностей Афганского и Иранского Сейстана [54].

В древности захоронения, как известно, были обширнее по своим размерам и имели богатый могильный инвентарь [55], исчезнувший с появлением ислама. Мусульманство вытеснило обычай класть в могилу пищу и инвентарь. От прежних до-

исламских представлений о необходимости «заботы об умерших» у белуджей, как и у многих других народов [56], остался лишь обычай при периодических посещениях могил умерших (особенно в науруз) оставлять на могиле пищу, главным образом в виде сладких лепешек. Кроме того, в день похорон возле могилы расстилают скатерть *(парзонаг)*, на которой раскладывают куски тонких лепешек *(лаваш)* с завернутым в них мясом. Как мне объяснили, это «еда покойнику в дорогу». Позднее эту пищу обычно забирают муллы или старики.

С похоронами связан целый ряд весьма архаичных представлений. Так, если в семье, в которой не выживают дети, умрет кто-нибудь из взрослых, а в это время у матери есть маленький ребенок, она дает мужу или родственнику, участвующему в похоронах, небольшую деревянную палочку. Тот отрывает кусочек белой тесьмы от савана покойника, обматывает ее вокруг палочки и незаметно передает стоящему в могиле человеку. Когда могилу начинают зарывать, последний засовывает палочку под комья глины. Этой палочкой, имитирующей ребенка, самой инсценировкой «похорон» мать стремится обмануть злых духов, приносящих в семью детскую смертность. Так магические представления вторгаются в мусульманский ритуал.

Нам рассказывали также, что в прежние времена, когда после смерти одного человека умирали подряд, один за другим, его родственники, могилу раскапывали, тело приподнимали и лопатой проскребали землю под ним, чтобы «подрезать корень», чтобы покойник «не тянул за собой людей». Потом тело клали на место и в дно лахада вбивали через него деревянный кол.

По другой версии, при аналогичной ситуации считалось, что покойник прикусил зубами свой саван. Это называлось *капанкаш*. Могилу также раскапывали и проверяли: если край савана действительно оказывался во рту покойника, говорили, что он «ест свой саван» и будет есть его, пока не «потянет» (перс. *кашидан* — тянуть) за собой всю родню. Саван вырывали из его рта, поворачивали тело лицом вниз и снова зарывали могилу. Обычай этот в обоих вариантах уже не соблюдается. Рассказчики, пожилые люди, утверждали, что они только слышали об этом от еще более старых людей.

Среди годовых народных праздников, соблюдавшихся белуджами и носящих календарный характер, привлекает внимание науруз — весенний праздник обновления природы, известный с глубокой древности и широко распространенный в Средней и Передней Азии как в прошлом, так и в настоящее время. В литературе имеются многочисленные упоминания и описания празднования науруза при дворе персидских

шахов [57]. Введенный в официальный обиход вторым аббасидским халифом, Мансуром, этот праздник насыщен доисламскими элементами. Имеются известия и о запретах этого празднования мусульманскими властями в средние века [58].

Как и другие иранские народы, белуджи празднуют науруз в день весеннего равноденствия, 21 марта. Празднование прежде продолжалось три дня. В настоящее время сроки часто сокращаются, хотя и сейчас эти три дня считаются праздничными. Говорят:

Науруз три дня на троне сидит,
три дня царствует.

(Науруз се руз ба сари тахт мишина,
се руз падшай микуна).

В первый день науруза почти во всех домах стараются приготовить праздничную, т. е. мясную, пищу, обычно крепкий бульон с кусками мяса *(атук)*, но иногда и жареную баранину *(даги)*. Зовут родных или делятся с ними мясом.

Иногда группа семей близких родственников и соседей договариваются и устраивают общую молитву и угощение последовательно в каждом доме в течение ряда дней (до 40 дней), начиная с первого дня науруза. Женщины в общей молитве и угощении участия не принимают, приходят лишь ближайшие родственницы или соседки помочь хозяйке печь тонкие лепешки — лаваш. В тех домах, где в течение года был покойник, обязательно устраивают поминки *(хардж)*, на которые приглашаются все мужчины данного селения или его части, а также и женщины — близкие родственницы. Приезжают родные и из других селений.

В первый день науруза, ближе к вечеру, женщины обязательно пекут праздничный хлеб. Ближайшие соседки и родственницы хлеб пекут по очереди, женщины ходят друг к другу помогать. По всему поселку горят тандуры и возле них сидят и стоят женщины, занятые праздничной готовкой. В большинстве случаев пекут лаваш, наиболее распространенный вид праздничного хлеба, но во многих домах приготовляют также сдобные лепешки меньших размеров *(чаблик)* и слоеные лепешки *(хатыльма)*; те и другие жарят в котле в кипящем масле. Лепешек всех сортов выпекают помногу и раздают всем соседям, стараются всех угостить. Как только напекут их, женщины и дети садятся пить чай с горячими лепешками.

На другой день женщины с детьми и девушки, реже мужчины, отправляются группами на кладбище, на могилы недавно умерших родственников. Идут не рано, ближе к полудню. Сначала молятся внутри ограды зиарата, у могилы святого — пира [59], которая имеется почти на каждом кладбище.

Холм на могиле пира обычно больших размеров, окружен глиняной оградой, иногда обтянут белой тканью; в головах стоит деревянный шест, к которому приходящие женщины привязывают полоски цветной ткани. Помолившись внутри ограды, пришедшие расходятся по могилам своих родных, там молятся, плачут. Затем на каждую могилу выливают два-три ведра воды, обсыпают ее пшеницей. Тут же на могиле родственника или на зиарате съедают принесенные из дома лепешки, стараются угостить ими каждого, кто придет на кладбище. Две-три лепешки и несколько кусочков сахара оставляют в головах могилы. Лепешки оставляют и на могиле пира.

Обычай обсыпания могил пшеницей связан, видимо, с очень древним, широко распространенным в прошлом представлением, что душа покидает тело в образе птицы. Как рассыпание пшеницы, так и обычай оставлять на могиле лепешки, обливать могилу водой восходят к старым, анимистическим представлениям о необходимости «кормления» умерших [60], утоления их жажды. Последнее объяснение в отношении обливания могил водой я слышала от пожилых мужчин, но женщины выполняют все это, не пытаясь проникнуть в смысл обычая.

Как нам представляется, белуджский обычай обязательного обсыпания могил зернами пшеницы и обливания их водой именно в наурузе получает обоснование в древнеперсидских верованиях. Нам кажется вполне возможным, что в этой форме дошли до нас представления и обычаи иранцев сасанидского времени, отражающие еще более древние понятия, изложенные в Авесте. Согласно последним, каждый день иранского года имел своего духа-покровителя, именем которого он назывался. Среди духов-покровителей тех дней, которые при Сасанидах относились к наурузу, выделяются Хаурватат и Амеретат (покровители шестого и седьмого дней), не только выражавшие отвлеченные понятия здоровья и бессмертия, но и имевшие материальные атрибуты: Хаурватат — повелитель вод, Амеретат — растительности [61]. По интерпретации К. А. Иностранцева, материальные понятия этих духов, тесно связанных с наурузом и всегда упоминавшихся рядом, слились в одно представление и являлись атрибутами празднования весны. В приводимых К. А. Иностранцевым описаниях и материалах большую роль играют как вода, так и обычай рассыпания зерен [62]. Хотя в этих описаниях не говорится о посещении кладбищ и обсыпании зернами могил, однако автор и сам подчеркивает, что все приводимые им материалы относятся к придворному церемониалу, известия же о народном празднике весьма скудны. Возможно, что те обряды, которые совершались для царя и живых людей, могли исполняться ради умерших. В цитируемой нами

работе приводится предположение Ж. Дармстетера о том, что Хаурватат и Амеретат «питают праведного в раю» [63].

Белуджский обычай выпечки в науруз лепешек различной формы также находит прямые аналогии у иранцев сасанидского времени [64].

От эпохи Сасанидов, а возможно, и от более отдаленных времен сохранилось также и широко распространенное у всех народов Передней и Средней Азии представление о сакральных свойствах растения руты (Reganum Hermala, перс. *сипенд*, тадж. *исфанд*, бел. *спантан* || *испантан*), которое К. А. Иностранцев называет «предохраняющим от дурного глаза» [65]. Из этого растения у белуджей изготовляются специальные амулеты, предназначаемые для охраны жилища.

У белуджей есть также обычай, когда в дом невесты приезжают гости со стороны жениха на празднование *санг* [66], одна из девушек бросает на горящие угли в каком-либо сосуде веточки и зерна руты и преграждает приехавшим дорогу; за это она получает денежное вознаграждение, после чего пропускает гостей на усадьбу невесты. Обычай бросания руты в огонь для предотвращения сглаза есть также у персов и афганцев [67].

Среди старых людей у белуджей сохраняется обычай, восходящий, вероятно, к весьма древнему жертвенному культу, а также к каким-то первобытным формам коллективного распределения продуктов. Это обычай *хейрат* — раздачи всем жителям данного поселка мяса убитых жертвователями животных.

Каждый участник жертвоприношения предоставляет по своим возможностям то или иное животное — барана, козленка. Для хейрата, на котором нам удалось присутствовать в 1962 г., были забиты один теленок, четыре барана и три козленка. Перед дележом присутствующим было подано угощение; в данном случае это был плов. Раздел мяса происходил следующим образом: возле дома муллы сидело человек 30 мужчин; мясо было разложено кучками в 7 рядов на разостланных на земле старых скатертях и мешках. При дележе учитывалось число семей и количество членов каждой семьи. Присутствующие сосредоточенно наблюдали за дележом, который производил наиболее уважаемый пожилой житель селения, иногда давали советы. Двое мужчин помогали резать мясо.

Видимо, уже позднее хейрат стали устраивать служители культа несколько раз в год с явной целью поддержания своей популярности в народе.

Как общественное жертвоприношение можно рассматривать также и упоминавшиеся выше поминки по умершим.

Очень интересен в плане генетических связей с древним жертвенным культом старинный обычай, соблюдавшийся по

окончании уборки урожая. Когда зерно отвеяно и очищено, для снискания благословения божьего *(баракат)* на току *(харман)* возле кучи зерна резали барана и делали хейрат. Специально никого не приглашали, в таких случаях все приходили сами; если кто-нибудь из близких не знал о хейрате, ему посылали вареное или сырое мясо. Сейчас никто этого обычая не соблюдает, но помнят, что отцы их делали такого рода хейрат еще после перехода белуджей в Туркмению. Обычай этот имел особое название — *харманаон куртан,* т. е. освящение зерна кровью жертвенного животного (от слова *он* — кровь).

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что в условиях былой изоляции, создавшейся кочевым бытом и натуральным хозяйством, белуджи сохраняли в верованиях и обрядах ряд весьма примитивных черт, доживших в их среде, особенно в старшем поколении, почти до наших дней. Эти черты представляют интерес как в аспекте истории ранних форм религии вообще, так и для уяснения сохранившегося у белуджей древнеиранского пласта верований и представлений, что очень важно для проведения широких аналогий в исследовании наиболее архаических этапов среднеазиатской религии в целом.

Описанные пережитки религиозных представлений сохраняются, разумеется, лишь у старшего поколения и частично среди женщин. У молодой, наиболее передовой части белуджей с проникновением в их среду среднего и высшего образования, новых интересов и представлений возникают скептическое отношение к такого рода вещам и полный отказ от старых верований и обрядов. Новое отношение к медицинской помощи, лечению больных, к родам, происходящим преимущественно в больницах, и вообще широкое проникновение достижений современной техники и культуры в быт создают базу для развития рационального, материалистического мышления, для полного разрушения представлений о духах, магических приемах лечения, о колдовстве, амулетах и т. п.

Похоронный обряд остается еще старым, все детали его выполняются по традиции и из уважения к старикам, тем более что он не заменен еще ничем новым, но у лиц, связанных с городом, особенно учившихся в техникумах и вузах, отношение к этим обрядам уже иное.

В борьбе нового со старым у молодежи вырабатываются новое, материалистическое мировоззрение, совершенно новые взгляды на окружающий их мир.

[1] A. Henry Savage Lander, Across Coveted Lands, London, 1902, стр. 347—348, 352—353, 398—403 и фото против стр. 362, 364, 398, 402; Н. Зарудный, Третья экскурсия по Восточной Персии 1900—

1901 гг.,— «Записки ИРГО», т. L, Пг., 1916, стр. 40, 45, 49. 53, 64, 67, 81, 92, 107, 134, 150, 154, 199, 207, 231, 247 и сл.

[2] Вошедшие в статью материалы собирались автором во время поездок к белуджам Туркмении в 1959, 1960, 1961 и 1962 гг. попутно со сведениями по другим вопросам и не претендуют на полноту описания. Общие сведения о белуджах Туркмении см.: Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, Л., 1969, стр. 3—4.

[3] Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 25.

[4] Там же, стр. 8—9, 11—13.

[5] Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, стр. 202.

[6] На большое число почитаемых «зиаратов» в Сейстане, откуда пришли белуджи, указывает также Н. Зарудный («Третья экскурсия...»)

[7] Один шофер, ездивший за заболевшей и зарезанной пастухом коровой, пожаловался мне на головную боль и недомогание, сославшись на то, что место, где заболела корова, вообще «плохое» и лучше там не бывать.

[8] Сходное представление о пребывании джиннов в старых развалинах имеется у таджиков (А. А. Семенов, Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 76).

[9] Сходное представление имеется у узбеков Хорезма и у таджиков; см.: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 29.

[10] О связи пророка Сулеймана с дэвами см. там же. стр. 30, а также: М. В. Сазонова, К этнографии узбеков южного Хорезма,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, стр. 279.

[11] И. И. Зарубин, Белуджские сказки,— «Труды Института востоковедения АН СССР», IV, Л., 1952, стр. 50—52, 188 и 196—197.

[12] М. В. Сазонова, Материалы Южно-узбекского отряда Хорезмской арх.-этнографической экспедиции. Полевая запись № 3, 1946 г.

[13] О сексуальной связи с духами пари см. выше — стр. 45 и сл.

[14] Лютэк — место расположения белуджских кочевий.

[15] Н. Зарудный, Третья экскурсия..., стр. 80—81.

[16] И. И. Зарубин, Белуджские сказки, стр. 49, 107 и 109. Слово «ладанка» (в оригинале — «аптекал») было бы лучше в переводе заменить словом «амулет». По сообщению одного из информаторов, «аптекал» — это маленькая книжечка, содержащая семь (белудж. «апт») «особо важных» молитв, переписанных из Корана. Такая книжечка, помещенная в какой-либо футляр, могла служить амулетом.

[17] Образы бузланги, пари, дэв часто встречаются в сказках белуджей. Наиболее популярен в этом отношении бузланги. Из 16...сказок фантастического содержания, опубликованных И. И. Зарубиным, образ бузланги встречается в девяти; см.: И. И. Зарубин, Белуджские сказки,— «Труды Института востоковедения Ак. Наук СССР», IV, 1952; о бузланги, стр. 17—23, 55, 64—65; 73; сказка о Шатрасане, стр. 104—118; о Джантеге и Деде-Гергашанге, стр. 121—133; об Аматша и Сорокавьючнике, стр. 134—150; о Гарам-богатыре, стр. 150—163; об исполнении завета покойного отца, стр. 198—199; о пари, стр. 45—52, сказка о пари Шар-шару, стр. 97—104, 188, 194—197; о дэве, стр. 44—45, 179—180 и сл.

[18] См. подробнее: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 30—32.

[19] И. И. Зарубин, Белуджские сказки, стр. 72, 180—181 и 93.

[20] Там же, стр. 124—125.

[21] Там же, стр. 120—121 и 179.

[22] М. В. Сазонова, К этнографии узбеков Южного Хорезма, стр. 279; Б. Х. Кармышева, Узбеки-локайцы южного Таджикистана,— «Труды ИИАЭ АН Таджикской ССР», т. XXVIII, Сталинабад, 1954, стр. 23—24.

[23] И. И. Зарубин, Белуджские сказки, стр. 158. В этой связи интересны изображения крылатых верблюдов в росписи Варахши.

[24] О распространенности образа албасты см.: М. С. Андреев, По этнологии Афганистана, Ташкент, 1927, сн к стр. 34—35; Г П Снесарев,

Реликты..., стр. 32; А. Л. Троицкая, Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана,— СЭ, 1935, № 6, стр. 109; Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, сн. к стр. 210, 211.

[25] М. С. Андреев, По этнологии Афганистана, сн. к стр. 34—35.

[26] Г. П. Васильев, Туркмены-нохурли. Среднеазиатский этнографический сборник, т. I,— «Труды ИЭ», т. XXI, М., 1954, стр. 192.

[27] М. С. Андреев, Материалы по этнографии Ягноба, Душанбе, 1970, стр. 167.

[28] Сходное представление о внешнем виде албасты имеется, по нашим сведениям, у джемшидов и хазара, а также у племени зури — переселенцев из Афганистана.

[29] М. С. Андреев, Материалы..., стр. 167.

[30] О связи сходного акта с шаманством см.: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 48—49, 52.

[31] И. И. Зарубин, Белуджские сказки, стр. VIII.

[32] Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, стр. 91, рис. 53.

[33] Об охране крыши дома см.. Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 83. О стрельбе из ружей см.: Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, М., 1959, стр. 187.

[34] То же у таджиков; см.: Н. А. Кисляков, Семья и брак..., стр. 183.

[35] То же у таджиков; см. там же, стр. 182; у некоторых групп хорезмских узбеков; см.: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 77.

[36] И. И. Зарубин, Белуджские сказки, стр. 4—9.

[37] Элементы древнего поклонения силам природы впоследствии были переосмыслены исходя из представлений мусульманского культа святых. Например, «существовало поверье, что большие деревья вырастают лишь в тех местах, куда ступила нога „святого" человека (кадамджой)». У белуджей такие места назывались «кадамга»//«кадамгах»; см.: Н. Зарудный, Третья экскурсия..., стр. 67, 107; О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 33.

[38] Поклонение священным деревьям, рощам, камням и пр. распространено у разных народов Передней и Средней Азии, в том числе и у ближайших соседей белуджей — туркмен; см.: С. М. Демидов, К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», т. VI, Ашхабад, 1962, стр. 198—199; Н. Зарудный, Третья экскурсия..., стр. 45.

[39] Н. Зарудный, Третья экскурсия..., стр. 90, 107, 134.

[40] В белуджской коллекции МАЭ 1929 г. имеется такой амулет, подвешенный на медном колечке в середине женского ожерелья (№ 3993-72),— изображение двух соединенных между собою рогов джейрана, обращенных в разные стороны и украшенных резным геометрическим орнаментом.

[41] Л. Деймс, Афганистан и Белуджистан, Пг., [1917], стр. 463.

[42] Такое же представление нам приходилось встречать и у джемшидов. Возможно, что оно распространено вообще в Афганистане.

[43] Н. Н Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русяйкина, Культура и быт таджикского колхозного крестьянства,— «Труды ИЭ», т. XXIV, М.—Л., 1954, стр. 191 (текст Е. М. Пещеревой).

[44] Например, у курдов; см.: H. H. Hansen, The Kurdish Woman's Life, стр. 139.

[45] У узбеков Хорезма существует обычай (отвергаемый ортодоксальным духовенством) «трижды приспускать носилки с телом у порога дома», так как считается, что только после этого умерший не «потянет за собой кого-либо из родных» (Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 116). По-видимому, и у белуджей обычай ставить носилки на несколько минут возле дома имеет то же значение.

[46] Н. Н Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русяйкина, Культура и быт..., стр. 191; H. H. Hansen, The Kurdish Woman's Life, стр. 141; H. R. P. Dickson, The Arab of the desert, London,

1951, стр. 211 и 213. У курдов существуют специальные обмыватели трупов, в обязанности которых входит также и изготовление савана «кафан».

[47] К. А. Иностранцев, О древне-иранских погребальных обычаях и постройках, СПб., 1909, стр. 101—102; Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 132—163.

[48] К. А. Иностранцев, О древне-иранских обычаях..., стр. 104—114, 115. О пережитках маздеистских верований, сохранявшихся еще до недавнего времени в долинах Зеравшана и Кашка-дарьи, т. е. на территории древнего Согда; см.: Н. Н. Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русяйкина, Культура и быт..., стр. 193 (текст Е. М. Пещеревой). Этот же автор сообщает об отсутствии запретов прикосновения к покойнику в Фергане, не входившей в территорию древнего Согда. У таджиков Ферганы профессия обмывателей трупов («мурдашу») хотя существует, но не является обязательно наследственной. У таджиков Панджшира, как сообщает М. С. Андреев, вообще нет специальных обмывателей мертвых. Покойника обмывают ближайшие соседи (М. С. Андреев, По этнологии Афганистана, стр. 52). Вообще специальные обмыватели покойников характерны для больших городов, например Бухары. Вне больших городов особых обмывальщиков не было; обмывание умерших производилось своими домашними или подходящим посторонним человеком. В глухих местах не было также и могильщиков, и рытье могилы как богоугодное дело возлагалось на односельчан (М. С. Андреев, К характеристике древних таджикских семейных отношений,— «Известия Тадж. филиала АН СССР», № 15, Сталинабад, 1949). Очевидно, сведения об обмывателях покойников, сообщаемые Х. Х. Хансен относительно курдов Ирана, тоже касаются жителей городов.

[49] Это магическое представление перекликается с очень похожим обычаем, сообщаемым М. Рахимовым (кишлак Саркорон Муминабадского р-на Кулябской обл.) .Там, «если умирал кто-нибудь из добрых людей, особенно если это была женщина, то комком соли натирали ладони умершей и оставляли этот комок на глиняном ларе, в котором хранится зерно, мука и т. п..., в Дашти-Джумском районе кроме соли клали в ладонь умершей немного теста, которое потом хранили в одном из углов ларя, среди муки» (М. Рахимов, Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области,— «Известия АН Таджикской ССР», вып. III, Сталинабад, 1953, стр. 115—116).

[50] М. С. Андреев, К характеристике семейных отношений, стр. 4—7.

[51] М. Рахимов, Обычаи и обряды..., стр. 114. Согласно устному сообщению сотрудника Института этнографии АН СССР Р. Я. Рассудовой, такое же «па» производится под соответствующие ритмичные причитания узбечками племени найман при посещении могил родственников (Паст-Даргомский р-н, западнее Самарканда). Е. М. Пещерева сообщила нам, что среди населения Ферганской долины при оплакивании умершего женщины обходят в таком же танцевальном ритме вокруг носилок с покойником и это как у таджиков, так и у узбеков называется «садр». Среди горных таджиков верховий Зеравшана еще в конце 20-х годов нашего столетия садр совершался женщинами как выражение горя даже по павшей корове или овце. Интересно, что это «па» составляло основу танца во время женских зикров (суфийских радений) в Ташкенте, описанных А. Л. Троицкой (А. Л. Троицкая, Женский зикр в старом Ташкенте,— сб. МАЭ, VII, Л., 1928, стр. 185).

[52] Робертсон, Кафиры Гиндукуша, Ташкент, 1906, стр. 180—181 и сл.

[53] Например, с обычаем узбеков Хорезма «трижды приспускать носилки с телом у порога дома»; см. сноску 45.

[54] По устному сообщению В. Н. Басилова, устройство могилы, при котором катакомба (лахад) соединена с впускной ямой продольной щелью, встречается также у туркмен в юго-западных районах ТССР. Однако в литературе описание такого типа могилы отсутствует. Сами белуджи, часто присутствующие на похоронах у туркмен, указывали нам на это отличие

их устройства могилы от туркменского, считая последнее менее удобным. См. также: К. Овезбердыев, Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса,— «Труды ИИАЭ АН ТССР», т. VI, Ашхабад, 1962, стр. 166.

[55] С. С. Сорокин, Среднеазиатские подбойные и катакомбные захоронения как памятники местной культуры,— СА XXVI, М., 1956 стр. 117; М. Е. Массон, Новые археологические данные по истории рабовладельческого общества на территории Южного Туркменистана,— ВДИ, М., 1953, № 1, стр. 158—159.

[56] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 118—119.

[57] К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, СПб., 1909, стр. 82—109.

[58] Там же, стр. 84, сн. 3.

[59] Под словом «пир» (перс. «старец») подразумевается какой-либо святой, духовный наставник.

[60] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 114, 118.

[61] К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, стр. 94—95.

[62] Там же, стр. 89, 97, 101, 102, 106, 107; на стр. 102 и 106 прямо говорится об обычае «разливания воды», описанном у Бируни.

[63] Там же, стр. 95.

[64] Там же, стр. 88, 95, 96, 97, 101 (у картвел).

[65] Там же, стр. 97.

[66] Санг — женский праздник у белуджей, предшествующий свадьбе. Подробнее см.: Э. Г. Гафферберг, Белуджи Туркменской ССР, стр. 174—175, 207.

[67] К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, стр. 97, сн. 2.

Б. П. Шишло

СРЕДНЕАЗИАТСКИЙ ТУЛ И ЕГО СИБИРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В этнографических заметках и исследованиях XIX — начала XX в., посвященных тюркоязычным народам Средней Азии — киргизам и казахам, можно встретить описание своеобразного обычая, который заключался в том, что после смерти человека его родственники изготавливали символическое изображение умершего, находившееся в юрте в течение определенного срока. Такое изображение называлось *тул*.

Этот обычай, имеющий в Средней Азии свои специфические черты, не является, однако, локальным и был широко распространен у различных народов, в частности народов Сибири. Среднеазиатский тул и аналогичные ему по смыслу заместители умерших у других народов считаются некоторыми авторами показателями наличия культа предков у той или иной этнической группы [1]. По аналогии с этими изображениями и более монументальные сооружения рассматриваются иногда как бесспорные атрибуты культа предков, так как вопросы происхождения и сущности данной формы религии считаются решенными [2]. Однако именно неразработанность самой проблемы культа предков заставляет критически отнестись к отмеченным утверждениям и вновь поставить вопрос: что представляет собой тул и подобные ему заместители умерших, каково их значение и происхождение?

Первое упоминание об обычае «делать тул» встречается в древнетюркских эпитафиях. В одной из них говорится от имени умершего: «На шестьдесят первом году (жизни) я на голубом небе не стал видеть солнца. Моя княжна в тереме сделала тул» [3].

В. В. Радлов в своем «Словаре» переводит слово «тул» как «вдова» и пишет, что оно встречается в диалектах: орхонском, уйгурском, древнем османском, лебединском, шорском, телеутском, сагайском, койбальском, киргизском, каракиргиз-

ском, команском, караимском [4]. Можно также добавить, что это слово в указанном значении имеется в современном узбекском, каракалпакском и туркменском языках, у тувинцев слово *дулгуяк* переводится как «вдова» или «вдовец», а марийцы вдову называют словом *тулук*, заимствованным у чувашей [5].

Наиболее полно об интересующем нас обычае писал издатель «Сибирского вестника» Г. И. Спасский: «По окончании похорон внутри юрты ставят болвана, наряженного в лучшее платье и имеющего сверх оного панцирь или кольчугу, а на голове — шлем. Пред сим болваном, мать, жены и дочери покойного, кроме мужчин, каждое утро и вечер при захождении солнца, стоя на коленях, оплакивают покойника, вспоминая и выхваляя добродетели его, храбрость, рукоделия и домовитость. Причем жена, более всех прочих его любившая, исцарапывает ногтями все лицо свое и повторяет то при всяком почти приезде стороннего человека. Спустя год после смерти снимают болвана... сзывают родственников и живущих в окрестностях киргизов, угощают их лучшим образом и учреждают конский бег или байгу» [6].

Среди советских исследователей на тул как пережиток анимизма у киргизов обратил внимание С. М. Абрамзон, связавший это изображение с культом предков [7]. Упоминание о таком обычае мы встречаем не только в публикациях путешественников и этнографов, но и в киргизском эпосе «Манас», где умирающий Кокетей завещает:

«Останется моя вдова,
Моя любимая Кюланм.
Пред изображением моим,
День и ночь пусть не сидит,
Глаза слезами не слепит» [8].

Заместителем умершего чаще всего являлись его одежда и некоторые характерные предметы. Так, в ряде случаев именно в дни поминок в юрте на веревках развешивались халат, седло, нагайка, оружие и другие вещи покойного (это называлось *тулдаб кайды* [9]), которые затем убирались. Однако умерший постоянно и зримо присутствовал в юрте. Символом его являлись зажженные свечи, которые непрерывно горели в течение 40 дней в переднем углу юрты [10] как «свет души» покойного [11].

Из имеющихся источников можно понять, что умершего мужчину представляла также *найза* — пика, конец древка которой втыкался в землю, а острие возвышалось над юртой сквозь прорезанное отверстие свода. К наконечнику пики привязывали флаг, для юноши — красный, для мужчины средних лет — черный, для старика — белый. Таким образом найза замещала умершего в течение года. При перекочевках ее также переносили, причем несли ее впереди, перед лошадью по-

койного (с подстриженным на четверть хвостом), которая возглавляла движение [12].

Для нас очень интересен и показателен один из обрядов в церемониале последних годовых поминок — «преломление найзы», поэтому следует подробнее процитировать один из малоизвестных источников. После убиения лошади покойного, угощения гостей мясом все шли к юрте покойного: «Входит туда столько народа, сколько может поместиться. Вдова покойного под покрывалом и его дочери сидят около найзы. Преломление найзы предоставляется наиболее почетному лицу, большей частью старику. Он приводит с собой джигита, который по приказанию его ее и преломляет [13]. В юрте приготовлена саба кумысу. Когда выпьют кумыс, один из молодых людей начинает прибирать и ставить на место снятое с любимой лошади покойного парадное седло, сбрую и его одежды, бывшие на седле во время церемонии (заклания лошади. — *Б. Ш.*); приглашенный переломить найзу садится на почетное место в передней части юрты и приказывает джигиту ее переломить. Вдова и дочери, схватившись за древко найзы, ее защищают и не дают. В это время несколько молодых людей становятся на конях снаружи юрты и крепко держат верхушку найзы, джигит в юрте схватывает древко посередине и переламливает его; тут подымается такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить. Затем все мужчины уходят из юрты и расходятся и разъезжаются по домам. Почетному лицу, приглашенному для преломления найзы, и молодому человеку, убиравшему седло и вещи, дают подарки. Юрта вдовы наполняется женщинами, и долго, долго раздаются вопли, плач и причитания» [14]. Найзу, сломанную пополам, затем втыкали в изголовье могилы, а по другим сообщениям — сжигали вместе с вымпелом [15].

Из заметок различных авторов видно, что заместители умерших у киргизов и казахов представляли только покойных мужчин. И. А. Кастанье называет обряд преломления найзы «древним обычаем» [16]. Трудно, однако, решить, какое из вместилищ души появляется первым. Понятно, что ко времени фиксации информаторами погребальных обрядов найза в основном играла роль заметного издали траурного вымпела, который своим цветом сообщал также и о возрасте покойного. Но, учитывая исключительно бурные эмоциональные проявления со стороны родственников в момент разламывания найзы, можно утверждать, что она была таким же, как и тул, вместилищем души умершего.

К. Ранке, анализируя сведения У. Харва [17] об изображении умерших у казахов (заимствованные последним у Г. Н. Потанина), писал: «Не ясно, однако, имеются ли в виду в этом сообщении собственно изображения умерших (Totenpuppe), которые уничтожаются тотчас после окончания

срока траура, или обожествленные фигуры (Götzenfigur) особых умерших, которые сохраняются также для последующих поколений как предмет почитания» [18]. На это весьма существенное замечание известного фольклориста после анализа имеющихся источников можно ответить однозначно: упомянутые изображения хранились в доме умершего в течение совершенно определенного срока — 40 дней или самое большее одного года [19].

Сообщения об обычае делать изображения умерших имеются еще у одного из среднеазиатских народов. В узбекском варианте сказания об Огуз-хане говорится, что однажды Уызхан (Огуз-хан) спросил жену: «В кого ты веришь?» На это жена ответила, что верит в предков. Информатор, со слов которого была записана легенда, пояснил: «А в то время верили в предков и делали изображения их. Обычай был такой: прежде чем сами начинали что-нибудь есть, чашки с едой ставили перед предками, а потом уже ели сами» [20]. Здесь тоже не говорится о времени сохранения изображений, однако можно полагать, что этот срок мог быть и большим, чем год, так как духи умерших, например по поверьям узбеков Хорезма, посещали свой дом еженедельно в течение 30 лет [21]. Известно, какую большую роль в жизни некоторых среднеазиатских народов играл культ предков [22]. Понятно, что влияние культа предков могло сказаться и на институте заместителей умерших. Но описанный нами обычай — явление сложное, связанное прежде всего с более ранним этапом — с культом умерших вообще. В чем же заключался основной первоначальный смысл таких обрядов? Ведь констатация факта, что изображение было необходимо для того, чтобы умерший мог «реально» присутствовать на поминальной трапезе, еще ничего не поясняет. Под внешними формами обряда важно отыскать его внутреннюю сущность.

Интересно, что обычай «делать тул», являвшийся, по-видимому, когда-то общетюркским, укоренился лишь в Средней Азии и совершенно незаметен у тюркоязычных народов Саяно-Алтая [23], в языках которых сохранилось лишь воспоминание о нем. И вместе с тем именно на Саяно-Алтае этнографы отмечают более целостно сохранившиеся древние представления о душе человека, о смерти, о загробном мире. Поэтому можно попытаться отыскать здесь дополнительные материалы, которые прольют свет на смысл среднеазиатского тула. Только здесь мы встречаемся с названием одной из душ умершего — *ӱзӱт*, которое впервые читается в древнетюркских надписях [24]. Телеуты, сообщает А. В. Анохин, очень оберегают себя от *ӱзӱта*. Возвращаясь с могилы, они никогда не оборачиваются назад и бросают трижды попавшуюся на глаза палку или камень, чтобы *ӱзӱт* не проник в дом [25]. Шорцы считали, что если *ӱзӱт* входил в родственника, то человек заболе-

вал [26]. В тувинском языке ӱзӱт является корнем слова, обозначающего понятия «уничтожать», «ликвидировать» [27].

Именно для того чтобы оградить себя от возможных козней духа умершего, каждая семья свято соблюдала погребально-поминальные традиции. Но поминание умерших никогда не продолжалось дольше положенного срока: «На последних поминках, через год после смерти человека, с ним прощаются, с тем чтобы не иметь никаких сношений» [28]. Так же было и у бельтиров: «Когда со дня смерти истек один год, то оставшиеся в живых муж или жена говорят: „Я тебя бросаю теперь“» [29]. Шорцы на последних поминках обращались к умершему: «Рано ушедшая душа — отсюда ешь, отсюда пей! Последний раз поешь у нас и уходи... ты уйдешь отсюда навсегда» [30]. Приведенные здесь и другие имеющиеся факты отнюдь не говорят о почитании предков, а лишь свидетельствуют о сложившихся обрядах, призванных оградить живых людей от губительного влияния мертвых. С. А. Токарев сообщает, что алтайцам «мысль о поклонении умершим людям представляется смешной и нелепой... Мысль о том, что умершему можно поклоняться, вызвала у старика Кулезина смех: как можно поклоняться черту?» [31].

Таким образом, следует подчеркнуть, что речь в данном случае идет не об известной в этнографии двойственности чувств человека по отношению к умершему, а именно о преобладающем чувстве страха, переходящем в ритуальную некрофобию. У тюркоязычных народов Средней Азии представления о вредоносной силе умершего выражены слабо, отчетливее выступая у кочевников [32] и проявляясь лишь в качестве реликтов, например, у земледельцев Узбекистана [33]. Естественно поэтому, что там, где пиетет был определяющим в поведении живых по отношению к умершим (предкам), институт заместителя умершего сохранился почти до наших дней. Напротив, развившаяся боязнь всего, что связано с покойником, его образом, привела к ликвидации этого института на Саяно-Алтае.

Выше, при описании обычая «делать тул», мы отметили, что это слово переводится во всех тюркских языках как вдова. Однако можно предположить, что в таком значении термин стал выступать в результате позднейшего осмысления древнего обряда и как следствие его выполнения. Действительно, «сделать тул» и означало одновременно «овдоветь». Думается, что происхождение слова «тул» нужно искать в связи с основным назначением этого временного заместителя умершего как хранителя его души. Названия душ в Средней Азии имеют арабское и персидское происхождение. Но у алтайцев одна из различных душ носит название *тюла*. В. И. Вербицкий пишет, что «эту душу представляют величиною с ружейную пулю, беленькою, непрестанно движущеюся.

кругленькою, как ртуть», и определяет ее как «эссенцию, экстракт» [34]. С такой душой И. Паульсон сопоставляет «jula» телеутов [35], которую А. В. Анохин характеризует как разновидность *кут'а* — зародыша (эмбриона) [36]. О такой же душе, называемой *чула*, сообщает и С. Майнагашев [37]. У тувинцев этот тип души носит название «yula», которая, являясь «двойником» человека, может «отделяться от его тела и некоторое время жить сама по себе» [38]. Именно эти jula — чула — тюла улавливал шаман у алтайцев и телеутов (становясь якобы на время вместилищем этой души) и возвращал ее заболевшему человеку. У тувинцев также yula представляла шамана во время его путешествия в верхний и нижний миры [39], следовательно, в виде этой души выступал шаман как заместитель умершего на поминках, целью которых был «разговор с умершим» [40].

Вряд ли можно объяснить случайным совпадением приведенные выше наименования душ у тюркоязычных народов Сибири и древнетюркского обычая, сохранившегося в Средней Азии. Вполне допустимо сделать вывод, что тул получил свое название от одной из душ умершего, временным вместилищем которой он и был. К сожалению, во всех реликтовых поверьях нет сведений о судьбе этой души (тюла, чула, jula, yula) после смерти человека, но ясно, что она, во-первых, является душой, переживающей своего былого владельца, и, во-вторых, с ней не связаны представления о враждебном духе умершего [41]. Такой тип души определяется как «свободная душа» (Freiseele) [42], которая вместе с «телесной душой» (Körperseele) [43] представляет, по первобытным воззрениям, «совокупного» человека. Показательно, что у различных народов Сибири в заместителях умерших воплощена как раз свободная душа, а некоторые из них, подобно рассмотренному тулу, носят название хранящейся в нем души.

Интересный обычай изготовления вместилища души умершего существовал у нанайцев (гольдов). Здесь на седьмой день после похорон делали специальную подушку, куда шаман водворял душу покойника (*фаня*). Эту подушку клали на свернутую постель умершего. На подушку, сверху помещали его одежду, покрытую шапкой с беличьим хвостом. С фаней обращались как с живым человеком, предлагали ей еду, а на ночь укладывали спать [44]. Фаня, собственно, была названием души-тени у нанайцев [45], которую шаман после смерти человека сопровождал на последних поминках в страну мертвых — *буни* [46].

Показателен заключительный обряд на этих поминках. После «проводов души» шаман бросал символ умершего в огонь. А. Н. Липский пишет: «Нам приходилось наблюдать несравненно менее бурно выраженный процесс расставания матери с телом умершего ребенка при его погребении, нежели

расставание с... вместилищем души дитяти, когда эту куклу брали, чтобы бросить в огонь в обряде касатаури»[47]. Затем следовала еще одна церемония: помощники шамана изготовляли травяную веревку, один конец которой шаман брал в руки, а другой протягивал родственникам умершего. Веревка разрубалась шаманским посохом, и оба конца ее бросали в огонь. «Этим обрядом уничтожалась последняя связь родственников со своим покойником»[48], — отмечает И. А. Лопатин.

У различных народов Сибири заместители умерших воплощались в различных формах: от частей тела покойного у юкагиров[49], кусочков погребальной одежды у чукчей[50] или камня у негидальцев[51] до живого заместителя, каким был один из родственников умершего у тавгийцев[52].

В качестве заключительной параллели к среднеазиатскому тулу следует привести изображения умерших у угорских народов Сибири, где они описаны многими авторами. В новейшей литературе фигурки исследованы В. Н. Чернецовым[53] и рассмотрены также в монографии С. В. Иванова[54]. Для нас важно отметить, что антропоморфные заместители умерших у разных групп хантов и манси назывались по имени душитени — *шонгот* или *исхор*. В. Н. Чернецов показал также, что слово «шонгот» (*šoŋət*) обозначало «покойник» и одновременно «череп», и сделал важный вывод о том, что именно в черепе обитает главная возрождающаяся душа[55].

В. Н. Чернецов первый среди советских исследователей поставил задачу проследить причины возникновения фигурок, изображающих умерших. Он полагал, что на заре человечества покойник не вызывал страха и на этой доанимистической стадии было распространено захоронение в самом жилище. Пережитком такого способа захоронения, по мнению автора, является культ очага и порога — мест, считавшихся обиталищем духов предков[56]. Анимистическим воззрениям на злую душу покойника, считает Чернецов, предшествовала эпоха, когда вредоносность умершего понималась лишь в ее анималистическом содержании[57]. В. Н. Чернецов далее пишет, что в связи с развитием страха перед умершим появляются различные типы погребений и возникают приемы, назначение которых — оградить живых от вредоносности мертвых. «Изоляция покойников от живых являлась нарушением старых традиций, что вызвало необходимость в заместителе этого покойника, в его изображении, оставшемся в доме, на которое постепенно и перешли все ранее существовавшие обряды». А оставление изображений в жилище «соответствует оставлению в доме покойника, с покиданием дома его обитателями»[58].

Проблема возникновения (фигуры) заместителя умершего в погребально-поминальном обряде представляет большой интерес. Ее по-разному пытались решать разные исследова-

тели. Э. фон Сидов в своем объяснении целиком исходил из идеи культа предков как «одного из важнейших элементов первобытной культуры» [59]. Он писал: «Первобытный человек пытается представить образ умершего вновь ожившим трояким образом: через похожего на него заместителя — „актера", затем через сохранение телесных останков, наконец, через копирование образа покойника в произведениях изобразительного искусства». Первую из этих «попыток» автор называет простейшей, приводя пример о живом заместителе умершего у мосси [60].

П. Гейгер, напротив, считал примитивнейшей формой заместителя умершего камень или деревянный обрубок (полено), завернутый в полотно, который находится в течение 40 дней на месте, принадлежавшем усопшему при жизни; более развитой формой, по его мнению, было изображение, включавшее частицу покойника, — кукла в одежде умершего; дальнейшую ступень эволюции он называет анимистической — душа помещается в изображение, ее жилище; наконец, последний этап характеризуется подлинным изображением или действительным замещением умершего живым человеком, облаченным в одежду погребенного [61]. П. Гейгер приводит в своей интересной статье примеры поразительной живучести обычая замещать умершего, который нашел отражение в изготовлении изображения покойного короля, достигавшего иногда полного сходства с его персоной. Так, в 1574 г. изображению Карла IX прислуживали в течение 40 дней, расставляя перед ним всевозможные яства. Подобным образом в 1559 г. сервировали стол перед изображением Генриха II [62].

Л. Петцольдт в своем исследовании «Покойник как гость» [63] также рассматривает изображения умерших. Судя по располагаемому в книге материалу, автор представляет эволюцию этого культа следующим образом: 1) представление о «живом трупе», не являющееся вполне анимистическим; 2) культ черепа; 3) собственно заместителя умершего: а) аморфные формы — камень, кусок дерева, палка и т. д.; б) антропоморфные формы; в) портрет (сюда входит и изображение всей фигуры) и маска; г) живой заместитель умершего [64]. В этом ряду отсутствуют, однако, части тела умершего (помимо черепа), а также сверток одежды или ее части. Л. Петцольдт справедливо пишет, что «в традиционном образе действий носитель данного культа не играет никакой роли; имеет сходство заместитель с покойником или нет — в сущности неважно» [65].

То, что проблема происхождения заместителей умерших, каким является среднеазиатский тул и его различные варианты, действительно сложна и пока не разрешена, говорит и недавняя статья Пауля Хуггера «Изображение живыми только что умерших» [66], где автор, отталкиваясь от заинтересовав-

шего его обычая марийцев, привлекает различные этнографические параллели, пытаясь выяснить причины появления и смысл этого феномена. Неудача его попытки, однако, заключается в том, что автор стремится понять мотивы обрядовых действий из неизменной, как полагает он, психической сущности человека, из «неутраченной духовной структуры человека, идет ли речь о примитивном огнеземельце (einfacher Feuerländer) или высокоцивилизованном европейце» [67].

Автор пишет: «Благодаря изображению умершего стирается жестокая, неумолимая граница между жизнью и смертью, отменяется неотменяемое; на некоторое время умерший приводится обратно в круг живых... Посредством введения умершего в нашу среду мы принимаем на себя часть его смерти, мы отождествляем себя с его судьбой, участвуем в его смерти в виде „мистической партиципации“... Персонификация покойного в изображении снимает подавленность, свинцовую тяжесть и не оставляет повода к чрезмерной печали» [68].

Таким образом, по Хуггеру, институт заместителя умершего вызван только неизменно действующими и прирожденными человеку определенными психическими импульсами, составляющими постоянную основу его чувств: «любовной тоской родственников, с одной стороны, и сознанием вины, с другой» [69]. Нет нужды доказывать несостоятельность взглядов П. Хуггера, который модернизирует своеобразный обычай, вырывая его из различных ритуальных систем, и рассматривает его вне времени и пространства. П. Хуггер абсолютно игнорирует социальную природу человека, а следовательно, то обстоятельство, что чувства человека детерминированы его общественной сознательной жизнью [70]. Хотя еще Э. Бете писал, что желание современного человека запечатлеть и сохранить черты любимого умершего не нуждается в объяснении [71], однако причины, побудившие первобытного человека изготавливать символы умерших, требуют серьезного исследования.

Рассмотрение изложенного выше материала в контексте погребальных обрядов показывает, что при значительном разнообразии конкретных проявлений у различных народов идея заместителя имела общую природу. Очевидно, возникновение и развитие идеи заместителя умершего тесно связаны с развитием представлений о душе, а также загробных верований. Еще Л. Леви-Брюль замечал: «Говоря нашим языком, можно было бы сказать, что для первобытного мышления смерть, как и рождение, является длительным процессом» [72]. Душу покойника мыслили маленькой и беспомощной, нуждающейся некоторое время в поддержке. Ее выкармливали и ухаживали за ней, будучи уверенными, что душа умершего живет в изготовленном вместилище.

Для тех же целей, очевидно, изготовлялся и среднеазиатский тул. Но нельзя не обратить внимание на то, что тул и найза у киргизов и казахов, так же как подобные им заместители умерших у других народов, уничтожались после выполнения ими возложенных на них функций. Нельзя не вспомнить пример из австралийской этнографии, представляющий прямую аналогию обряду уничтожения найзы, и не только по содержанию, но и по форме действий. Здесь заключительной церемонией было также «преломление», но преломление кости покойника, о чем сообщают Спенсер и Гиллен: «Как только эта кость переломлена и положена в то место, где она останется навсегда, дух покойника... возвращается в свою стоянку в Вингара и остается там с духами других членов своего тотема вплоть до своего перевоплощения». Приводящий это высказывание Л. Леви-Брюль справедливо резюмирует: «Позволительно думать, что главной, если не единственной целью этой церемонии является окончательный разрыв той связи, которая, несмотря на все, делает еще покойника сопричастным жизни общественной группы... Последняя церемония довершает смерть, делает ее полной и окончательной» [73].

Однако следует отметить, что сохранение заместителя умершего, следовательно, временная «помощь» его душе, не было лишь заботой о покойнике. Труп стремились скорее похоронить и избавиться от него. Люди боялись могильной души (описанный выше ӱзӱт), которая являлась посмертной модификацией телесной души человека. Но в изображении умершего содержалась другая душа, связанная с идеей загробного существования, которая сыграла, как представляется, существеннейшую роль в происхождении рассматриваемого обычая [74]. Эта душа, по сути дела, понималась людьми как вечная. А потому можно предположить, что изобретение вместилища души, являвшееся естественным «стремлением к олицетворению» [75], было и своеобразным осознанием инстинкта самосохранения коллектива. Ведь заботливо выращенная душа возвращалась обратно в группу сородичей.

Таким образом, в свете приведенных сравнительных материалов можно сделать вывод о том, что среднеазиатский тул как вариант древнего обычая замещать умершего играл роль хранителя одной из его душ, название которой сохранилось у тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Этот обычай сохранился у киргизов и казахов в переплетении с традициями культа предков, который был глубоко укоренившимся социально-религиозным институтом среди земледельческого населения Средней Азии и идеи которого оказывали влияние также на кочевников. Однако все имеющиеся источники показывают, что тул у киргизов и казахов все же являлся именно временным вместилищем души покойного, впоследствии ставшим

лишь наглядным символом, предостерегающим против нарушения поминальных табу. Уничтожение тула и в Средней Азии означало разрыв связи между умершим и живым. Поэтому неправильно связывать данный обычай с культом предков.

[1] Среди советских этнографов впервые назвал такие фигурки «вместилищем душ предков» Д. К. Зеленин («Культ онгонов в Сибири», М.—Л., 1936, стр. 138).

[2] См., например: И. А. Кастанье, Древности Киргизской степи и Оренбургского края,— «Труды Оренбургской ученой архивной комиссии», вып. XXII, Оренбург, 1910, стр. 10—11; Д. К. Зеленин, Культ..., стр. 26, 138, 259, 263; Л. Р. Кызласов, О значении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей,— СА, 1964, № 2, стр. 27—39; его же, История Тувы в средние века, М, 1969, стр. 35—44; А. Я. Шер, Древнетюркские изваяния Семиречья, М —Л, 1966, стр. 59, 62, 63.

[3] Памятники древнетюркской письменности Тувы, вып. 1, Кызыл, 1963, стр. 64.

[4] В. В. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий, т. III, ч. 2, СПб., 1905, стр 1464

[5] И. Н. Смирнов, Черемисы,— «Известия ОАИЭ», Казань, 1889, т. VII, стр. 101.

[6] Г. И. Спасский, Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды,— «Сибирский вестник», СПб., 1820, ч. X, стр. 162—163.

[7] С. М. Абрамзон, «Тул» как пережиток анимизма у киргизов, — сб. «Белек С. Е. Малову», Фрунзе, 1946, стр. 5.

[8] «Манас», М, 1960, стр 50.

[9] Н. И. Гродеков, Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, Ташкент, 1889, т. I, стр. 259.

[10] Ч. Ч. Валиханов, Собрание сочинений в пяти томах, Алма-Ата, 1961, т. I, стр. 112—113.

[11] Об этом способе замещения умершего зажигаемым светом (Totenlicht) см.: K. Ranke, Indogermanische Totenverehrung (Bd I. Der dreisigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen), Helsinki, 1951, стр 251—254.

[12] Г. Алтынсарин, Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства,— «Записки ООРГО», Казань, 1870, вып. I, стр. 119—121.

[13] Имеются сообщения о том, что найза переламывалась старшим или младшим братом покойного, т. е. тем, кому по адату надлежало жениться на вдове; см.: А. Диваев, Древне-киргизские похоронные обычаи,— «Известия ОАИЭ», Казань, 1897, т. XIV, вып. 2, стр. 186—187.

[14] П, Обычаи киргизов Семипалатинской области,— «Русский вестник», т 137, М., 1878, стр. 53—54

[15] Н. Ф Катанов, О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней,— «Известия ОАИЭ», Казань, 1894, т. XII, вып. 2, стр. 130.

[16] И. А. Кастанье, Надгробные сооружения киргизских степей,— «Труды Оренбургской ученой архивной комиссии», Оренбург, 1911, вып. XXVI, стр. 72.

[17] U. Harva, Die religiosen Vorstellungen der altaischen Völker,— FFC, 125, Helsinki, 1938, стр. 333.

[18] K. Ranke, Indogermanische Totenverehrung, стр. 246.

[19] См. также: М. С. Андреев, Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы),— «Известия общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами», Ташкент, 1928, т. I, стр. 116.

[20] К. Л. Задыхина, Узбеки дельты Аму-Дарьи,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, стр. 409.

[21] Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 117.

[22] См. там же, стр. 120—122, 219—220, 276—282; В. Н. Басилов, Некоторые пережитки культа предков у туркмен,— СЭ, № 5, 1968, стр. 53—64; его же, Культ святых в исламе, М., 1970.

[23] Исключение составляет единственное известное сообщение об «урянхайцах, кочующих в Северной Монголии по Черному Иртышу»; см Н. Ф. Катанов, О погребальных обычаях..., стр. 128. Пережитком института заместителя умершего несомненно является тувинский шаманистский обряд поминок, на которых шаман выступает от имени покойника; см.: Л. П. Потапов, Очерки народного быта тувинцев, М., 1969, стр. 378—381

[24] «Памятники древнетюркской письменности Тувы», вып. I, стр. 28—29.

[25] А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов,— «Сообщения МАЭ», Л., 1929, т. VIII, стр. 262.

[26] Н. П. Дыренкова, Шорский фольклор, М.—Л., 1940, стр. 441.

[27] Русско-тувинский словарь, стр. 253, 638

[28] С. Д. Майнагашев, Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края,— «Живая старина», 1915, год 24, вып. III, стр. 278.

[29] Н. Ф. Катанов, О погребальных обычаях..., стр. 121.

[30] Н П. Дыренкова, Шорский фольклор, стр. 333.

[31] С. А. Токарев, Пережитки родового культа у алтайцев,— «Труды ИЭ», 1947, т. I, стр. 154. В сентябре 1970 г. автору данной статьи житель алтайского поселка Кулада Каракольского р-на старик Адий Анатов (сеок Кыдат-Тодош) «популярно» объяснил разницу между древней верой алтайцев и религией христиан и ламаистов: «Мы поклонялись природе, а не изображениям или человеку».

[32] Киргизы и казахи выжигали огнем место, где обмывали покойника, юрту переносили на другое место или бросали ее совсем; см.: Е. Ковалев, Очерки быта каракиргизов,— ТВ, 1895, № 21; А. Диваев, Древнекиргизские похоронные обычаи..., стр. 186.

[33] Г П. Снесарев, Реликты..., стр. 116

[34] В. И. Вербицкий, Алтайские инородцы, М., 1893, стр. 78. Сходный смысл имеет и душа «рух» в Средней Азии, «которая наиболее мобильна и теснее всего связана с миром живых, когда человек умер» (Г. П. Снесарев, Реликты. ., стр. 118—119).

[35] I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen, стр. 154.

[36] А. В. Анохин, Душа.., стр. 254.

[37] С. Майнагашев, Загробная жизнь.., стр. 278.

[38] O. Mänchen-Hälfen, Reise ins asiatische Tuwa, Berlin, 1931, стр. 77.

[39] Там же.

[40] Л П. Потапов, Очерки.., стр. 378.

[41] Из всех исследователей отчетливее всего провел разграничение древних представлений о душе (духе) покойника и душах живых людей Ивар Паульсон; см · I. Paulson, Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern,— «Ethnos», 1960, № 1—2, стр. 84—118.

[42] I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen..., стр. 266—330.

[43] Там же, стр. 223—265.

[44] И. А. Лопатин, Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, Владивосток, 1922, стр. 292—295.

[45] Там же, стр. 201.

[46] Мы не рассматриваем здесь другое вместилище души умершего, употреблявшееся на поминках («мукды»). Вопрос о соотношении «фаня» и «мукды» в имеющейся литературе остается неразрешенным.

[47] А. Н. Липский, Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии,— «Краеведческий сборник Хакасского областного краеведческого музея», Абакан, 1956, № 1, стр. 62.

[48] И. А. Лопатин, Гольды..., стр. 318.

[49] В. И. Иохельсон, Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречия, быт, брачные и иные обычаи и взаимодействие различных племенных элементов,— «Живая старина», 1900, X, вып. I—II, стр. 181; его же. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, ч. I, СПб., 1900, стр. 110—112.

[50] В. Г. Богораз, Чукчи, т. II, Л., 1969, стр. 60, 184, 189.

[51] Л. Я. Штернберг, Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, стр. 537.

[52] А. А. Попов, Тавгийцы, М.—Л., 1936, стр. 57—60.

[53] В. Н. Чернецов, Представления о душе у обских угров,— Труды ИЭ (нов. серия), 1959, т. 51, стр. 114—156.

[54] С. В. Иванов, Скульптура народов севера Сибири, стр. 35—40

[55] В. Н. Чернецов, Представления ..., стр 152.

[56] Там же, стр. 153.

[57] С подобным же мнением в последнее время выступил Ю. И. Семенов в кн. «Как возникло человечество», М., 1966, стр. 392—402.

[58] В. Н Чернецов, Представления..., стр. 155—156.

[59] Ecart von Sydow, Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker, Berlin, 1924, стр 6.

[60] Там же, стр. 22.

[61] Paul Geiger, Le roi est mort — vive le roi,— «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 32, Basel, 1932, стр. 19

[62] Там же, стр. 9—10

[63] Leander Petzoldt, Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel,— Folklore Fellows Communication, 200 Helsinki, 1968.

[64] Там же, стр. 49—79.

[65] Там же, стр. 64.

[66] P. Hugger, Die Darstellungen soeben Verstorbener durch Lebende,— «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 65, Basel, 1969, H. 3/4, стр. 180—207.

[67] Там же, стр. 198

[68] Там же, стр. 206.

[69] Там же, стр. 200.

[70] Шибутани, Социальная психология, М., 1969, стр. 450—451, 457; Л. Н. Анцыферова, К проблеме изучения исторического развития психики,— сб. «История и психология», М., 1971, стр. 63—89.

[71] Erich Bethe, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römer und Griechen, München, 1935, стр. 6.

[72] Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, М., 1930, стр. 207.

[73] Там же, стр. 213—214.

[74] В Средней Азии эта идея поддерживалась развитым культом предков (Г. П. Снесарев, Реликты .., стр. 126). Но и здесь не у всех народов был распространен обычай обязательно называть новорожденного именем умершего члена семьи (С. М. Абрамзон, Рождение и детство киргизского ребенка,— «Сообщения МАЭ», т. XII, М.—Л., 1949, стр. 106—108).

[75] Ф. Энгельс, Материалы к «Анти-Дюрингу»,— К. Маркс и Ф Энгельс, Сочинения, т. 20, стр. 639.

С. П. Поляков, А. И. Черемных

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ДОЛИНЫ ЗЕРАВШАНА

В поисках новых сведений, освещающих историю развития религиозных представлений у народов Средней Азии, нельзя проходить мимо того материала, который дает изучение погребальных сооружений.

Изучение погребальных сооружений населения Средней Азии оказалось плодотворным для выяснения некоторых черт как домусульманских религий народов Средней Азии, так и самого ислама [1].

К сожалению, этнографическое исследование погребальных памятников еще только начато [2]. Археологами (по ранним периодам средневековой истории) в этом плане сделано значительно больше. В то же время погребальный обряд и погребальные сооружения, которые, казалось бы, являются очень консервативной областью традиционной культуры, в последнее время подвергаются весьма быстрой модернизации, и исследователям с каждым годом предстоит собирать все более скудный материал.

Будучи источником для выяснения некоторых религиозных представлений населения той или иной области, погребальные сооружения вместе с тем могут оказаться весьма важным подспорьем и для установления этнокультурных связей между разными группами населения, одним из критериев для определения границ между историко-этнографическими областями и районами Средней Азии. Даже сравнительно немногочисленные сведения, которые содержатся в литературе, показывают, что у разных народов и групп одного и того же народа формы могильных ям и надгробных памятников неодинаковы. В отдельных случаях погребальные сооружения могут служить этническим признаком.

Именно это обстоятельство и побудило составителей среднеазиатского историко-этнографического атласа определить

одной из своих задач составление карты, в которой были бы отражены местные специфические черты способов погребения и традиционных погребальных сооружений. К сожалению, эта важная тема еще не получила достаточно полной методической разработки. Мы не знаем закономерностей развития и изменения погребальных сооружений. Не ясно еще, в каких случаях и в какой степени погребальные сооружения могут служить свидетельством этнических связей и культурных влияний. Может быть, для каждой области придется дать самостоятельное решение вопроса. Дальнейшие исследования в области похоронных традиций затрудняются прежде всего крайним недостатком фактического материала.

В статье изложены сведения, собранные авторами в 1969 и 1970 гг. в ходе работ Узбекского отряда Среднеазиатской археолого-этнографической экспедиции исторического факультета МГУ (САЭЭ). Районом полевых работ явилась долина Зеравшана с прилегающими к ней предгорьями и отдельными горными районами — от поселка Айни в верховьях до слияния рукавов Зеравшана — Акдарьи и Карадарьи, т. е. территория древней Согдианы, в границах которой много столетий подряд протекали сложные политические, этнические и социальные процессы.

Долина Зеравшана сохранила погребальные памятники почти всех эпох. Особенно обильно здесь представлены некрополи эпохи средневековья, не говоря уже о современных могильниках. Здесь наряду с сельскими кладбищами мы можем изучать большие городские могильники, складывавшиеся на протяжении нескольких столетий (в первую очередь это относится к могильникам Самарканда и особенно к некрополю Шахи-Зинда). В этом районе в отличие от других областей Средней Азии сохранилось много могильников, расположенных неподалеку от больших городских центров. Эти кладбища, возникшие вокруг культовых центров, могут дать очень интересный материал для понимания генезиса погребальных сооружений. Одновременно они являются как бы связующим звеном между могильниками города и сельской местности.

В настоящее время, за очень редким исключением, каждый, даже очень небольшой населенный пункт — будь то старый кишлак или недавно созданный поселок, не говоря уже о городах, — имеет свои кладбища.

Громадное число могильников в долине Зеравшана дает обилие форм погребальных сооружений. Погребения этого района различаются между собой не только конструкцией могильных ям и надгробных сооружений, но и способом погребения вообще. В первую очередь они делятся на две большие принципиально отличные группы — погребения в склепах и погребения в могильных ямах.

Сейчас трудно сказать, какой из способов погребения в данном районе является наиболее древним, так как фактического материала накоплено недостаточно. Более того, мы не всегда можем с полной уверенностью отнести отдельные группы сохранившихся погребений даже к какому-либо столетию, не говоря уже о более точной датировке. Хронологическая шкала для погребений Зеравшанской долины пока еще не разработана.

Исходя из этого, мы сочли возможным включить в предлагаемую ниже классификацию погребения, относящиеся не только к XVIII—XX вв., но и к более раннему времени — XV—XVI вв. Погребения XIX—XX вв. хорошо знают опрошенные информаторы. В известной мере это относится и к могилам XVIII в. Кроме этого, на многих могилах XVIII—XX вв. есть надпись с датой смерти похороненного. Не исключена возможность, что на некоторых кладбищах (особенно городских) сохранились отдельные захоронения еще более раннего времени, возраст которых без проведения археологических работ определить невозможно.

Состояние материала позволяет пока предложить лишь формально-типологическую классификацию погребальных сооружений. В тех случаях, где бесспорно удалось определить этническую принадлежность могил или группы погребений и датировать их, эти данные приводятся.

* * *

Склепные погребения. На территории Средней Азии склепы распространены довольно широко. Они известны в Хорезме, Фергане, в районе Ташкента, Бухары, Самарканда уже давно, и им посвящены специальные исследования (Г. П. Снесарев). Склепные погребения выделяются в две группы: наземные склепы и подземные склепы. Однако литературе были известны в основном наземные склепы *сагона.* Что касается подземных склепов, то о них знали прежде всего как о погребальных сооружениях средневековья [3]. Нам удалось обнаружить в долине Зеравшана действующие в настоящее время подземные коллективные и одиночные склепы. Подземные склепы в долине Зеравшана называют, как и наземные, сагона [4]. В специальной литературе, после работ Г. П. Снесарева, местный термин утвердился за наземными склепами. Во избежание путаницы целесообразно и впредь употреблять его только в таком значении.

Наземные склепы (сагона) делятся на четыре вида.

I вид — сооружения, как правило, прямоугольные в плане. Для их строительства используются местные материалы — глина, гравий, саман, необработанные камни, жерди и т. д.; кирпич, цементосмеси, каменные (преимущественно известня-

ковые) плиты, бруски, бревна. Сооружения предназначены как для одного захоронения, так и для нескольких в одной камере. Одна и та же сагона может использоваться для захоронения неоднократно, в зависимости от местных обычаев.

Наиболее часто встречаемые на городских и пригородных кладбищах в Зеравшанской долине сагона представляют собой стрельчато-сводчатые сооружения из кирпича или самана, трупоположение в которые производится через торцовую часть. Размеры их колеблются от $1{,}5\times2{,}5\times0{,}75$ до $3\times6\times2{,}5$ *м*. После захоронения в одной или обеих торцовых сторонах могут быть оставлены отверстия до полной естественной декарнации, а потом они обычно закладываются кирпичом или замазываются глиной. Этот вид встречается в нескольких вариантах. Наиболее распространено стрельчато-сводчатое сооружение из кирпича или самана с прямыми торцами. В некоторых местах оно строится с одним или двумя отверстиями (как правило, прямоугольными) для погребения и вентиляции и предназначается для одного покойника. Несколько сагона такой формы могут пристраиваться вплотную друг к другу торцовыми сторонами, образуя как бы единую многокамерную сагону, или боковыми стенками, образуя сплошной ряд склепов (например, в Карнабском оазисе). Эти склепы распространены преимущественно в сельской местности, ниже Пянджикента по течению Зеравшана. Сагона этой формы, установленная на высоком цоколе в форме прямоугольного параллелепипеда, встречается на городских, пригородных и кишлачных кладбищах. На некрополе Шахи-Зинда отмечена двухкамерная средневековая сагона — два стрельчато-сводчатых сооружения, объединенных общим цоколем.

II вид. Наземный склеп имеет форму прямоугольного параллелепипеда с крышей, двускатной, плоской или других форм. Трупоположение в них производится через крышу, после чего последняя тщательно заделывается. Склеп в виде прямоугольной кирпичной или бетонной коробки, перекрытой накатом из бревен, встречается в центральной части о-ва Мианкаль (узбекский кишлак Тут-Айгыр и др.). Прямоугольный в плане кирпичный или бетонный склеп с плоской крышей из того же материала известен на некоторых кладбищах вокруг Самарканда. Иногда глухое плоское перекрытие увенчано имитацией двух-четырехскатной крыши. Прямоугольная в плане кирпичная сагона с крышей сложного профиля встречается на пригородных кладбищах Самарканда (например, Ходжаахрар). Покойник замуровывается в них в ходе строительства сагоны. Сагона с двускатной кирпичной крышей, с коньком, образованным могильной плитой *кабр-таш*, обнаружена на кладбище кишлака Ходжаахрар. Кирпичная сагона в виде домика с двускатной крышей из дере-

вянных брусьев, реже кирпича, распространена на о-ве Миankаль.

Сагона, имеющие форму прямоугольного параллелепипеда с параметрами (ширина, длина, высота) от 1,4×2×0,9 до 2×3,5×1,5 *м*, могут иметь 1—2 отверстия, обычно прямоугольных. Одно из отверстий служит для протаскивания покойника. Кроме того, часто делают небольшие отверстия по обеим торцовым сторонам для вентиляции и для доступа грызунов, что ускоряет очищение костей. Такие склепы отмечены в Самарканде, Ургуте, Пенджикенте и Дагбите.

Как промежуточный вид следует выделить полуподземные склепы — крупные (от 2,5×4×1,5 до 3×5×2 *м*) кирпичные сооружения в форме прямоугольного параллелепипеда, которые после захоронения засыпаются толстым слоем земли, закрываемым сверху дерном. Строят такие сагона на ровной площадке, иногда сооружаемой на крутом склоне холма (в таком случае одна из стен остается незасыпанной).

Подземные склепы. Необычные для нашего времени погребальные сооружения обнаружены на верхнем Зеравшане в таджикских кишлаках Сангистон, Лянгар и Фатьми. 60—70 лет назад многие родственные группы (авлоды) этих кишлаков имели фамильные склепы, которые сами жители называют «сагона». Один из склепов, принадлежащий авлоду Джума из гузара Письек кишлака Сангистан, хорошо сохранился и действует по настоящее время. Склеп находится в 200 *м* от кишлака, по дороге, ведущей в Лянгар. Дату постройки склепа опрошенные люди не знают. Встроен он в толщу лёсса в крутом склоне, которым кончается поле у дороги. Вход в склеп обращен на юг, к дороге и представляет собой прямоугольную нишу, окаймленную двумя вертикальными деревянными стойками высотой по 145 *см* и положенной на них деревянной балкой (200 *см* длины), площадь входного проема — 145×130 *см*. Порог входа находится на 40 *см* ниже уровня дороги. Стойки входа примыкают к стенам, выложенным довольно ровной кладкой из крупного, по 30—40 *см* в поперечнике, камня. Стены усыпальницы местами выступают из земли на 50 *см*, крыша плоская, на одном уровне с поверхностью поля. По словам хозяев склепа, крыша представляет собой плотный накат из бревен, засыпанный сверху глиной, щебнем и землей. Порог и верхняя балка наружного входа имеют пазы, в которые вертикально вставлены четыре массивные доски шириной 31, 36, 35 и 32 *см*, закрывающие вход. Снаружи вход в склеп завален до уровня дороги землей с гравием и большим камнем неправильной формы. Наружный вход ведет в небольшое квадратное помещение в 4,5 *кв. м*, высотой 150 *см*. У пола северной стенки в правом и левом ее углах имеются два круглых отверстия по 60 *см* в диаметре, прикрытых плоскими каменными плитами неправильной фор-

мы. Щель между стенками лаза и плитой замазана глиной. Лазы ведут в две прямоугольные, разные по площади погребальные камеры, полы которых на 70 *см* ниже уровня поля преддверия. Стены изнутри обмазаны глиной, как и потолок. Пол в камерах ровный, чистый, посыпан мелким речным песком.

Левая камера представляет собой в плане квадрат со сторонами 350 *см* со слегка закругленными углами. Высота потолка в центре камеры 155 *см*, а у стен 105—110 *см*. Температура внутри камеры в момент ее открытия была 14—16°С, специфического запаха не ощущалось. В этой камере хоронили только мужчин и мальчиков. В ней находятся целые скелеты и собранные в кучу кости одиннадцати человек — десяти мужчин и одного подростка. Останки лежали прямо на полу. Члены авлода Джума, которому принадлежит склеп, назвали имена некоторых похороненных в нем людей и время их погребения, подтверждая этим, что фамильный склеп действовал до недавнего времени. Даты их смерти — 1923/24, 1929, 1939 гг.; последний из погребенных здесь людей, Джуро Мурзоев, умер в 1948 г. в возрасте 52 лет и положен в склеп согласно своему завещанию; здесь уже был похоронен его брат. Скелеты лежат без видимого порядка. В одних случаях они более или менее целы, в других — отдельные кости разрушены и нарушен анатомический порядок; ориентация лицевых частей скелетов самая разная, кроме общепринятой у мусульман, т. е. лицом в сторону Мекки. Около западной стенки, у ее середины возвышается аккуратно сложенная куча из ребер, конечностей и трех черепов взрослых мужчин. У стыка северной и восточной стен — еще одна куча костей, тоже с тремя черепами взрослых мужчин. По мере того как количество трупов в склепе прибавлялось, очистившиеся костяки ранее умерших собирались и складывались в кучу ближе к стенкам и углам, чтобы освободить место для новых покойников.

Правый лаз из тамбура ведет во вторую, женскую камеру. Женская камера уступает своими размерами мужской, площадь ее — 260 *см* (восточная и западная стенки) × 300 *см* (северная и южная стенки). Потолок женской камеры ниже, чем в мужской, — всего 140 *см*. В женской камере покойников клали тоже на пол. В 1969 г. в видимом порядке лежали три скелета взрослых женщин и один скелет грудного ребенка. Всего в камере ко времени ее обследования А. И. Черемных, судя по количеству черепов, было погребено 11 женщин. Даты их смерти — 1928—1930, 1940 гг., последняя из погребенных здесь женщин, Шарифа Хольмирзоева, умерла в 1946 г. в возрасте 45 лет. Сохранность скелетов неодинакова; у некоторых кости сильно разрушены. Удалось установить имена только трех женщин, погребенных в склепе. В женской каме-

ре, как и в мужской, большинство костяков сложены в кучи. Положение черепов самое различное.

Способ погребения в фамильном склепе необычен для мусульман, но обряд захоронения в склепе (записанный со слов участников и очевидцев) мало чем отличается от ритуала, совершаемого при захоронении в отдельную могилу. Приведем лишь некоторые отличительные подробности. Так, в 1946 г. за день до предполагаемой смерти Шарифы Хольмирзоевой по распоряжению муллы во дворе ее дома собрался совет из нескольких стариков и уважаемых мужчин аулода с участием ее мужа. В тот же день три человека были посланы к склепу. Они раскопали вход и проникли в женскую камеру. Свободного места не оказалось. Тогда они собрали части двух ближайших к лазу скелетов и переложили их в северо-восточный угол. Затем принесли речной песок и посыпали тонким слоем расчищенное место. Вход в гробницу не стали заваливать землей, а только заложили доски в дверь. Женщина умерла на следующее утро. Она была омыта, одета в саван, положена в самом большом помещении дома на одеяла, головой к северу, и накрыта покрывалом *пушак*. После этого началось оплакивание, прощание с покойницей. Около полудня стали готовиться к выносу тела. Принесли погребальные носилки, положили в них покойницу, покрыли покрывалом. Под плач женщин по команде муллы несколько человек подняли погребальные носилки и вынесли тело головой вперед со двора. Первая остановка была около мечети, где мулла произнес заупокойную молитву, после чего процессия двинулась к склепу. В составе процессии были только мужчины. Мулла и старики шли несколько обособленной группой на небольшом расстоянии позади. У многих стариков в руках были палки, на которые они опирались *(осох)*.

Когда процессия подошла к склепу, носилки установили на четырех камнях. Все участники похоронной процессии расселись по обочинам дороги, а небольшая группа, состоящая из муллы, мужа и братьев умершей, осталась около носилок. Двое других мужчин-родственников открыли склеп, один из них спустился в женскую камеру. В это время с тела сняли покрывало, приподняли покойницу и стали подавать ее в усыпальницу, затем просунули через лаз головой вперед и положили на спину, головой на север, на заранее приготовленное место. Когда все было сделано, лаз заложили каменной плитой и щели замазали глиной; затем дверь заложили досками и завалили валунами и землей. Мулла расстелил коврик перед входом в склеп, опустился на колени и произнес молитву, в течение которой присутствующие трижды произнесли «аминь!». После молитвы все встали, старики оставили свои посохи на крыше склепа и группами пошли в сторону кишлака.

Грунтовые погребения. С их классификацией дело обстоит значительно сложнее. Они состоят из двух частей — из видимого надгробия и скрытой от глаз могильной ямы, устройство которой обычно приходится узнавать путем расспросов. Между тем конструкция могильных ям за последние десятилетия сильно изменилась [5], а изменения удается проследить далеко не везде.

Надгробные сооружения изучать легче, хотя их формы значительно разнообразнее форм могильных ям, но развитие их (если конечно, таковое происходило) прослеживается без проведения раскопок, которые невозможны на современных кладбищах. Надгробия в большой мере отражают этническую, племенную, или локальную, религиозную и социальную специфику, нежели могильные ямы [6].

Вот почему за основу классификации современных грунтовых погребений приняты надгробные сооружения. Это, конечно, не означает, что конструкция и формы могильных ям полностью игнорируются. Но на данном этапе изученности вопроса формально-типологическая классификация современных грунтовых погребений возможна лишь по надгробиям. Принцип классификации надгробий — их форма. При классификации вид материала не имеет первостепенного значения, так как из одного и того же камня, кирпича или глины в разное время и в разных местах сооружены неодинаковые намогильные памятники. Здесь в большей мере важны технология сооружения надгробия или качество и способ обработки того материала, из которого оно сделано.

Все надгробные сооружения Зеравшанской долины можно разделить на две большие группы: «А» — надгробия из необработанных камней, булыжников, кирпичей, расколотых намогильных стел и т. п., являющиеся дополнением к намогильному земляному холму, и «Б» — надгробия сложных форм, выполненные из мрамора, кирпича, известняка и цемента, обычно водруженные на могильном холме. Деление на эти большие группы относительно, так как имеется много переходных форм.

Группа «А». Эта группа объединяет погребения, основным памятником которых служит могильный земляной холмик в различном оформлении, часто в сочетании с другими предметами, которые не были изготовлены специально для погребальных целей. Группу «А» можно разделить на три вида, представленные, в свою очередь, различными вариантами. Не исключено, что с накоплением материала отмеченные ниже подробности окажутся важными для выяснения тех или иных вопросов истории населения Зеравшанской долины, в частности для определения границ расселения каких-то групп народов.

Первый вид. Погребения обозначены простыми земляными

округлыми холмиками, насыпанными над могильной ямой. Такие надгробия в том или ином количестве есть на всех обследованных кладбищах. В различных районах долины Зеравшана заметна некоторая специфика в способах оформления простого могильного холмика. Так, на большинстве известных кладбищ таджиков и узбеков в простой могильный холмик воткнуты (по всей площади) палки-посохи, с которыми участники похоронной процессии пришли на кладбище.

Встречаются холмики, обмазанные глиной, в которую воткнуты куски битого стекла. Если в момент сооружения холмика нет под руками стекла, то вместо него используют колючки. Обычай отмечен, в частности, в кишлаке Зусун Айнинского района. Такими надгробиями обозначаются только детские погребения. На многих кладбищах, расположенных в равнинной части Зеравшанской долины, на продолговатые земляные могильные холмики положены погребальные носилки *табут*. Особенно распространен этот обычай на о-ве Миankаль, и обозначены этим способом преимущественно могилы узбеков.

В ряде мест в изголовье могильного холмика ставится различная посуда — кувшины, чайники, миски и т. п. В большинстве случаев так обозначаются могилы таджичек на многих кладбищах предгорной и равнинной части долины. Смысл обычая забыт. На могильном холмике встречается также примитивный домик для светильника *чирог-хона*, сделанный из двух кирпичей или плоских камней. Могил с такими надгробиями особенно много в кишлаке Магиан Пенджикентского района и на городских и пригородных кладбищах. Преимущественно это таджикские захоронения. В Магиане и на с-ве Миankаль широко распространен обычай покрывать могильный холмик ветками. Такие могилы принадлежат в одинаковой мере узбекам и таджикам.

Второй вид — могильные холмики со стелами из камня. Простой могильный холмик может дополнять одна необработанная каменная стела, поставленная в изголовье. Так оформляют могилы по большей части таджики в районах верхнего Зеравшана, на кладбищах вокруг Самарканда и в селениях, группирующихся вокруг кишлака Ёри. Нередко камень не имеет даже удлиненной формы. Бывает, что такие же стелы устанавливаются в середине могильного холма. Иногда вместо стелы в центре холмика положено несколько небольших камней. Могилы с этими надгробиями принадлежат таджикам. Чаще всего такие надгробия встречаются на кладбище г. Ургута, Ёри и на кладбище Шахи-Зинда в Самарканде.

На кладбище таджикского кишлака Зусун (Фальгар) рядом с каменной стелой на мужской могиле кладут железный лемех от плуга [7].

На могильных холмиках могут быть две стелы, установлен-

ные в «головах» и в «ногах» могилы. Обычно стелы не обработаны, но над некоторыми могилами высятся слегка подработанные (порой очень хорошо обработанные) каменные стелы. В самое последнее время вместо них устанавливаются рельсы, деревянные и бетонные балки, а также и блоки. Две стелы ставятся преимущественно над могилами таджиков на городских (Шахи-Зинда) и пригородных кладбищах. Меньше этот вид известен в горах.

Между необработанными каменными стелами по гребню холмика кое-где выкладывают каменную дорожку. Такие надгробия известны в Фальгаре, Ёри и немного на Шахи-Зинда. Они сооружаются над могилами таджиков.

Третий вид — могильные холмики, которые полностью или частично выложены камнем, кирпичом или дерном. Встречаются могилы, над которыми в «изголовье» холма поставлена стела, а в «ногах» часть холмика выложена камнем. Захоронения с такими надгробиями принадлежат таджикам и распространены в Ёри и на Шахи-Зинда.

Нередко обе торцовые стороны могильного холмика выложены камнем. Эти надгробия таджики делают в Фальгаре и других горных районах долины Зеравшана. Есть они и на Шахи-Зинда.

Могильные холмики на некоторых кладбищах обложены по периметру или по бокам камнем, кирпичом или дерном, верхняя часть холмика выровнена. Могильные холмы, обложенные диким камнем или кирпичом, известны на кладбище Шахи-Зинда. Их сооружают таджики; есть немного и узбекских могил. Вне Самарканда такие памятники пока известны только в Ёри над таджикскими захоронениями. Могильные холмы, обложенные дерном, отмечены в некрополе Шахи-Зинда и в горах (где есть дерн), особенно много их в Кара-тепе. Так оформляют свои могилы таджики.

В ряде мест могильные холмики выложены камнем, дерном или кирпичом по всей площади. Сплошь выкладывают могильный холм камнем преимущественно таджики, но в отдельных местах, например в Кара-тепе, это делают и узбеки. Могильные холмики, полностью обложенные кирпичом, чаще всего встречаются на городских кладбищах, больше их делают таджики, меньше — узбеки. Могильные холмики, закрытые дерном, распространены на довольно широкой территории. Они зафиксированы почти на всех кладбищах Миankаля и Ёри. В горных районах их делают таджики, на Миankале — таджики и узбеки.

Есть еще один способ обозначения могилы — могильный холмик с посаженным в «изголовье» деревом. Пока этот обычай отмечен только на кладбище в Тут-Айгире (о-в Миankаль) у узбеков.

Группа «Б». Вторая группа надгробий представлена в до-

лине Зеравшана гораздо бо́льшим количеством видов и вариантов, причем трудно найти два совершенно одинаковых памятника. Провести четкую линию между выделенными типами, как и в предыдущей группе, здесь трудно, так как очень много переходных вариантов. Поэтому классификация дается по наиболее ясным формам.

Первый вид — надгробия, называемые местным населением *кабрташ* (могильный камень). Их кладут прямо на могильный холмик или устанавливают на специально сделанной над могилой каменной или цементной выкладке. Размеры их могут быть от 60 до 170 *см* в длину. Соответственно изменяются и все остальные параметры. В долине Зеравшана все кабрташи (за очень небольшим исключением, о котором речь будет ниже) поставлены на могилах узбеков. Сам термин «кабрташ» не выходит далеко за пределы рассматриваемой области. Памятники подобного рода, называемые в каждом месте по-своему, широко распространены по всей Средней Азии, Казахстану (особенно Западному), в Азербайджане, в низовьях Волги и в Крыму. Много их и за пределами нашей страны. Распространенная в Зеравшанской долине форма такого надгробия — продолговатые каменные бруски. Порода камня (это относится ко всему виду) может быть самая разная, но предпочтение отдается «самаркандскому камню» — светло-серому мрамору плохого качества. Надгробные камни нередко имеют форму прямоугольного параллелепипеда, иногда по торцовым сторонам и бокам их сделаны прямоугольные ниши, занимающие почти всю плоскость стороны. В ряде случаев каменное надгробие представляет собой в сечении трапецию, поставленную на меньшее основание.

Надписи и изображения на памятниках этого вида встречаются очень редко. Сейчас их не делают, большинство таких надгробий относится к периоду XVI — 20-х годов XX в. [8]. Захоронения с такими памятниками размещены на городских и пригородных могильниках (Шахи-Зинда, Ходжаахрар и т. п.). Встречается каменный монолит, как бы составленный из прямоугольного параллелепипеда и двух больших плит, положенных под него и на него. Такое надгробие имеет в сечении форму буквы «н», изображенной не вертикально, а горизонтально. По верхнему краю верхней плиты проходит карниз, иногда украшенный треугольными вырезами. Часто на верхней плоскости делались надписи, обрамленные иногда довольно сложным узором. Как правило, ближе к торцовым сторонам выбивались шести-восьмиконечные звезды или многолепестковые розетки. Такой узор вообще характерен для этого вида пирамидок: надгробий без звездочек и розеток не очень много. Во многих случаях подобные надгробия имеют весьма округленные, сглаженные формы. Такие намогильные камни распространены очень широко. Они известны в Кара-

тепе, на Миankале, в районе Каттакургана и Иштыхана: они представлены образцами XIII—XX вв.

Близкую форму представляет монолит, как бы составленный из суживающегося книзу камня и помещенный сверху большой прямоугольной плиты. В сечении такие надгробия напоминают букву «т». Особенно широко распространены такие памятники в Ургуте, Каттакургане и Иштыхане. Надгробия такой конструкции известны пока только в долине Зеравшана и в прилегающих к ней районах. Они делаются (редко) и сейчас. Верхняя плоскость украшается так же, как и у предыдущего варианта. Если надгробия всех этих форм устанавливались на могильный холмик без выкладок, то они не перекрывали всей площади могильной ямы.

Над могилами кладут также плоскую прямоугольную каменную плиту. В некоторых случаях плита по форме напоминает стелу, установленную на погребальных суфах. На плитах есть надписи. Распространены такие надгробия на пригородных кладбищах между Самаркандом и Бухарой вдоль течения Зеравшана. Встречаются плиты с углублением в виде корыта. Часто ближе к торцовой стороне выбиты розетки.

В ряде мест вдоль гребня могильного холма кладется восьмигранный каменный монолит. Ближе к одной из торцовых сторон на плоскости выбиваются розетки, обозначающие верх надгробия. Эти намогильные памятники шире всего распространены на пригородных кладбищах и в Ургуте.

Встречаются надгробия в форме прямоугольных в плане ступенчатых пирамид, вытесанные из одного цельного камня или изготовленные из кирпича, глины, цемента. Количество ступенек — от 2 до 5. Такие надгробия чаще всего поставлены над могилами святых. Во многих мазарах и мавзолеях размеры надгробий таковы, что они полностью перекрывают могильную яму.

Для долины Зеравшана характерны надгробия со стрельчатым навершием и массивным одноступенчатым или многоступенчатым основанием. Их чаще всего можно увидеть на святынях и в мавзолеях.

Для мазаров эти надгробия особенно характерны. Эти памятники делались (порой и делаются сейчас) из любого материала — от мрамора до глины. На городских кладбищах известны надгробия, облицованные поливными изразцами.

Видимо, особый вариант представляют собой надгробия, воспроизводящие размеры сагоны. Они сделаны только из глины. Своей формой эти намогильные памятники тоже в значительной степени повторяют сагону. Прямоугольные в плане, в сечении они бывают или почти прямоугольными, или стрельчатыми; стрельчатое надгробие дополнено массивным основанием. Конечно, погребение находится в земле. Сейчас

они известны в Фальгаре, делают их таджики. Сравнительно немного подобных памятников засвидетельствовано в мазарах на смешанных таджикско-узбекских кладбищах предгорий.

Ряд надгробных памятников повторяет формы домиков для светильников чирог-хона. Сейчас они известны в основном только на городских кладбищах (преимущественно в Самарканде). Такие надгробия устанавливаются над захоронениями, расположенными рядом с могилами святых.

Значительная часть намогильных памятников имеет более сложные формы, соединяющие в себе разные виды надгробий. Подобные памятники сложных форм, в отличие от описанных выше, обычно не носят название «кабрташ». В подавляющем большинстве они сооружены над современными могилами, хотя отдельные погребения можно датировать даже XVI (XV?) в. Захоронения с такими памятниками шире всего представлены на городских кладбищах. Разнообразие форм поразительное, но принцип конструкции выдержан четко.

Национальность похороненного под этим типом надгробий не устанавливается. Такие памятники над могилами ставят и узбеки и таджики, а в последние 5—10 лет и мусульмане других национальностей, проживающие в городах долины Зеравшана. В некоторых случаях установить, какой национальности был покойник, можно лишь по довольно частым надписям на надгробиях или из бесед с работниками кладбища.

Среди надгробий этого типа выделяется памятник, имеющий постоянным элементом каменную оградку или каменный ящик. Внутри ограды или в углублении обычно сажают цветы. Нередко каменный ящик с невысокими стенками помещен на массивной прямоугольной плите, превосходящей его размерами. Распространена также ступенчатая пирамида с прямоугольным основанием, на верхней плоскости которой сделано углубление, а рядом с ним выступ для доски с эпитафией (такое надгробие нередко сооружается сразу над двумя разновременными могилами, в которых похоронены родственники). Имеются также не мало различных вариантов этих двух форм.

Нередко прямоугольные каменные или цементные ящики дополняются стелой, установленной в «головах» могилы. Во многих случаях своей формой стела воспроизводит очертания портала мусульманского мавзолея. В нее часто вставляется каменная или цементная плита с эпитафией. Надписи могут быть и на простых стелах на стороне, обращенной к ящику. Надгробия с простой стелой бывают довольно старые; некоторые датируются XVI в.

В поздних вариантах надгробий стелы в форме портала

соединены с платформой в виде прямоугольного параллелепипеда, которая заменила собой каменный ящик.

Стелы, напоминающие портал, также объединены обычно в одно целое и с надгробием, повторяющим одну из форм наземного склепа (а именно сагона, дающую в сечении стрельчатую арку). Трудно сказать, воспроизводит ли такое надгробие древний облик склепа, ибо неясно, связан ли генетически с конструкцией склепа портал или нет.

Стелы с закругленным верхом чаще всего встречаются в сочетании со ступенчатыми, прямоугольными в основании пирамидами. Количество ступенек может колебаться от одной до пяти. Две последние формы дают исключительное разнообразие вариантов.

Суфа. Особым видом погребального сооружения является суфа, представляющая собой возвышение над землей до 150 *см*. Суфа как бы сочетает в себе элементы двух способов погребения — склепа и грунтовой могилы. С наземным склепом (сагона) ее роднит то обстоятельство, что тело покойника лежит не в земле, а над ней. С грунтовым погребением суфу сближает наличие могилы-камеры для одного покойника и надгробный памятник. В длину и ширину размеры суф сильно варьируют. Стенки суф бывают облицованы мрамором или кирпичом. Надгробия на суфах обычно имеют форму прямоугольного параллелепипеда или сагоны со стрельчатым навершием (с постаментом или без него); встречаются и намогильные памятники другого облика.

Суфы — не массовое явление. Это погребальные сооружения, устраивавшиеся для знатных фамилий светской и духовной аристократии. В эпитафиях обычно скрупулезно перечислены титулы и должности покойника и нет упоминания о национальности, однако сам способ захоронения воспроизводит местные традиции, поэтому суфу необходимо рассматривать вместе с другими формами погребальных сооружений долины Зеравшана. Самые ранние погребения в сохранившихся суфах датируются по надписям на стелах XVI (?) в. Сейчас суфы сохранились на городских и пригородных кладбищах, а также на кладбищах около крупных святых мест, таких, как, например, могила Ходжаахрара.

* * *

Кладбища. При рассмотрении погребальных сооружений указывался район их распространения или бытования. Из этого видно, что значительная часть описанных сооружений или надгробий распространена в различных районах долины Зеравшана и соседствует друг с другом на одних кладбищах.

Довольно часто на одном и том же кладбище рядом расположены могилы разного по этнической принадлежности населения. Могильник с той или иной мерой полноты фиксирует почти все этнические группы, проживавшие в этом районе. Но процесс формирования населения в каком-либо конкретном районе можно проследить только в том случае, если мы будем рассматривать погребения как часть более крупного целого, т. е. могильника. Без самого общего рассмотрения некоторых некрополей Зеравшанской долины невозможно правильно понять изложенный материал.

Самым большим и сложным кладбищем рассматриваемого района является мусульманское городское самаркандское кладбище на городище Афрасиаб вокруг ансамбля мавзолеев Шахи-Зинда. На этом кладбище хоронят жителей близлежащих кварталов независимо от национальной принадлежности. На кладбище нет деления могил по национальному признаку. Заметны лишь кое-где группы могил родственников. На этом некрополе есть почти все типы погребений, отраженные в классификации, отсутствуют лишь фамильные склепы, один из которых описан выше (на кладбище кишлака Письек), и некоторые варианты оформления могильного холмика.

Трудно сказать, сооружались ли когда-нибудь на Шахи-Зинда погребальные суфы. Сейчас захоронения на кладбище ведутся без видимого порядка одновременно на разных его участках, с разрушением при этом старых могил. Не исключено, что суфы были разрушены для новых захоронений. На это указывают разбросанные надгробные стелы, которые обычно устанавливаются на суфах, и большие облицовочные мраморные плиты, применяемые для оформления суф на других кладбищах, где суфы сохранились. На кладбище очень хорошо виден процесс стандартизации погребальных сооружений независимо от национальной или религиозной принадлежности погребенного. Такое положение характерно и для других городских кладбищ.

Иначе выглядят кладбища пригородов Самарканда. Они, как правило, прилегают к известным культовым центрам средневековья. Неотъемлемым организующим элементом таких кладбищ является средневековая суфа. Так, на кладбище Ходжа-Ахрар кроме суфы расположено много могил с каменными надгробиями (кабрташ), и памятники сложных форм, сочетающие вертикальные стелы и лежащие над могилой надгробия в виде ступенчатых пирамидок и т. д. Очень много на кладбище погребений, обозначенных простыми земляными холмиками. Многочисленны также варианты сагоны.

По набору форм погребений кладбище Ходжа-Ахрар неодиноко. Аналогичные могильники известны и в других местах, в частности в кишлаке Дагбиг. На пригородных кладбищах погребения сохраняются лучше, их не разрушают при

сооружении новых, так как свободного места для новых могил больше, чем в городе. Поэтому здесь, хотя и в небольшом количестве, представлены многие этапы существования некрополей. Будучи центрами паломничества и деятельности различных религиозных групп, эти могильники несут на себе следы бытования некоторых доисламских традиций, сохраняющихся и по сей день в погребальной обрядности.

Типичны для равнинных сельских кладбищ могильники, расположенные в кишлаках Тут-Айгыр, Сари-Асиа, Кипчакрават и др. Такие могильники, как правило, группируются вокруг могилы святого (обычно формы сагона), имя которого не всегда известно местному населению. На таких кладбищах надгробные сооружения не столь богаты, как на городских и пригородных кладбищах. Среди надгробий преобладают земляные холмики с необработанными каменными стелами.

Примером предгорных могильников служат кладбища в окрестностях кишлаков Кара-тепе и Ёри. По записанным нами легендам, современное население кишлаков группы Каратепе состоит из многих узбекских племен, переселенных сюда для несения караульной службы «при Амир-Батыр-хане». Таджики живут только в кишлаке Шаркиша; узбеки называют их «гальча». Сейчас кишлаки имеют свои небольшие кладбища, но до конца XIX в. для всей группы кишлаков было одно кладбище — Ходжа-Юсуфа в Кара-тепе.

Могильник Ходжа-Юсуфа складывался при одноименной могиле святого, которая находится за пределами современного кладбища, у его северо-восточного угла. Она представляет собой прямоугольное в плане сооружение без крыши, внутри которого помещено мраморное надгробие с надписью. На кладбище конструкции старых могил резко отличаются от современных. Ориентировка старых могил разная, они рылись с погребальной щелью по длинной оси ямы, и щели перекрывались различными материалами. Современные могилы все делаются с *лахатом* (подбоем).

На кладбище Ходжа-и-Сабз сейчас хоронят жителей трех гузаров кишлака Ёри. Кладбище занимает три отрога невысокой горы и делится на три части, две из которых имеют названия (Ходжа-и-Сабз и Ходжа-и-Халвок), третья — безымянная. Хоронят на последней части могильника, так как на первых двух уже нет мест. Раньше каждая часть кладбища принадлежала какому-нибудь гузару. Сейчас все гузары хоронят на безымянной части кладбища. Все могилы здесь делаются с подбоем.

Горные могильники хорошо иллюстрируют кладбище, расположенное в 500 *м* от кишлака Магиан по дороге в кишлак Калан-Урус. Кладбище по размерам невелико. Характерной чертой могильника является нагроможденность могил.

При сравнительно небольшой площади на нем просматривается более 400 погребений, $^2/_3$ которых представляют собой внушительные по размерам сооружения из земли, камня, жердей, коряг и сухих стволов деревьев. Такие надгробия из-за их размеров не совсем удобно называть могильными холмиками, коими они по существу являются. Перекрытия многих могил прогнили и обвалились. Могильная яма с погребальной щелью в середине ямы без лахата. Перекрытия из жердей клались на плечики, сделанные в боковых или торцовых сторонах ямы. Часть могил на кладбище перекрыта большими плоскими каменными плитами, иногда положенными на жерди. В отдельных случаях дно и стенки могильной ямы обкладывают плоскими каменными плитами, создавая как бы каменный ящик. В расположении могил на кладбище не заметно строгого порядка. Стремятся хоронить рядом с могилами родственников (если есть свободная площадка). Могут также положить нового покойника в старую могилу, если предыдущий труп разложился и кости очистились от мягких тканей. По словам информаторов, это — «исключительное явление», о котором, однако, все знают. Наблюдается и тенденция хоронить как можно ближе к дороге. Выяснить причины этого явления не удалось.

Как показывает приведенный материал, кладбища горных районов отличаются от городских, пригородных, равнинных и предгорных. Существенно различаются даже кладбища одной группы горных кишлаков. Это явление, вероятно, объясняется большой замкнутостью жизни горцев, их эпизодическим общением с жителями более развитых районов Зеравшана. Возможно и то, что ислам имел здесь меньшее влияние, оставляя нетронутыми многие воззрения горцев, консерватизм которых наиболее ярко представлен как раз в области культа умерших, в традициях погребальных обрядов.

На горных кладбищах нет сложных в исполнении надгробий, для сооружения которых привлекаются высококвалифицированные мастера. Могилы и надгробия горцев отличаются своей простотой, соединенной с затратой огромных усилий на их сооружение.

Ортодоксальный ислам с осуждением относится к сооружению над могилой какого-либо надгробия. Тем не менее население долины Зеравшана в течение всех веков существования здесь ислама продолжало сооружать надгробные памятники. Это — закономерность, свойственная всему «исламскому миру». Возникший в глубокой древности обычай отмечать каким-либо образом могилу родственника или соплеменника сохранился до наших дней.

Погребальные памятники отразили в себе древние религиозные представления, которые были свойственны народам, населявшим долину Зеравшана. Эти народы принадлежали к

разным этническим и религиозным группам. Их религиозное мировоззрение соответствовало их хозяйственному укладу. И, конечно, верования оседлых земледельческих народов отличались от культов кочевников-скотоводов. Хозяйственные различия, видимо, совпадали с различными языковыми и этническими. Коль скоро это так, то и погребальные сооружения, следовательно, и надгробные памятники должны отражать различные этнические группы. Даже самая общая карта распространения типов погребений и надгробных памятников подтверждает это положение.

Погребальные сооружения не всегда отражают современные этнические группы. Не всегда можно увязать тот или иной вид погребений с какими-то этническими традициями. Что-то следует рассматривать как локальный вариант, порожденный самостоятельным развитием обычая. Однако в массе своей типы или виды погребальных сооружений могут служить этнокультурным признаком. Так, погребения в подземных склепах пока отмечены только у горных таджиков, надгробные камни кабрташ свойственны узбекам разных групп, а наземная сагона распространена в районах, населенных еще в начале XX в. узбеками без родовых делений.

Склепные погребения в долине Зеравшана и в соседствующих с ней предгорьях интересны тем, что сам термин «сагона», обозначающий склеп, повторяет хорезмийское наименование (правда, в районе Зеравшана слово «сагона» понимается шире, чем в Хорезме, обозначая и подземный склеп). Формы наземных одиночных склепов Хорезма находят свое точное подобие в бассейне Зеравшана. Этот способ погребения (в особенности в наземных склепах) несовместим с общепринятым в «мусульманском мире», где в обычае копать яму с подбоем.

Древность способа захоронения в наземных склепах хорошо показана Г. П. Снесаревым, изучавшим народные верования, связанные с этими погребальными сооружениями. Представляется убедительным его вывод о том, что склепные погребения восходят к зороастрийским традициям. В дополнение к доводам Г. П. Снесарева и наш материал говорит о том, что обычай погребения, в частности, в наземных склепах создавался при господстве верований, придававших большое значение процессу очищения скелета от мягких тканей. Если толкование Г. П. Снесарева правильно, это значит, что во времена господства зороастризма и в Согде, и в Хорезме были одинаковыми или близкими традиции погребального культа. Это значит также, что с утверждением ислама в этих областях преобразование погребальных традиций шло в общем сходными путями.

Особенный интерес с точки зрения историка религий вызывает большая фамильная (авлодная) подземная усыпаль-

ница в кишлаке Сангистон. Здесь мусульманский принцип нарушен полностью. По мусульманским представлениям, «концу света» сопутствует последующее воскрешение мертвых. Для того чтобы кости облеклись плотью, они должны сохраняться в ненарушенном порядке. Для того чтобы воскресший покойник не испытывал стыда от наготы, он должен находиться в отдельной могиле. Вопиющим нарушением мусульманских норм является складывание костей в общую кучу, что указывает на сходство с погребением в оссуариях.

В погребальном обряде горцев доисламские черты заметны не только на примере подземных склепов. Здесь любопытно и наличие на могилах различных вещей — в прошлом, вероятно, погребального инвентаря. Не имеют ничего общего с исламом и вторичные погребения в каменные ящики *(каб)*, причем кости предшествующего покойника также собирались в кучу.

Таким образом, рассмотрение погребальных сооружений может прибавить новый штрих к недостаточной еще во многих своих деталях картине состояния ислама в Средней Азии. Как и в других областях ислам в Средней Азии допустил почти во всех сферах религиозной жизни отступления от книжных канонических форм, приведшие в итоге к образованию локальных форм этой религии.

Однако нельзя не указать на заметное вторжение книжного мусульманского элемента в похоронную обрядность за последнее десятилетие. Происходит очень заметная унификация погребального обряда и «очищение» его от доисламских традиций. Прежде всего это заметно на городских кладбищах, где за последние 10 лет под влиянием духовенства очень сильно стандартизировались надгробные памятники и конструкция могильной ямы. Уже не строятся подземные склепы (хотя ими и продолжают пользоваться), строже выдерживается ориентация могильных ям. Это означает, что в процессе модернизации религиозных традиций преобладает тенденция к дальнейшей их «мусульманизации».

Появление на кладбищах современных нагробий, отражающих новые воззрения, уже не связанные с мусульманскими традициями, указывает и на другой процесс, властно вторгшийся в мир религиозных верований, — процесс разложения и исчезновения традиционных представлений в этой области.

[1] См. например А. М. Беленицкий, О домусульманских культах Средней Азии,— КСИИМК, вып. 28, 1949; его же, Вопросы идеологии и культа в Согде (по материалам пянджикентских храмов),— кн «Живопись древнего Пянджикента», М, 1954; его же, К вопросу о похоронных обрядах в домусульманской Средней Азии,— «Известия ООН АН

ТаджССР», вып. 14, Сталинабад, 1957; В. Л. Воронина, Доисламские культовые сооружения Средней Азии,— СА, 1960, № 2.

[2] С. П. Поляков, Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века, М., 1973; Н. Г. Залкинд, С. П. Поляков, Материалы к характеристике средневековых кладбищ Западной Туркмении,— «Труды ТашГУ», нов. сер., вып. 235, Ташкент, 1964; С. М. Абрамзон, О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов,— КСИА, вып. 86, 1961; Б. Я. Ставиский, Изучение маздеистского некрополя древнего Пянджикента,— «Сообщения ИИЯиЛ Тадж. ФАН СССР», вып. 19, Сталинабад, 1949; Г. П. Снесарев, Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии, М., 1960; его же, О большесемейных захоронениях у оседлого населения Средней Азии,— КСИЭ, № 33, 1960; его же, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.

[3] С. П. Поляков, Средневековые погребения Северо-Западной Туркмении, автореферат канд. дисс. М., 1966.

[4] Так же называют их в Киргизии; см.: С. М. Абрамзон, О некоторых типах..., стр. 113.

[5] Это хорошо видно на примере кладбища поселка Шахристан (Ленинабадская обл., ТаджССР), где при жизни одного поколения трижды менялась конструкция ямы. Могильщик объяснил эти изменения наставлениями муллы и вырубкой леса — не стало деревьев для закладки погребальной камеры. Аналогичные процессы отмечены и в других местах (полевые материалы САЭЭ за 1967/68 г.).

[6] Подробнее см.: С. П. Поляков, Современные погребальные сооружения туркмен Западной Туркмении,— «Вестник МГУ», серия 9, «История», 1967, № 1.

[7] Смысл этого обычая информаторы видят в том, что плуг — это мужское орудие труда и на могиле он является «мужским знаком».

[8] Дату дают надписи, в которых наряду с именем погребенного встречается и год смерти.

Н. Г. Борозна

НЕКОТОРЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ АМУЛЕТАХ — УКРАШЕНИЯХ НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ

В предметах культа, бытовавших, а отчасти и бытующих, у таджиков, узбеков, казахов, киргизов и других народов, можно проследить и воссоздать до известной степени характерные черты древних религий в системе ортодоксального ислама, который вобрал их в себя в качестве важной составной части. Одним из материальных выражений подобных представлений являются амулеты-обереги, которые входили в состав традиционного костюма или использовались для того или иного обряда.

Среднеазиатские амулеты представляют собой интересный этнографический источник, исследование которого может способствовать лучшему пониманию многих черт традиционной культуры народов Средней Азии и дать новый материал для реконструкции утраченных религиозных верований населения этого региона.

Однако эти важные вопросы, связанные с анализом предметов религиозного культа, имеющие значение как для понимания характера ислама, так и для общего религиеведения, до настоящего времени не получили какого-либо освещения в исторической и этнографической литературе. Имеются лишь отдельные, весьма скудные сведения о тех или иных украшениях, выполняющих роль амулетов-оберегов [1]. В статье делается попытка рассмотреть амулеты с точки зрения их ценности, как источника для изучения домусульманских верований. Использованные сведения собраны автором большей частью во время полевых этнографических работ [2].

У народов Средней Азии и Казахстана, как и у других народов мира, приметы и поверья, связанные с амулетами-оберегами, сохранялись весьма устойчиво. Пережитки верований, относящихся к различным элементам ранних форм ре-

лигий — тотемизма, фетишизма, магии, культа природы, — ярко отражались в обычаях ношения амулетов.

Амулеты были в виде изображений зверей, птиц, земноводных, насекомых, пресмыкающихся и т. д. Магическими свойствами наделялись украшения из дерева, различных семян, плодов и косточек, простые камни необыкновенной формы, определенного вида бусины, различные раковины. Позднее амулеты приобретают форму высокохудожественных ювелирных изделий, которые украшают традиционный костюм. Эти представления отнюдь не остаются неизменными. В предметах-амулетах и символике орнамента на ювелирных украшениях происходит определенная эволюция в зависимости от социальной среды, культурных влияний, производственных и естественных условий. В настоящее время в амулетах-украшениях ювелирного производства наряду с древними чертами выявляются довольно поздние изменения как в значении того или иного амулета, так и в изображении того или иного символа.

К животным, наделенным сакральными свойствами, в Средней Азии относились прежде всего баран и горный козел. В амулетах-украшениях более всего отразился их культ. Пластинки из кости барана — *элештерик* (Хорезм) украшались резным орнаментом и пришивались к головным уборам женщин и детей [3]. Косточки барана входили в различного типа ожерелья. На деревянных и костяных пластинках мы находим орнамент, основой которого является изображение рогов барана или горного козла [4].

Амулетами были лодыжечные косточки *(бучул)* коз и баранов. Шерсть верблюда входила в состав различного рода оберегов [5] и т. д.

То же самое явление можно наблюдать и в ювелирных украшениях. Так, старинный головной убор каракалпаков — *саукеле* имеет серебряные позолоченные пластинки, которые изображают рога [6]. Нагрудные украшения каракалпаков — *хайкель* также имитируют рога барана [7]. Количество примеров можно было бы значительно увеличить.

Изображения рогов, мотивы их в орнаментах мы находим в украшениях как оседлого, так и полукочевого в прошлом населения Средней Азии и Казахстана, однако они более свойственны бывшим полукочевникам. В настоящее время эти представления о сакральной силе домашних животных давно утрачены, их первоначальный смысл утерян, но пережитки еще сохраняются в амулетах-украшениях.

Особой сакральной силой на территории Средней Азии наделялись и некоторые птицы — фазан, петух, павлин, голубь. Следы почитания птиц сохраняются и в амулетах-украшениях в виде более или менее реалистических изображений птиц, их частей (перья, когти), в орнаментике женских юве-

лирных предметов. В данном случае изобразительная магия, представлявшая известные символы, связанные с птицами, в настоящее время уже утеряла свой смысл. Предметы с изображениями крыла, когтя, головки птицы воспринимаются в большинстве случаев только с эстетической стороны. Однако известно, что оседлые народы Средней Азии еще с древних времен считали фазана, павлина и петуха священными птицами [8]. Они относились к «солнечным» птицам и связывались с идеей плодородия. Мотивы птиц прослеживаются во многих видах серебряных и золотых ювелирных украшений. Старинные налобные подвески *махи тилло*, в начале XX в. уже вышедшие из моды, украшались изображениями птичьих головок (Самарканд), бухарские налобные подвески *бибишак* и *сарсузон* также включали в орнаментику изображения птиц [9]. Особенно популярны были изображения птиц в ювелирных изделиях кокандских мастеров [10]. Височная подвеска *гаджак*, по мнению Г. Григорьева, представляет собой стилизованное изображение птицы [11]. Птицы и их символы украшали главным образом налобные и височные подвески. Считалось, что такие украшения принесут невесте в будущем благополучие и счастье в семейной жизни. Подобные налобные и височные украшения были характерны только для потомков местного оседлого населения Средней Азии и лишь в очень небольшой степени были восприняты даштикипчакскими узбеками. Казахи, киргизы, каракалпаки и туркмены такие украшения не носили.

Перья и когти птиц наделялись магическими свойствами, их прикрепляли к женским налобным, височным ювелирным украшениям, к серьгам. Налобные украшения *тилло кош* в виде фигурной серебряной пластины, имитирующей форму широких бровей, украшали перьями фазана или курицы; при этом перья окрашивали в разные цвета. Такой налобный кокошник был характерен для коренного населения (городского и сельского) территории Средней Азии — таджиков и узбеков. Височные украшения *гаджак* обязательно должны были иметь султанчик из перьев курицы или завиток хвостового перышка селезня. Серебряная булавка *джига* для чалмы жениха или для чалмы мальчика, прошедшего обряд обрезания, имела специальное отверстие, куда вставляли перья. Пушок от хвоста дикой утки прикрепляли к серьгам таджики правого берега Кафирнигана. Такие серьги назывались *куну-урдак* (пушок дикой утки) и играли роль оберега от сглаза.

Казахи украшали головной убор невесты саукеле султанчиком из перьев филина, круглая шапочка с меховой опушкой обязательно имела наряду с серебряными пластинками один или два пучка перьев филина [12]. Киргизы перья филина считали оберегами и также украшали ими головные уборы девочек и девушек. Узбеки-дурмены Ташкентской области

держали в доме филина и кормили его селезенкой теленка, барана или козы. Это бывало обычно в тех семьях, где часто умирали дети. Считалось, что филин предохраняет детей от различных болезней. Перья филина вместе с разными серебряными пластинками и монетами как обереги пришивали к детским тюбетейкам [13].

Можно заметить, что перьями птиц украшались лишь головные уборы или ювелирные предметы, предназначенные для головного убора, причем самые яркие, роскошные украшения для головы должны были иметь пучки перьев. В этом, очевидно, можно усмотреть некоторое стремление подражать внешнему облику птиц, что уводит нас к очень древним религиозным представлениям [14].

Весьма распространены были украшения, включающие когти ястреба, сокола, беркута, филина, орла. Когти птиц укрепляли при помощи мастики, их оправляли в серебро и носили в качестве височных украшений, различных подвесок-амулетов и т. п. Одним из интересных и, очевидно, древних височных украшений было *боттун-туннак*, которое носили хорезмские узбечки [15]. Внутри этого украшения при помощи мастики укрепляли когти ястреба. Боттун-туннак служило в качестве оберега невесты или молодой женщины. У узбеков Зеравшанской долины бытовали амулеты — когти филина, оправленные серебром, которые пришивались к шапочке мальчика для предотвращения сглаза [16]. У казахов женское украшение *уки аяк* состоит из когтей филина, оправленных в серебро [17], и т. д.

Таким образом, представление о сакральной силе птиц прослеживаются в наборах амулетов-украшений, причем у одних народов (таджики, узбеки) на первый план выдвигаются фазан и петух, у других (казахи, киргизы и др.) — филин, ястреб, сокол, беркут.

Ритуальные изображения пресмыкающихся, земноводных, насекомых на различных украшениях известны с глубокой древности, как и вера в их сакральную силу; народы Средней Азии не составляли исключения в этом вопросе [18], что подтверждают и материалы. Стилизованный мотив змеи мы находим на браслетах таджиков и узбеков. Браслеты с изображениями змеиных головок бытовали у населения Бухары [19]. Изображения змеи пришивали на спине детских халатиков туркмены, даштикипчакские узбеки и другие народы. Лягушки или ящерицы изображались на массивных браслетах у хивинских узбеков [20].

Жабу как символ богатства мы находим в орнаменте колец и т. д. В подобного рода амулетах-украшениях присутствует идея охраны человека от злых сил, злых духов, дурного глаза. Существует представление, что *джинны, аджина, пари, дэвы* могут принимать облик лягушки, змеи, жабы, лю-

бого отвратительного существа и, увидев «свое изображение», не трогают человека, не причиняют ему вреда [21].

Сакральными свойствами у народов Средней Азии наделялся жук-скарабей, рога которого или их всевозможные имитации носили в качестве оберега женщины и дети. Жук-амулет осмыслялся не только в качестве оберега. Большое потомство, производимое на свет этим жуком, придавало ему и значение талисмана, способствующего деторождению. Украшение-амулет из рогов жука называлось *шохи-кундуз*. Часто рога жука оправляли в серебро и носили в качестве подвески; они входили наряду с другими оберегами в ожерелья и браслеты. Например, в Самарканде и окрестных селениях было очень распространено ожерелье *балодур-кулок*, в составе которого были *шохи-кундуз* [22]. Подобный обычай мы наблюдаем среди таджиков, однако нам пока не удалось его зафиксировать у народов, ведших в прошлом полукочевой образ жизни.

Почитание рыб восходит к очень ранним формам религиозных воззрений данного региона. Пережитки его мы находим здесь повсеместно [23]. Рыба считалась особенно чистой, так как была связана с водной стихией, ее наделяли сверхъестественными свойствами. В Авесте мы встречаем достаточное количество примеров почитания водной стихии и вместе с нею рыб, с которыми у народов Средней Азии связано немало легенд и поверий. Оговоримся здесь же, что эти легенды и поверья, так же как и амулеты, изображающие рыб, свойственны главным образом таджикам и узбекам. Реалистичные изображения рыб, а также их символику мы находим в орнаментах ювелирных высокохудожественных изделий. Так, ожерелье из серебряных пластин, соединенных цепочками, украшали подвесками, изображающими рыб; такие же подвески прикрепляли к диадемам и кокошникам; браслеты и кольца имели орнамент, который назывался «рыбий хвостик». Позвонки рыбы (сазана) иногда входили в состав ожерелий в качестве амулетов-оберегов [24].

Одними из древнейших амулетов у народов Средней Азии были предметы, сделанные из определенного вида деревьев, кустарников, а также семена различных растений. Такие предметы чаще всего носили женщины (главным образом в период беременности) и дети, так как считалось, что они особенно подвержены действиям различных злых сил. Поэтому в женском и детском костюмах присутствовал целый набор украшений-амулетов, в которых до настоящего времени можно проследить пережитки, связанные с культом растительности, наделение сверхъестественными силами растительного мира [25]. К деревьям и кустарникам, которые, согласно верованиям, наделялись такими сверхъестественными свойствами у народов Средней Азии, относятся тут (шелковица), джида

(лох серебристый), боярышник, шиповник, гранат и др. С культом шелковицы связаны различные деревянные треугольные пластинки *(тумары)*, которые по сей день часто являются неотъемлемой принадлежностью женского или детского костюма почти всех народов Средней Азии [26]. Поверхность такой пластины украшалась примитивной резьбой, иногда к пластинке подвешивались бусины или бисер, подвески из нитей с нанизанными на них маленькими треугольничками из соломы ячменя. Деревянные треугольные пластинки входили составной частью в различного рода ожерелья. Женщины носили в качестве оберега деревянные бусины, их прикрепляли к одежде ребенка, они, так же как и деревянные тумары, входили в состав браслетов и ожерелий. Считалось, что тутовые тумары и бусины предохраняют от болезней и сглаза, а женщинам обеспечивают многочисленное потомство. Обереги из тута имели разные названия — *тумар, туг, тог, дагдан* [27] и др.

Наиболее распространенными и, видимо, одними из древних украшений-амулетов были нити с нанизанными на них косточками джиды, фисташки, граната, душистой гвоздики, семенами тута. Такие нити служили в качестве ожерелий, браслетов, подвесок к головному убору и к косам. Существовало представление о том, что сильный запах, которым обладают джида, душистая гвоздика, отгоняет злых духов дэвов и пари. Оберегами с таким значением были также лук, чеснок и перец, семена пахучих трав — испанд (рута), зира, которые зашивали в матерчатые мешочки и прикрепляли к одежде или головным уборам. По поверьям, почувствовав «свой» запах, духи думают, что он исходит от их собратьев, и не причиняют человеку зла [28].

С украшениями из косточек джиды, фисташки, граната, семян тута связана была также и идея плодородия. Полагали, что женщина, которая носит в качестве украшений подобные браслеты, ожерелья или подвески, должна иметь много детей. Среди народов Средней Азии, более всего среди таджиков и узбеков, такие представления устойчиво сохраняются и по сей день.

К особой категории растений, наделявшимся сакральными свойствами, относится шиповник. В представлениях о шиповнике прослеживается его двойственное значение. С одной стороны, шиповник — «вместилище» злых духов аджина, и поэтому он опасен, амулеты же из его веток и цветов «охраняют» от действия злых сил. Здесь, так же как и с растениями, имеющими сильный запах, связана идея отражения, отталкивания «своими» же духами аджина, которые якобы населяют кусты шиповника.

С культом боярышника связаны украшения-пластинки *элиштерики* [29]. Пластинки из древесины боярышника или его

веточки нашивали на тюбетейки детей, прикрепляли к головным уборам женщин. Обереги из боярышника бытуют среди населения Хорезма и по сей день. Им придают значение не только оградительной магии, но и стимула плодородия [30].

Украшения из деревянных пластинок боярышника и веточек шиповника носили также узбеки и таджики Зеравшанского оазиса, распространены они были и в городах — Самарканде, Ургуте, Шахрисабзе и имели такое же значение, что и в Хорезме [31]. То же значение украшениям из боярышника придавали киргизы. Так, они надевали на платье или на косы бусинки из косточек боярышника *(долана)* [32].

Особой популярностью, главным образом среди таджиков и узбеков, пользовались треугольные амулеты из соломы ячменя. Часто, как уже было сказано, они сочетались с деревянными тумарами из шелковицы, или их носили в качестве подвески на груди или на косах [33]. С ячменными тумарами связана идея плодородия, так как ячмень издавна являлся «культовым» злаком в Средней Азии. Значение ячменя как растения, помогающего иметь большое потомство, сохраняется и теперь [34]. Однако в настоящее время тумары из ячменной соломы носят главным образом горные таджики, узбеки [35], расселенные в отдаленных от городских центров районах, в то время как городские жители их почти не носят. Подобные магические представления долго сохраняются именно у таджиков сельской местности, которые, передав хозяйственные навыки оседлых земледельцев своим соседям — дашткипчакским узбекам, в прошлом скотоводам, вместе с ними передали и идеологические представления, связанные с культом плодородия ячменя. Украшений, связанных с культом растительного мира, значительно меньше было у казахов [36] и киргизов [37].

Таким образом, наделение растительного мира сверхъестественными свойствами у народов Средней Азии ярко проявлялось в обычаях ношения амулетов. С одной стороны, это оберег от дурного глаза, от злых духов, с другой — желание перенести на себя особые свойства того или иного растения, которое приносит обильные плоды.

К особой категории украшений, связанных с растениями, относятся своеобразные женские подвески *мехри-гиё* (название растения неизвестно). Плоды серовато-зеленого цвета размером с вишню заключались в серебряные колпачки, которые при помощи серебряных же цепочек прикреплялись к платью молодой женщины или девушки. Поверхность колпачков либо была гладкой, либо украшалась вставками бирюзы. Мехри-гиё служили якобы для привлечения любви молодого человека или мужа. Подвески мехри-гиё бытовали главным образом среди городских жительниц (Бухара, Самарканд).

С представлениями о воскресающей природе связаны не-

которые обряды, для которых специально готовились украшения. В Ферганской долине был распространен обычай весной вплетать в косы девушкам веточки цветущей ивы. С этой же идеей был связан обычай украшения головных уборов мужчин и женщин тюльпанами [23] и т. д.

Культ растительного мира оставил свои следы в изящных ювелирных украшениях из золота и серебра, в орнаментах и различных деталях, украшающих то или другое ювелирное изделие. Не имея возможности подробно остановиться на этом вопросе, отметим лишь некоторые характерные детали. В весьма распространенной форме сплошного замкнутого браслета, очень характерного для населения Ферганского, Зеравшанского оазисов, Хорезма, Бухары, Ташкента и прилегающих к ним районов, поверхность украшали фигурками из шариков, которые имитировали ячменное зерно [39]. Нагрудное ожерелье из металлических пластин (узбеки и таджики) называлось *джавак* (ячмень) и часто имело подвески в форме зернышек. Подвески ромбовидные или в форме листочка, которыми украшают диадемы и кокошники, называются *баргак* (листок). Подобных примеров можно привести большое количество.

Одними из древнейших амулетов-фетишей у народов Средней Азии были различные подвески и ожерелья, в состав которых входили раковины каури, а также необычной формы и расцветки бусины из стекла, мастики (с овальными разводами) или камня. Раковины каури, так же как и бусины из камня и стекла, бытовали в Средней Азии с древнейших времен. При археологических раскопках в Хорезме находили ожерелья (III в. до н. э.), в состав которых входили раковины каури. Как амулеты они почитались и в средние века [40].

Наши полевые материалы показывают, что раковины каури служили в качестве украшений-амулетов на всей территории Средней Азии. Подвески к косам девочек из цветных бус с раковинами каури на концах, детские ожерелья из бус с раковинами, подвески к колыбели из раковины и бубенцов, амулет *мулчок*, состоящий из двух раковин и бус,— ассортимент таких детских украшений очень широк. Подвески и ожерелья, в составе которых имеются раковины каури, считались предохраняющими от дурного глаза и были распространены среди таджиков [41]. Такое же значение они имели и в Ферганской долине, где очень часто в состав ожерелий, браслетов, различных подвесок должна была войти хоть одна раковина. Особенно ценились раковины, поверхность которых напоминала расцветкой рисунок тигровой шкуры, и которые назывались «верблюжий глаз». Головной убор девушек и молодых женщин украшали раковинами каури в Хорезме. Казахи считали раковины каури талисманом и называли их *жылан басы* (змеиная голова) [42]. Киргизы носили

бусы из каури и браслеты в сочетании с нефритом и другими полудрагоценными камнями [43]. Часто и сейчас можно видеть раковины каури, которые входят в то или другое украшение, детское или женское, и везде они имеют охранное значение. Даже животным, особенно любимым верблюдам, лошадям, делали ожерелья или нашивали раковины на сбрую.

Как уже было упомянуто, различные бусины необычной формы служили оберегами, им придавалось магическое значение. Они входили либо в качестве центральной бусины в ожерелье, либо их носили отдельно, нанизывая на нитку. Магическое назначение подобных бусин крайне разнообразно. Так, бочкообразные синие или черные бусины с целыми разводами якобы приносят богатство; такие же, кстати, бусины и с тем же значением бытовали у персов и у некоторых народов Индии. Каменные бусы *ташмунчак, сарымунчак* употреблялись от сглаза у узбеков Узунского района Сурхандарьинской области [44]. В настоящее время одним из самых распространенных и общих амулетов для всех народов Средней Азии и Казахстана является бусина *кузмунчак* из черной мастики с белыми глазками. Такая бусина имитирует глаз и предназначена для предотвращения сглаза. Из кузмунчака делают ожерелья, браслеты, подвески или просто нашивают их на одежду. Первое украшение, которое надевают новорожденному, — это браслет из кузмунчака. Бусы кузмунчак известны в Средней Азии издавна, об этом убедительно говорят материалы многочисленных археологических раскопок, в которых мы часто видим совершенно идентичные глазчатые бусы [45].

Астральный культ занимал важное место в древних верованиях населения Средней Азии. Особые сакральные свойства небесных светил были отражены в Авесте [46]. Реликты некогда существовавшего культа небесных светил говорят об очищающей, оплодотворяющей силе солнца, луны, звезд. Особенно отчетливо этот культ отразился в ювелирных украшениях невесты. Ей надевали головные и нагрудные украшения, изображающие луну. Таджикские и узбекские налобные подвески *махи тилло* (золотой месяц) представляют собой изображение полумесяца [47]. Височные украшения *бадам-ой* в виде полумесяца носили хивинские узбечки. Большой ассортимент серег в форме полумесяца — *ай сырга* — бытовал как у оседлых жителей Самарканда, Ташкента, Ферганы и Хивы, так и у полукочевых в прошлом узбеков, казахов, киргизов, каракалпаков.

В орнаментальных сюжетах серебряных ювелирных изделий мы также находим изображения солнца, луны и звезд. К астральным культам восходит, видимо, особое пристрастие к перламутру и жемчугу. Перламутровые бусы и пуговицы играли роль оберега. Вставки жемчуга в серьгах, ожерельях

связывали с блеском луны, что должно было обеспечить человеку, который их носит, благоденствие. Перламутровые и жемчужные ожерелья женщины подставляли под лучи молодого месяца, чтобы иметь много детей: небесным светилам прежде всего отводилась роль оплодотворяющего начала. Такие представления существовали у всех народов региона.

При изучении домусульманских пережитков, проявляющихся в ношении определенных амулетов-оберегов, описанных выше, выявляются типы, которые получили свое, может быть вторичное, значение уже в эпоху распространения мусульманства. Мы имеем в виду тумары и *базбанды*. В настоящее время такие амулеты входят в состав украшений почти всех народов Средней Азии и Казахстана. Однако народы, в жизни которых ислам не пустил глубокие корни, имели такие амулеты в значительно меньшем количестве. К ним относятся казахи, киргизы, каракалпаки, туркмены, полукочевые в прошлом узбеки. Значительную роль играл также социальный момент; так, среди зажиточной части населения амулеты мусульманского толка бытовали шире, чем среди бедняков.

Тумары и базбанды — это футляры для молитвы из Корана, написанной на листке бумаги; они были самых различных форм — прямоугольной, квадратной, треугольной и цилиндрической. Особенно были распространены треугольные и цилиндрические тумары. Такие металлические футляры имеют штампованный узор с чернью, вставками из камней или стекла, с позолотой.

Этнические различия проявляются в самой форме и орнаментации тумаров. Так, хивинские узбеки предпочитали цилиндрические тумары со вставками из бирюзы, тогда как у туркмен и каракалпаков в качестве вставок более популярен был сердолик. В Фергане, Самарканде и Ташкенте были распространены прямоугольные и треугольные тумары; для узбеков и таджиков характерно вообще большое разнообразие форм тумаров. Серебряные коробочки-тумары носили только женщины и дети. Были три основных вида тумара: шейный *(боюн-тумор)*, нагрудный *(кукрак-тумор)* и тумар, носимый под рукой *(култук-тумор)*. В особую группу выделяются тумары, прикреплявшиеся к головному убору и наплечной одежде. Все тумары, за редким исключением, имели подвески из монет, перламутровых овальных бусин, тонких иголочек, бус кузмунчак.

Принцип применения этих амулетов восходит к магическим представлениям и фетишизму. В этом аспекте интересна сама форма тумаров и базбандов. Нельзя в этой связи не вспомнить о широком распространении в странах древнего Востока фаллического культа [48]. Возможно, в треугольной и цилиндрической формах туманов можно усмотреть пережитки

этого культа у народов Средней Азии. Это предположение подтверждает тот факт, что все эти тумары носят для того, чтобы было много детей. В комплекс украшений невесты должно было входить несколько тумаров, среди которых основными являлись треугольные и цилиндрические. Таким образом, обычай ношения тумаров, вероятно, связан генетически с идеей плодородия.

В этой же связи обратим внимание на довольно необычный тип бухарского украшения, состоящий из трех тумаров, соединенных между собой цепочками [49]. В этом украшении центральный тумар имеет треугольную, а два боковых — прямоугольную форму. Такое украшение невесте надевали на бедра, чтобы у нее было много детей, а роды легкими. Тумары разной формы женщины носили до появления одного-двух детей, если же дети часто умирали, треугольные тумары носили постоянно, обычно прикрепляя их к разрезу платья или пришивая под рукой.

Квадратная и прямоугольная формы серебряных тумаров тоже, как нам представляется, имеют древние корни. Прямоугольные (или квадратные) серебряные полые коробочки до недавнего прошлого входили обязательным элементом в состав набора украшений для невесты, молодой женщины. Их носили на груди или надевали через плечо. Иногда это были не серебряные, а кожаные сумочки с накладной серебряной пластиной. Сумочку носили через плечо. Нам удалось их зафиксировать. Они бытовали у таджиков, узбеков и туркмен. Г. П. Васильева описывает подобную сумочку у туркмен. «Пожилые женщины надевали через плечо кожаную на ремне сумочку *хейкель (хайкель)* для амулета, украшенную массивной серебряной большой прямоугольной пластиной или меньшими, но аналогичной формы пластинками, прикрепленными на ремне» [50]. К сожалению, автор не говорит, какой именно амулет носили туркмены в такой сумке. По сведениям наших информаторов, сумочка хейкель (а позднее, очевидно, серебряные прямоугольные футляры) некогда служила для хранения глиняного или деревянного божка. Сведения эти представляют большой интерес. Они подтверждают данные археологии о наличии доисламского пантеона в Средней Азии, иконография которого в виде небольших терракотовых статуэток богато представлена в археологических материалах [51]. Об этом говорят исторические источники. Мухаммед Наршахи пишет о продаже идолов на базаре Мох в доисламской Бухаре: «Каждый раз на этом базаре продавали идолов, в течение одного дня успевали торговать больше чем на 50 тыс. диргемов» [52]. В этом аспекте интересен сам термин «хейкель». Слово это иранского происхождения и в переводе означает «статуя», «памятник» [53]. Можно предположить, что термин, обозначавший идола, божка, с приходом ислама и

исчезновением старого идолопоклонства остался в качестве единственного реликта этого древнего культа, будучи перенесен на амулеты-обереги и их оформление.

Таким образом, не исключено, что футляры всех форм и материалов, служившие для хранения амулетов и талисманов в виде мусульманских молитв, ведут начало от аналогичных футляров для хранения божков домусульманской Средней Азии.

В этом же аспекте большой интерес представляют налобные и височные подвески, которые своей формой напоминают фигуру человека. Таковы, например, налобное украшение *гезмунджик* узбечек Хивы [54], височное украшение туркменок *адамлык* [55] и др. Мы вправе предположить, что и в данном случае перед нами сильно трансформированные пережитки былого идолопоклонства.

В ювелирных изделиях народов Средней Азии и Казахстана широко использовались драгоценные и полудрагоценные камни, различные их имитации и стекла разных цветов. Драгоценным и полудрагоценным камням издавна придавалось особое магическое значение, они широко использовались также в медицинской практике [56]. Подобное отношение к камням не было исключением у народов Средней Азии, им придавали особую силу и многие другие народы мира [57]. Особенно эта вера была развита среди населения стран древнего Востока [58]. А. А. Семенов отмечал, что среди оседлого населения Средней Азии вера в особые свойства камней была очень развита, в то время как у степных народов она почти совсем отсутствовала [59].

Самыми популярными камнями у народов Средней Азии, судя по этнографическим и археологическим данным, были сердолик, бирюза и коралл. Они использовались преимущественно для вставок на ювелирных изделиях. Со многими драгоценными и полудрагоценными камнями — лалом, рубином, яхонтом, изумрудом, жемчугом, янтарем с давних времен были связаны различные поверья, но самыми популярными в этом отношении среди сельского и городского населения оставались бирюза, сердолик и кораллы. Бируни, великий знаток драгоценных камней, в своем замечательном трактате о свойствах камней уделяет им много внимания [60]. Бирюза — любимый камень Востока. На территории Средней Азии она известна с древности [61]. В X — начале XI в. бирюза, кораллы и сердолик считались талисманами. С бирюзой связано огромное количество поверий [62]. Она приносит радость и хорошее настроение ее обладателю. Девушки и женщины должны носить бирюзу, чтобы привлечь любовь мужа, молодого человека. Бирюза — символ чистоты и непорочности. Бирюзу носят для предохранения от болезни легких. Все эти представления жили веками, существуют они у некоторой части населения и

в настоящее время. Бирюза наиболее характерна для украшений таджиков и узбеков, в то время как сердолик особенно любим туркменами, каракалпаками, казахами.

Сердолик — камень здоровья. Из него делали великое множество амулетов, сердоликовые бусины играли роль оберегов в ожерельях, подвесках и браслетах. В Ташкенте, Туркестане и окрестных селениях круглый или овальный сердолик оправляли в серебро и носили как амулет от укуса скорпиона [63]. В Бухаре в конце XIX — начале XX в. в большом употреблении были амулеты в виде плоского сердоликового камня в серебряной оправе. Амулеты имели форму вытянутого восьмигранника, поверхность его покрывали арабскими письменами или геометрическим орнаментом. Кольца со вставкой сердолика и печатками из сердолика носили мужчины. Считалось, что сердолик был любимым камнем пророка Мухаммеда, но популярность этого камня на территории Средней Азии предшествовала исламу, о чем свидетельствуют археологические материалы [64]. Интересно, что во время Великой Отечественной войны матери, провожавшие на фронт сыновей, надевали подвеску с сердоликовой бусиной себе на грудь. Считалось, что сердолик предохранит сына от ранений и смерти.

Коралловые бусы и в настоящее время являются одним из самых распространенных видов украшений у таджиков, узбеков, казахов, каракалпаков и в меньшей степени у туркмен. Существует поверье, что если носить кораллы, то они обеспечат их обладательнице большое потомство. Коралл, а также жемчуг и перламутр широко употреблялись в народной медицине. Из жемчуга и кораллов делали лекарство для лечения болезней легких, коралловый и перламутровый порошок служил кровоостанавливающим, вяжущим средством. Коралловым порошком очищали глаза, считалось, что он укрепляет сердце, его принимали от язвы кишечника и т. д. Перламутр употребляли в косметике, им чистили зубы. Янтарь принимали при перебоях сердца, считалось, что янтарь прекращает рвоту. Янтарь, так же как жемчуг и перламутр, имеет значение оберега от болезней. Бусы из янтаря носили, носят и теперь в качестве оберега от желтухи. Здесь представления о «магических» свойствах драгоценных и полудрагоценных камней переплетаются с элементами рационального применения их в практике народной медицины, о чем, в частности, говорил еще Авиценна.

Изложенные в статье сведения свидетельствуют, что древний способ религиозной практики, дожив в народном быту до наших дней, в течение тысячелетий менял конкретные формы своего проявления, отражая в них эволюцию религиозных воззрений. Так, вместе с амулетами, которые можно связать с тотемистическими верованиями, встречаются обереги, запе-

чатлевшие более поздние этапы развития религиозной мысли, — культы, возникшие на почве земледелия и скотоводства, астральные культы, почитание божеств домусульманской эпохи и, наконец, ислам.

Амулеты кроме религиозно-магической играли также и эстетическую роль, но трудно сказать, насколько древними являются эти их функции. Однако при сопоставлении амулетов, отражающих разные стадии религиозных верований, становится очевидным, что, в оберегах, связанных с исламом, эстетическая сторона выражена особенно отчетливо; некоторые виды их еще в прошлом веке уже превратились в украшения. Это следует объяснить не живучестью древних верований и религиозных атрибутов, а тем, что в мусульманских амулетах, представляющих собой большей частью вместилища для молитв, эстетическая функция оберега была четко закреплена за определенной частью предмета и получила возможность самостоятельного, может быть вторичного, развития.

Амулеты были, видимо, связаны и с некоторыми историко-культурными традициями населения, однако в меньшей степени, чем какие-то другие проявления этнографической специфики. Об этом говорят, в частности, чуждые для среднеазиатской фауны, но распространенные повсюду раковины каури, которые вряд ли можно рассматривать как свидетельство хозяйственных или этнических особенностей народов Средней Азии. Некоторые виды амулетов (камни, бусины) также известны всему населению края.

Однако и амулеты в известной степени могут служить основанием для выделения отдельных районов внутри среднеазиатского региона. Так, обереги, изготовленные из дерева или растений, шире были распространены среди потомков древнего оседлого населения Средней Азии и гораздо меньше находились в употреблении у казахов, киргизов, некоторой части туркмен и каракалпаков. Локальные особенности можно также усмотреть и в предпочтении отдельных амулетов, связанных с теми или иными животными, птицами, земноводными, насекомыми.

Традиция ношения амулетов восходит не к исламу, а к первобытным верованиям, о чем свидетельствует этнографический материал, относящийся ко всем народам мира. Поэтому рассмотрение амулетов важно прежде всего для изучения судеб пережитков архаических верований в поздних религиях.

И наконец, нельзя не отметить, что исследование такого элемента культуры, как амулеты, несомненно, имеет серьезные перспективы, но оно значительно затруднено недостатком фактического материала. Сбор новых данных необходимо расширить в самое ближайшее время, ибо под воздействием городской культуры традиционные украшения (в том числе и

обереги) быстро выходят из употребления и утрачиваются навсегда. Такие материалы необходимы не только для этнографических исследований, но весьма важны для археологических параллелей и сопоставлений.

[1] А. А. Семенов, Из области воззрений мусульман Средней Азии на качество и значение некоторых благородных камней и минералов,— «Мир ислама», т. I, 1942, № 3; Г. Вамбери, Очерки и картины восточных нравов, СПб., 1877, стр. 63; Среднеазиатские ежемесячные литературно-исторические издания, кн. VII, Ташкент, 1911, стр. 103—119, и другие работы. В советской историко-этнографической литературе сведения об амулетах-украшениях можно почерпнуть в работах, касающихся материальной культуры народов Средней Азии. Так, например, см.: Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 1, Душанбе, 1966, стр. 272—273, вып. 2, Душанбе, 1970, стр. 184—185; М. В. Сазонова, Украшения узбеков Хорезма,— сб. «Традиционная культура народов Передней и Средней Азии», Л., 1970, стр. 113—142; И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева, Казахская национальная одежда (XIX — начало XX в.), Алма-Ата, 1964, стр. 136; С. В. Иванов, Е. И. Махова, Художественная обработка металла,— сб. «Декоративно-прикладное искусство киргизов», М., 1963, стр. 116; К. И. Антипина, Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов, Фрунзе, 1962, стр. 262; Т. А. Жданко, Каракалпаки Хорезмского оазиса,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, стр. 36

[2] В работе также были использованы коллекции ювелирных украшений музеев Москвы (ГИМ), Ленинграда (ГМЭ, МАЭ), Ташкента, Самарканда, Бухары, Хивы, Андижана, Коканда, Ферганы, Оша, Пенджикента и других городов Средней Азии

[3] М. В. Сазонова, Украшения..., табл. V.

[4] С. П. Толстов, Религии народов Средней Азии,— «Религиозные верования народов СССР», т. I, стр. 257—258; Н. А. Кисляков, Бурхан — горный козел,— СЭ, № 1—2, стр. 187—188, В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970, стр. 120 и сл.

[5] Колл. МАЭ, № 3339—269.

[6] Т. А. Жданко, Каракалпаки..., стр. 552

[7] Там же, рис. 36.

[8] М. Наршахи, История Бухары, Ташкент, 1897, стр. 20, 33, см. также Г. Григорьев, Тус-тупи,— «Искусство», 1937, № 1, стр. 21—22

[9] А. Азизова, Ювелирные изделия Узбекистана, Ташкент, 1968, стр. 7—8.

[10] Полевые записи автора, 1968 г.

[11] Г. Григорьев, Тус-тупи, стр. 121—124

[12] А. Левшин, Описание киргиз-кайсацких орд и степей, СПб., 1832, стр. 46—47; И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева, Казахская национальная одежда.., стр. 106—107

[13] Полевые записи автора, 1970 г.

[14] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. IV, М., 1928, стр. 30—31

[15] М. В. Сазонова, Украшения..., стр. 125, табл. II, рис. 2

[16] Колл. ГМЭ, № 242—15.

[17] И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева, Указ. соч., стр. 136.

[18] И. В. Пташникова, Бусы древнего и раннесредневекового Хорезма,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, табл. 1 и сл.

[19] Колл. музея г. Бухары, экспозиция.

[20] Колл. ХГЭ (Хива), экспозиция

[21] О культе змеи см.: Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 38, 112.

[22] Колл. Музея культуры и искусств УзССР, Самарканд, № 3—79—936, кн. 2821/32 и др.

[23] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 325.

[24] Полевые записи автора, 1971 г.

[25] О культе растительного мира у народов Средней Азии см: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 195.

[26] Треугольные тумары из дерева широко представлены в коллекциях музеев Ленинграда (ГМЭ и МАЭ), Ташкента, Самарканда, Бухары и других городов Средней Азии.

[27] М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, Сталинабад, 1958, стр 417—418, рис. 6.

[28] Об этом явлении, связанном с другими обычаями и обрядами веры в сакральную силу указанных растений, см.: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 195 и сл.

[29] О культе шиповника и боярышника см. Г. П. Снесарев, Реликты.., стр. 196—197.

[30] М. В. Сазонова, Украшения, стр. 132—134, табл. V, а также полевые записи автора, 1966 г.

[31] Полевые записи автора, 1969 г.

[32] К. И. Антипина, Особенности..., стр. 271.

[33] Фонды Самаркандского музея культуры и искусства народов Узбекистана, колл. № 79; Краеведческий музей г. Бухары, колл. № 612/8.

[34] Полевые записи автора, 1969 г.

[35] Узбеками даштикипчакского происхождения в литературе принято называть потомков узбеков, пришедших в Среднюю Азию в начале XVI в.; см.: Б. Х. Кармышева, Этнические и территориальные группы населения Узбекской ССР,— КСИЭ, вып. 33, 1960 г.

[36] В статье использованы полевые материалы И. В. Захаровой, собранные ею во время многочисленных поездок в различные районы Казахстана, за что автор приносит благодарность И. В. Захаровой.

[37] Автор благодарит также Е. И. Махову за сведения об украшениях киргизов.

[38] Е. М. Пещерева, Праздник тюльпана (лола) в селении Исфара Кокандского уезда,— сб. «В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели», Ташкент, 1927.

[39] См. коллекции ювелирных украшений в музеях указанных ранее городов.

[40] С. А. Трудновская, Украшения позднеантичного Хорезма по материалам раскопок Топрак-кала,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952.

[41] Колл. МАЭ, № 33339-279, 33339-57, 33339-280 и т. д.

[42] Материалы И. В. Захаровой, УМК КИ $\frac{3739}{36}$; $\frac{\text{КИ } 117}{\text{Этн. } 126}$

[43] Колл. ГМЭ, № 4203-119, 24204 «Т». 21203 «Т» и др.

[44] Полевые записи автора, 1964 г.

[45] И. В. Пташникова, Бусы..., табл. I, и другие работы.

[46] Авеста, Вендидат, VII, 14, 15; об астральном культе у народов Средней Азии см.: А. М. Беленицкий, О домусульманских культах Средней Азии,— КСИИМК, 1949, вып. XXVIII, стр 84.

[47] Подобные подвески зафиксированы нами в коллекциях ювелирных украшений Ташкента, Самарканда, Хивы, Андижана и других городов.

[48] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 304 Узор ромба или полуромба — символ женского начала в природе; см: А. К. Амброз, Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»),— СА, 1965, № 3, стр 18.

[49] Это украшение есть в музее Пенджикента, но, к сожалению, не имеет инвентарного номера.

[50] Г. П. Васильева, Преобразование быта в Северном Туркменистане, М., 1969, стр. 225.

[51] Полевые материалы автора, 1969 г., дневник № 1, зап. № 34, информатор Бакаев А; полевые материалы, 1971 г., дневник № 2, зап. 12, информатор Рахмонов А. В пользу этой гипотезы говорят, как нам кажется,

и многочисленные археологические находки терракотовых статуэток, фигурок человека из дерева и т. п., которые обычно находят в святилищах и храмах; см., например, «Кой-Крылган-Кала»,— Труды ХАЭЭ, т. V, М, 1967, гл. II, и другие работы.

[52] М Наршахи, История Бухары, Ташкент, 1897, стр. 30—31.

[53] Персидско-русский словарь, т. II, М., 1970, стр 737.

[54] М В. Сазонова, Украшения..., стр. 116—117.

[55] А С. Морозова, Головные уборы туркмен,— ТИИАЭ Туркм. ССР, т. VII, 1963, стр 107, а также: Г П. Васильева, Преобразование быта..., стр. 225.

[56] Вопросы применения драгоценных и полудрагоценных камней в народной медицине заслуживает особого внимания. До наших дней в различные лекарственные смеси прибавляют порошок бирюзы; сердолик кладут в рот человеку, который испытывает сильную жажду, и т. д. Великий ученый средневековья Абу-али ибн Сина в своем «Каноне врачебной науки» приводит много рецептов лекарств от различных болезней, в которые наряду с другими компонентами входят порошки и смеси из драгоценных и полудрагоценных камней; см.: «Канон», Ташкент, 1954, стр. 37, 152—153, 175, 524, 528—529 и сл.

[57] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия.., стр 383; см также А Л. Семенов, Из области воззрений..

[58] Г. Вамбери, Очерки.., стр. 50, 55—57 и др.

[59] А. А. Семенов, Из области воззрений.., стр. 294.

[60] Абу-р-райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия), М., 1963.

[61] А. Е. Ферсман, Драгоценные и цветные камни России, Пг., 1920, т. I, стр. 142; А. В. Виноградов, С. В. Лопатин, Э. Д. Мамедов, Кызылкумская бирюза,— СЭ, № 2, 1968, стр. 114.

[62] Бируни пишет о бирюзе, что это камень победы, камень от сглаза и камень сана. Ее любили носить знатные люди.

[63] Колл. Музея искусств Узбекистана в Ташкенте, $\frac{7\text{-}89}{7854}$.

[64] С. А. Трудновская, Украшения.., табл II; И. В. Пташникова, Бусы.., табл. I.

Н. П. Лобачева

РАЗЛИЧНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ В СВАДЕБНОМ ЦЕРЕМОНИАЛЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Традиционный свадебный церемониал как народов Средней Азии и Казахстана, так и любого народа представляет собой очень сложный обрядовый институт. Он состоит из обычаев и обрядов, отражающих социально-правовые и религиозные нормы данного общества, сохраняющие пережитки предшествующих стадий развития человеческого общества и его религиозного мышления [1].

Пережиточные явления в свадебной обрядности можно разбить на две основные категории: 1) пережитки социальных норм и институтов (к ним относятся реликты семейно-брачных порядков периода господства сначала материнского, потом отцовского рода) и 2) пережитки ранних форм религии — главным образом магии, культа предков и домашнего очага, культа природы и плодородия, природных явлений, почитание огня и пр. Особенностью традиционной обрядности является и способность удерживать в своем церемониале черты различных эпох, что помогает сейчас восстанавливать его историю.

Таким образом, традиционный свадебный обряд (имеется в виду обряд конца XIX — начала XX в., сохранившийся в некоторых своих чертах и позднее) представляет собой сложное переплетение социальных и религиозных категорий, соответствующих различным историческим эпохам и приспособившихся к современному уровню общественного развития данного народа.

Эти пережиточные явления в свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана отмечаются всеми исследователями (особенно советского периода). Теоретическую разработку вопрос о пережитках, в первую очередь социальных институтов, получил в работах О. А. Сухаревой (таджики), С. М. Абрамзона (киргизы), Г. П. Васильевой (туркмены), А. Бекмуратовой (каракалпаки) и в той или иной степени в

работах других авторов, касавшихся свадебных обычаев среднеазиатских народов [2]. Наиболее же детально и широко, в основном на материалах таджиков, эти вопросы исследованы Н. А. Кисляковым [3].

Реликты древних верований, нашедшие место в традиционной свадебной обрядности названных народов, отмечаются также всеми авторами, писавшими об их свадебных обрядах. Анализ же генезиса многих обычаев и обрядов, в основном на материалах хорезмских узбеков, находим в труде Г. П. Снесарева [4]. Достаточно подробно на анализе магическо-религиозных приемов в свадебной обрядности таджиков останавливается Н. А. Кисляков [5].

Однако выделение пережиточных стадиальных явлений социального или религиозного характера еще не дает возможности установить своеобразие обряда того или иного народа или группы народов, поскольку они имеют место в свадебных циклах всех народов. Пережитки одностадиальных явлений у разных народов часто выражаются в разных формах. Характерным примером этого могут быть обычаи «возвращения домой» *(кайтарма)* у туркмен и «добрачного сожительства» *(орун(урын)-келу, орун(урын)-бару* — тайный приезд) у казахов; оба они являются пережитком дислокально-матрилокального поселения брачной пары периода господства материнского права, в чем сходятся все исследователи свадебных обрядов среднеазиатских народов, но проявляются по-разному.

Множество подобных примеров можно привести и из области религиозных представлений. В частности, одним из проявлений магии плодородия — главнейшего направления магической практики в свадебной обрядности — у одних народов будет вкушение плодов граната, яиц, слоеных пирожков и т. п., а у других — вкушение мяса от различных частей бараньей туши и др. Следовательно, для выявления своеобразия обряда могут играть роль лишь конкретные проявления пережиточных категорий, которые у различных народов определяются культурно-этнической характеристикой носителя данного свадебного комплекса. Под этой характеристикой автор подразумевает принадлежность к определенной этнической среде, обладающей известным уровнем общественного развития, формирование которой происходило в условиях культуры, основанной на преимущественном значении либо земледелия, либо скотоводства, что находит выражение не только в хозяйстве, образе жизни, но и в идеологии.

Исследования разных ученых говорят о том, что интересующий нас церемониал имеет в своей основе тот комплекс представлений и обрядовых действий, который сложился на стадии разложения матриархата и перехода к патриархату [6] и таким образом имеет продолжительную историю.

Длительные этнические процессы, приведшие к образованию современных народов Средней Азии и Казахстана, протекали на основе взаимодействия ранних этнических общностей данного региона (частично аборигенных, частично пришлых) с последующим напластованием все новых этнических волн. Культура этнических новообразований характеризовалась чертами тех компонентов, из которых они складывались. Ряд этих черт свадебный церемониал сохранил до наших дней. Все это мы говорим для того, чтобы стала понятной сформулированная в заглавии задача этой работы — выделение разных исторически сложившихся обрядовых комплексов в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана, которые смогут быть, в дополнение к другим материалам, своеобразным источником по этнической истории народов в первую очередь данного региона.

Первая попытка выделения обрядовых комплексов в свадебном церемониале названных народов относилась к свадебному обряду хорезмских узбеков [7], затем киргизов [8] и туркмен [9].

В предлагаемой же статье рассматривается в культурно-этническом аспекте свадебная обрядность всех народов этого региона, что, по словам Н. А. Кислякова, должно стать предметом специального исследования [10].

* * *

Сравнительный анализ свадебных церемоний народов Средней Азии и Казахстана позволяет наметить две основные группы и выделить характерные черты каждой из них. Как будет видно ниже, эти особенности свадебных обрядов, общие для народов каждой группы, определяются сходной культурно-этнической средой, в которой они складывались. Таким образом, характерные черты свадебных церемониалов двух данных групп народов Средней Азии и Казахстана и составляют искомые обрядовые комплексы.

Один из этих комплексов связывается с тюркоязычными народами Средней Азии и Казахстана, в хозяйстве которых в прошлом наиболее значительная роль принадлежала скотоводству. Это казахи, киргизы, та часть узбеков, которая характеризовалась полукочевым бытом и сохранением пережитков родо-племенной структуры, а также каракалпаки, в хозяйстве которых земледелие играло бо́льшую роль, чем в хозяйстве других народов этой группы.

Другой комплекс выражает особенности свадебных обрядов тех среднеазиатских народов, у которых преобладающим видом хозяйственной деятельности было земледелие. Это ираноязычные таджики и узбеки, не знающие родовых делений [11], в сложении которых большую роль играли древние

ираноязычные народы Средней Азии. Признаками этого комплекса характеризуется и свадебный обряд персов — родственного таджикам народа.

Тут же следует отметить, что каждая из названных групп обрядов содержит в себе те или иные элементы другой. Это объясняется сложностью этногенеза и истории всех названных выше народов, и тем, что в их состав входили зачастую одни и те же этнические компоненты. Поэтому при определении каждого обрядового комплекса имело значение прежде всего преимущественное преобладание тех или иных характерных особенностей.

Наиболее ярким признаком, по которому можно сразу определить, к какому из комплексов тяготеет данный свадебный цикл, являются обычаи и обряды, отражающие пережиточные формы религиозных представлений древности. Причем основными определителями здесь выступают атрибуты различных ритуалов, поскольку они отражали реально существовавшие формы культуры, образ жизни, хозяйственную деятельность народов.

Канонизированные ритуалы поздних религий, в частности ислама, господствовавшего у всех народов Средней Азии и Казахстана, не дают такой возможности. Их ритуалы носят достаточно отвлеченный характер и отличаются единообразием формы у всех народов, исповедующих данную религию, вне связи с особенностями их культурно-хозяйственного облика и этнической истории.

Ввиду вышесказанного в дальнейшем изложении материала мы особое внимание уделим моментам, связанным с религиозными представлениями, значение которых в свадебной обрядности велико, т. е. пережиткам ранних форм религии. Изучающим историю семьи известно, что вступление в брак со времен первобытности всеми народами мира признавалось чрезвычайно важным событием в жизни не только отдельного человека, но и общества в целом, так как создание семьи было залогом продолжения рода. Поэтому этот акт окружался большим вниманием и стремлением сделать так, чтобы ничто не помешало осуществлению тех надежд, которые на него возлагались.

В весьма отдаленные от нашей эпохи времена, чтобы помочь себе, человек обращался к религиозным действиям, могущим якобы помочь осуществлению этих его надежд. Вступление в брак сопровождалось множеством действий религиозного характера; все они были направлены к основной цели — иметь многочисленное потомство, достаток и спокойствие в семье. Другой состав религиозных действий должен был обеспечить вступающим в брак безопасность от разнообразных вредоносных сил, якобы на каждом шагу подстерегающих молодых.

Часть этих действий, являющихся отражением религиозных воззрений древности, в более или менее измененном виде дожила до наших дней, чему способствовали сохранение основного смысла брака и замкнутость семейного быта. Среди различных обрядов современного традиционного свадебного церемониала особенно обильно представлены магические пережитки культа природы (ритуальное значение огня, воды, растений), культа предков; не утеряли своего значения демонология и средства оберега от вредоносных сил, особенно популярна «профилактика» против сглаза. Мусульманский ритуал при этом в нем занимает второстепенное место [12].

Надо сказать, что в свадебном церемониале, как и в других областях общественной и семейной жизни, некоторые обряды, по происхождению связанные не с религией, а с областью социальных отношений, также приобрели некий сакральный смысл [13], сверхъестественное значение и воспринимаются вместе с чисто религиозно-магическими действиями как единое целое.

В этой статье религиозно-магические ритуалы и поверья в свадебной обрядности рассматриваются не с точки зрения их генезиса, а в плане их взаимосвязи с этническими традициями. Изложенный ниже материал показывает, что религиозно-магические элементы свадебного церемониала могут служить надежным источником в исследовании этногенеза.

Чтобы читателю был ясен ход дальнейших рассуждений, необходимо нашему изложению предпослать краткое описание свадебных обрядов каждой группы народов. Описание отразит основные моменты церемониала и черты, определяющие комплекс.

Наше рассмотрение начнем со свадебных обрядов группы народов, в хозяйстве которых преобладало скотоводство, а внутри группы — со свадебного обряда казахов.

Прежде чем начать описание, отметим, что традиционный обряд всех среднеазиатских народов отражал ту стадию в развитии семейно-брачных отношений, когда невеста стала предметом купли-продажи, наступившей с утверждением позиций патриархальной общины. У одной группы народов, в частности той, с которой мы начнем описание, эта форма брака проявила бóльшую устойчивость, у другой — началось ее постепенное перерождение (у городского населения земледельческих районов). Таким образом, все эти народы прошли через одни и те же стадии развития семейно-брачных отношений, что нашло выражение в одних и тех же этапах и примерно в одной схеме порядка следования свадебных церемоний у всех названных народов [14].

Свадебный цикл казахов [15] распадается на следующие этапы [16]:

1. Сватовство-сговор. Официальный визит сватовства [17],

церемонию которого проводили мужчины во главе с отцом молодого человека [18], сопровождался переговорами о размерах калыма и завершался закланием белого барана [19] и прочтением над ним молитвы, вкушением свадебных ритуальных блюд *төстик и қуйрық бауыр* [20], а также вручением сватам подарков *киіт*. На этапе сватовства, сопровождавшегося пиршеством с обильным угощением и традиционными развлечениями (скачки, козлодрание, соревнование в пении, игра на музыкальных инструментах), обращает на себя внимание обычай *куда тартыс* (теребить сватов), когда аульные женщины допускали всевозможные выходки по отношению к сватам.

2. Период «тайных» свиданий жениха и невесты — *орун (урын)-келу, орун(урын)-бару* (тайный приезд) [21], открывавшийся специальным праздником *(орун-той)*, устраиваемым отцом невесты [22]. В свите жениха, ехавшего на свидание с невестой, были певец, шутники и остряки.

В церемониале этого праздника соблюдался обычай «бегства» невесты в другой аул, где происходили состязания в пении между девушками и юношами, велась шуточная борьба за невесту *(тартыс)* между ее одноаульцами и стороной, защищающей интересы жениха, или между женщинами и парнями, или женщинами и девушками. Оканчивалась эта борьба тем, что невесту на ковре (кошме) уносили в юрту ее отца и сажали за занавес, куда приводили и жениха. Совершался обряд приобщения жениха к домашнему очагу дома невесты, когда он лил сало или масло в горящий очаг для умилостивления предков дома. Его осыпали обрядовым печеньем, сушеными фруктами, орехами и очищали огнем.

Прежде чем состоится свидание жениха и невесты, жениху приходилось отдать установленные обычаем *каде* (выкупы) — подарки деньгами, вещами или скотом. Эти выкупы сопровождают все течение свадебных церемоний, но те, которыми откупается жених перед отмеченным свиданием, составляют особый комплекс.

Жених платил выкуп за держание руки невесты — *кол устатар*, за вход в юрту — *уюй кыргызер*, за то, чтобы успокоить женщин, имитировавших собачий лай и не подпускавших жениха к невесте, — *ит ирылдар*, за глажение волос невесты — *шап сийпар*, за устранение препятствия в виде притворившейся мертвой старой женщины, ложившейся на пороге и преграждавшей путь его к невесте, — *кемпир ульды*, за лежание около невесты — *касына жатар*, за открытие полога — *шымылдык-шешер*, который утром откроет одна из женщин и выпустит жениха, и др. [23]. Этот праздник сопровождался угощением и различными увеселениями (особый род скачек *моше*, в которых прежде участвовали и девушки, стрельба, козлодрание).

Последующие свидания жениха и невесты не обставлялись так торжественно.

3. Собственно свадьба *узатар той* (пиршество проводов) состояла из пиршества в доме невесты, церемонии перевоза молодой в дом мужа и пиршества в нем, содержавшего меньшее количество обрядов, чем торжество в доме невесты.

Основные обряды-игры тоя, происходящего в ауле невесты, были теми же, что и на празднике периода «тайных» свиданий (т. е. «бегство» невесты, соревнование в пении молодежи, тартыс — перетягивание; из развлечений — скачки, козлодрание и др.), но в разных местностях последовательность их могла быть иной. Новым моментом здесь является мусульманский обряд бракосочетания, прием новобрачного отцом его жены и обряд прощания новобрачной с родственниками, которых она посещала, а те делали ей подарки.

Церемония переезда новобрачной в дом мужа начиналась с переодевания в костюм молодухи и прощания с родными, сопровождавшегося исполнением специальных песен-плачей *(сынсыу)*. Провожать дочь ехала мать.

В ауле мужа новобрачную сажали за обрядовую занавеску в поставленной для молодых юрте *(отау)*, которая была в числе приданого; на третий-четвертый день невесту вели в юрту свекра для совершения церемонии *бет ашар* (смотрения лица). В юрте свекра молодая во исполнение обряда приобщения к дому и роду мужа кланялась очагу и выливала в него растопленное сало. Обряд «смотрения лица», во время которого специальным певцом исполнялась песня нравоучительного характера, сопровождался вручением подарков молодой. Один из почтенных родственников жениха, выбранный посаженым отцом молодых — *уэкил ата*, считавшийся им вторым отцом, дарил невесте лошадь, иногда с ковром, и халат. От нее, в свою очередь, он получал хороший подарок.

Из характерных черт казахской свадьбы надо отметить повторяющееся неоднократно вкушение бараньего мяса (особенно грудинки); во время угощения в юрте свекра усаживание молодой на сырую баранью шкуру; выбрасывание шейной кости жертвенного барана через *чангарак* (дымовое отверстие) юрты молодых, носящее название *муйн-тастар*[24], и т. п., а также ритуальное значение числа «девять» — *тоқ-қуз* (одаривание «девятками», откупаются «девятками» блюд и т. д.) и многочисленные подарки. Таковы основные черты казахской свадьбы, в которой непосредственно с религией и верованиями связаны различные действия магического содержания, направленные на обеспечение благополучия новой семье. Главное место в них отведено барану — вкушают баранью грудинку и печень, бросают кости барана в дымовое отверстие юрты, сажают на баранью шкуру. Значение этих действий в каждом конкретном случае, судя по обстоятель-

ствам, при которых они выполняются, различное. Они употребляются как магическое средство, укрепляющее дружбу роднящихся сторон, и как стимуляторы плодовитости и обеспечения достатка будущей семье.

Магия плодородия и благопожеланий выражается также в осыпании обрядовым печеньем, сушеными фруктами, орехами [25]. Охранительная магия проявляется в очищении огнем [26], использовании обрядовых покрывал [27]. Заметное место в обряде отводится культу домашнего очага и почитанию предков. Мусульманская религия находит место в прочтении молитвы, закрепляющей союз сторон, и обряде бракосочетания.

И тем не менее в казахском свадебном церемониале обряды и обычаи, связанные с религиозными представлениями и верованиями, не составляют подавляющего большинства в общей цепи свадебных ритуалов и обычаев, имеющих иное, в частности социальное, происхождение, а материальные объекты религиозного действия не отличаются разнообразием.

* * *

1. Свадебный цикл у каракалпаков [28] также начинался сватовством-сговором. Сватами в основном были наиболее влиятельные мужчины из рода жениха, хотя допускалось и участие женщин. На церемонию сватовства приглашались старейшины из аула девушки, которые вели со сватами разговор о предстоящей женитьбе, о размерах калыма и самой свадьбе. Договор о браке скреплялся молитвой и вкушением жареного проса с маслом, а также подарком, преподносимым семье невесты. Затем родители жениха и невесты обменивались подарком под названием *төс* (грудинка). Кроме мяса в него входил *төс баурсак* — кусок теста, жаренного в кипящем масле, которому придавалась форма грудинки.

2. Период «тайных» свиданий жениха и невесты — *куйеулеу* — открывался торжеством под названием *есик ашар* (открывать дверь). Оно происходило в ауле невесты. Жених приезжал туда в сопровождении дружек и одного-двух почетных людей своего аула. Знакомству жениха и невесты — *танысу* — предшествовали молодежные посиделки — *отырыспа,* после которых невеста пряталась — моменты, имеющие аналогии в казахском орун-тое. Ее находили и за выкуп доставляли в дом *женге* (наставницы невесты, обычно жены старшего брата), где останавливался жених и где происходили посиделки. За выкуп женге стелила постель, и жениха с невестой оставляли одних. После есик ашар жених мог беспрепятственно посещать невесту.

3. Собственно свадьбе, состоящей из пиршества в доме невесты, церемонии перевоза новобрачной и основного пиршества в доме молодого, предшествовали особые собрания в доме жениха (*орамал-той* — праздник платка) и в доме невесты

(қына-той, возможно, от *қына — хна),* на которые собирались родственники и соседи соответствующей стороны, делавшие вклады на предстоящую свадьбу.

На свадебное пиршество в доме невесты приезжал жених. На пути к невесте его подстерегали всяческие препятствия, от которых ему приходилось откупаться. Поводы и названия выкупов (каде) во многом сходны с казахскими [29]. Разница заключается в том, что выполнялись они у каракалпаков только непосредственно на свадьбе.

Во время тоя у невесты ее родственники совершали над сватами (свойственниками) — мужчинами, приехавшими с женихом, обряд «наливания воды» сватам. На шею им выливали холодную воду, мазали жидкой глиной или тестом — обычай, напоминающий казахский обычай «изводить» сватов, сместившийся у каракалпаков на время свадебного тоя.

Обряд мусульманского бракосочетания совершался у каракалпаков в большинстве случаев в доме отца девушки, перед увозом ее в дом мужа, но брачная ночь, в противоположность казахам, была уже в доме мужа.

Перед увозом новобрачной происходило прощание ее с родственниками. Она навещала родных и знакомых своего аула, и те дарили ей платья и другие вещи. Перед отъездом она пела обрядовые песни-плачи *сынсыу* и плакала. В это же время совершался обряд переодевания в костюм молодухи (не надевался только *кимешек)* [30]. Подобно казахам, у каракалпаков соблюдался обряд приглашения зятя на угощение, в ритуале его, как и у казахов, фигурировала баранья грудинка. Ее иногда подавали молодому без ножа, и, чтобы разрезать мясо, приходилось сначала выкупить нож.

Перевозили новобрачную на арбе, запряженной лошадью или быком. Вместе с ней ехали мать, сестра и подруги. Однако до дома мужа дочери мать не доезжала (в отличие от обычая казахов). Встречать новобрачную выходили девушки, джигиты и женщины из аула новобрачного. Среди встречающих обязательно была посаженая мать *мурындык ене.* Она надевала на невесту женский головной убор кимешек и закрывала лицо платком, чтобы предохранить ее от сглаза и т. п. Она же вводила молодую в дом и с этого момента считалась для нее, как и для новобрачного, второй матерью. А муж этой женщины считался посаженым отцом.

Выполнялся обряд *қол караў* (смотрения рук) — встречающие девушки получали из рук приехавшей кольца, браслеты и другие украшения — и *от атлау* — обряд очищения огнем. Свекровь осыпала молодую пригоршнями обрядового печенья *(ший бауырсак)* и плодами джиды. У порога молодая кланялась, касаясь лбом порога. Свекровь мазала лоб новобрачной маслом. Молодую вводили в юрту и сажали за занавеской в окружении девушек. Под ноги ей подстилали

шкуру коровы или барана и давали в руки *уршык* (веретено). С этого момента начинался свадебный той в ауле мужа — *улы-той* (большой той).

Во время улы-тоя на специальной вечеринке отырыспа девушки и джигиты устраивали стихотворные соревнования. Совершался обряд бет ашар (открывания лица), во время которого читали традиционные стихи *айтым* с наставлениями молодой. В заключение свекровь приносила жареное просо с маслом, первую ложку съедала сама, а вторую давала невестке. После этого невестка приступала к хозяйству и начинала обслуживать гостей. Испытание хозяйственных способностей молодой оформлялось и специальным обрядом *ўршык ийртиў*, когда проверялось ее умение прясть.

Характерным свадебным развлечением у каракалпаков были также скачки с козлодранием, происходившие на разных этапах свадьбы.

Религиозные мотивы в каракалпакской свадьбе те же, что и в казахской. Основное место в них занимает религиозно-магическая практика, удельный вес которой в общей системе свадебных обычаев и обрядов у каракалпаков несколько больше, чем у казахов. Эти магические действия должны были обеспечить хорошие взаимоотношения между мужем и женой, между невесткой и родней новобрачного, появление многочисленного потомства, благополучие и ограждение от вредоносных сил и сглаза. Материальное выражение они находили во вкушении жареного проса с маслом, употребляемого всегда, когда надо было скрепить дружественный союз [31]; осыпании обрядовым печеньем и плодами джиды [32], что должно было обеспечить потомство и достаток. Этому же якобы способствовали помазывание маслом, вкушение бараньей грудинки, сажание молодой на шкуру коровы или барана.

Охранительная магия выражалась в очищении огнем и употреблении обрядовых занавесок и покрывал.

Мусульманская религия находила место в прочтении молитвы, скрепляющей договор о брачном союзе, и в обряде бракосочетания.

* * *

В киргизской свадьбе [33] нет такого единообразия, как в казахском и каракалпакском обряде. Здесь четко выделяются два региона: Северная Киргизия и Южная, населенная в основном киргизами группы ичкилик. В свадебном обряде южных киргизов наблюдается больше архаических черт, чем у северных, на что обратил внимание С. М. Абрамзон [34], и больше черт, заимствованных у соседнего таджикского и узбекского населения, что и является одной из особенностей киргизского обряда в целом. Другим отличием киргизской свадьбы

является значительно большáя, чем в казахской и каракалпакской, близость к свадебным обрядам народов Южной Сибири (алтайцев, хакасов, отчасти бурят), выражающаяся, в частности, не только в смысловом сходстве того или иного ритуала или обычая, но даже в его редакции [35].

1. Свадебный цикл в киргизской свадьбе начинался со сватовства-сговора, хотя окончательное решение вопроса о размерах калыма и условиях его выплаты осуществлялось в процессе дальнейшего общения роднящихся сторон.

Договор о браке скреплялся обрядовым блюдом из бараньей печенки с курдючным салом *куйрык боор* [36] и подношением подарков. У памирских киргизов заключающие договор обменивались взаимным поясным поклоном [37]. Принятие привезенных подарков (мяса для мужчин, обрядового печенья для женщин) считалось принятием и сватовства [38].

Церемония сватовства сопровождалась имеющимся также у горных таджиков [39] обрядом надевания нагрудных украшений на невесту. На юге Киргизии он имел самостоятельное значение.

У горных киргизов в процессе переговоров о калыме каждая сторона устраивала так называемый *чачыла той* (пир разбрасывания) или *кенешме* (от *кенеш* — совет), по смыслу совпадающий с каракалпакским орамал тоем и кына тоем. Приглашенные на него обязаны были доставить скот и деньги, необходимые одной стороне для уплаты калыма, другой — на приготовление приданого. У памирских киргизов затем следовал праздник помолвки *(пата той)*. Кроме обычного угощения и различных увеселений на нем соблюдался обряд взаимного осыпания мукой родственниками жениха и невесты, распространенный у горных таджиков [40], и обряд «распарывания швов» переметных сум, в которых сторона жениха привозила вареную баранину на пир.

2. Общим для всех киргизов был обычай «добрачных свиданий» жениха и невесты — *куйеелее барау*. Первый приезд жениха в аул невесты оформлялся сложным ритуалом, во многом схожим с казахским и, как у них, повторявшимся в ряде своих звеньев на собственно свадьбе [41]. В южных районах он имел свою специфику — в некоторых местностях не носил обязательного характера, имел особенности в порядке прохождения, соблюдался после полной выплаты калыма [42]. В первую поездку к невесте с женихом отправлялись несколько его родственников, среди которых были певец и музыкант. Один из спутников жениха, бойкий, красноречивый и наделенный поэтическим даром, играл роль дружки.

Встречать жениха выходили женщины и девушки — сородичи невесты, они угощались привезенными припасами, состоявшими в основном из кусков бараньего мяса (2—3 ножки, 2 челюсти, грудинка, 2 почки) и др.

Перед свиданием с невестой жених должен был выполнить обязательный комплекс выкупов-подарков, непосредственные поводы к которым у киргизов частично совпадают с казахскими и каракалпакскими [43].

После свидания выполнялся очень характерный для свадьбы обряд переодевания жениха в новые одежды, подаренные отцом невесты, имеющий аналогичное значение с переодеванием невесты, меняющей девичий головной убор на убор молодухи. В заключение невеста награждала дружку «за девичью тайну».

Первый приезд жениха к невесте сопровождался развлечениями молодежи. Эти игры носили название *жар кёрүшүү* (встреча с возлюбленной) и *токмок салуу* (хватание *токмока* — колотушки). В прошлом к этому посещению жениха приурочивались конные скачки, конная игра — «преследование девушки», подобная казахскому «моше» [44], т. е. первый приезд жениха в аил невесты, как и у казахов, у киргизов воспринимался как большой праздник.

3. Собственно свадьба *кыз тоюу* (девичий пир), *кыз алуу* (взятие девушки) начиналась в аиле невесты и включала кроме пиршества здесь церемонию перевоза новобрачной и торжество в аиле молодого. Приезжавших родителей жениха, родственников и участников состязаний осыпали мукой или обрызгивали молоком или айраном. За этим следовал обряд распарывания отверстия курджуна, привозимого стороной жениха, выполнять который приглашали самую старую или почетную женщину, бравшую себе подвздошную кость или грудинку от бараньей тушки, мясом которой затем угощали всех присутствующих.

Как и на празднике, открывавшем куйеелее барау, непременным элементом свадебного торжества были обрядовые игры, отражающие законы древнего брачного права и семейно-брачных отношений, участниками которых были новобрачные (аналогичная по смыслу казахскому тартыс, игра — «связывание молодых», *тешик талаш* и др.), а также игры молодежи. Обязательным звеном их были соревнования в пении. Затем выполнялся отсутствующий в казахской и каракалпакской свадьбе обычай *опкё чабуу* (хлопание легкими), когда новобрачных сажали друг к другу спиной, накрывали платком, били легкими специально для этой цели заколотого козленка, и повторного переодевания жениха в новые одежды на этом заключительном этапе свадьбы.

Обряд бракосочетания в Южной Киргизии совершали в доме невесты. В Чуйской долине, Прииссыккулье и на Тянь-Шане этот обряд происходил в доме отца жениха после перевоза туда невесты, хотя весь предшествующий церемониал выполнялся в доме отца невесты.

В последний день свадебного пира, происходящего в аиле

девушки, устраивали конные соревнования с участием новобрачных. По окончании всех церемоний новобрачный оставался у жены на 5—15 дней, из которых 7—8 дней они безвыходно проводили в свадебной юрте, входившей в приданое молодой. Установка этой юрты сопровождалась бросанием головы барана в дымовое отверстие, как и у казахов. Во время пребывания в доме жены выполнялся обряд *отко киргизюу* (вхождение в огонь или приобщение к огню очага), когда молодой ради умилостивления родовых предков и приобщения к семейному очагу дома жены бросал в горящий очаг сало, после чего прекращалось избегание ее родителей.

Перед перевозом новобрачной в дом мужа происходили церемонии заплетания волос и смазывания их жиром или айраном и надевания головного убора молодухи — *шекюле* или женского *элечека*. Прощание молодой с матерью и родственниками, которые дарили ей одежду, постельные принадлежности, украшения и пр., сопровождалось исполнением специальных песен-плачей.

Одноаильцы «мешали» увезти молодую, которую в Южной Киргизии сопровождали мать и несколько *женге* (у северных киргизов мать не ездила провожать дочь).

Торжество в аиле мужа, менее насыщенное различными церемониями, чем праздник в доме молодой, как это отмечается и у казахов, включало обряд бет ачар (открывания лица) и обряд приобщения молодой к огню очага, которым снималось избегание родни мужа.

После проверки способностей молодой вести хозяйственные дела свекор назначал ей из числа одноаильцев посаженых отца и мать — *окюль ата и окюль эне*. Завершался свадебный цикл обычаем возвращения молодой в родительский дом в послесвадебный период сроком от месяца до года, где ее посещал муж.

Моменты религиозного значения в киргизской свадьбе те же, что и в казахской. Все, что имеет отношение к ранним формам религии, выступает у них очень рельефно (магические действия, культ домашнего очага и т. п.). Большее место в магической практике отводится действиям, встречающимся у земледельческих народов (осыпание мукой и т. д.), что объясняется, видимо, таджикским влиянием, а все действия, в которых фигурирует баранина, имеют специфику, роднящую их со свадебными обрядами народов Южной Сибири.

Фиксируются магические действия, не встречающиеся ни у казахов, ни у каракалпаков, — обычай бить новобрачных легкими жертвенного козленка, дабы обеспечить их плодовитость и охранить от несчастий и бед [45].

Заметное место занимают представления, связанные с магией белого цвета, якобы сообщавшего благополучие и чистоту (осыпание мукой, обрызгивание молоком, айраном) [46]. Как

и у других народов Средней Азии, особая роль принадлежит пожилым здоровым многодетным женщинам и мужчинам, качества которых магическим путем должны передаться молодой чете [47]. Однако, как и в казахской свадьбе, большое место в системе свадебных обычаев и обрядов занимают такие, которые по происхождению не связаны с религией.

* * *

Характерные черты свадебного обряда, отмеченные нами в казахской, каракалпакской и киргизской свадьбах, встречаются у узбеков, которые в прошлом вели полукочевой образ жизни и сохраняли пережитки родо-племенных делений.

О свадебных обрядах узбеков указанных групп сведения скупые и неполные. Свадебный обряд каждой из них имеет свои отличия, образующие в общем два варианта в соответствии с их этногенезом: узбеков — прямых потомков средневековых тюрков — и узбеков дештикипчакской группы. Как нам любезно сообщила Б. Х. Кармышева, свадебный обряд дештикипчакских узбеков лишен песен и танцев, для свадьбы другой группы полукочевых узбеков, наоборот, характерны песенные соревнования молодежи, как в казахской, каракалпакской и киргизской свадьбах. Но в целом между обрядами этих двух групп узбеков много общего, и это общее совпадает с характеристикой казахской и каракалпакской свадьбы. На этих чертах мы и остановим наше внимание.

У некоторых групп узбеков, в частности у локайцев [48], нет разветвленного цикла церемоний, связанных со сватовством и дальнейшими переговорами о браке. У них есть обычай устраивать перед свадьбой угощение в доме жениха. Собравшиеся на него помогают жениху средствами на подарки невесте, в числе которых отправляют достархан с вареной бараниной. Есть пережиток обычая «изводить» сватов-свойственников, приехавших в дом невесты на религиозный обряд бракосочетания — *никох*. Перед никохом девушки тайком уводят невесту и прячут ее так, чтобы было трудно отыскать, — обычай, напоминающий «бегство» казахских невест. У других групп сохранилась пережиточная форма обычая тартыс (перетягивание) [49]. Процедура введения жениха к невесте у многих групп сопровождается выкупами, поводы к которым совпадают с казахскими и каракалпакскими. Так, у локайцев, барласов, карлуков, дурменов и найманов (Пастдаргомский р-н Самаркандской обл.) [50] есть обычай *кампир ульди* «старуха умерла», которую большей частью изображает мать жениха или мать невесты в зависимости от того, в чьем доме происходит эта церемония. У локайцев отмечены обычаи *ит ириллар* (собака рычит), причем собаку изображает мальчик-подросток, *кол ушлатар* — держание руки, *чач сыйпатар* —

глажение волос. После никоха и этих церемоний новобрачный у локайцев остается на 3—4 дня в ауле жены, посещая последнюю ночами, а днем скрываясь у дружков. Этот обычай, сложившийся, видимо, из добрачных тайных встреч жениха и невесты, у других групп узбеков также широко бытует [51]. В перевозе молодой в дом мужа у многих групп, в частности у локайцев, участвует ее мать. У всех групп узбеков во многих церемониях едят мясо (баранину), которое везут в дом невесты и в дом жениха соответствующие стороны. В качестве угощения с особым значением выступает чаще всего баранья грудинка [52]. Фигурирует овчинный тулуп, на который сажают невесту (дурмены, найманы) [53].

В ауле новобрачной молодым ставят свадебную юрту — отау. В разные моменты свадьбы невесту носят на кошме (локайцы, дурмены). У многих узбекских групп есть посаженые отец и мать (локайцы, дурмены, найманы, узбеки Северного Хорезма) [54], обязательные в казахской, каракалпакской и киргизской свадьбе и т. д. Для свадьбы описываемой группы узбеков кроме ритуального значения баранины характерно особое значение числа девять; соблюдается обычай мазать лоб невесты мукой, давать чай с молоком жениху и невесте и др. Есть обычай приобщения к очагу, когда в горящий огонь льют масло (локайцы, найманы). Мусульманская религия находит место, как и у прочих народов, только в обряде бракосочетания.

* * *

Описанные свадебные обряды обнаруживают поразительное сходство. Одни и те же этапы свадебного церемониала и ритуалы, одинаковы формы пережитков семейно-брачных отношений древности (периода матриархата с характерным для него дислокально-матрилокальным поселением брачной пары, периода борьбы патрилокальных тенденций с матрилокальными и т. п.); примерно одно и то же соотношение обрядов и обычаев религиозного и социального происхождения в едином свадебном церемониале; наконец, одинаковы пережитки ранних форм религии и — что особенно важно для наших дальнейших заключений — материальные предметы, употребляемые в религиозных действиях.

Основные этапы свадебного цикла у всех народов этой группы таковы: сватовство-сговор; период «тайных» встреч жениха и невесты, когда одна сторона выплачивает калым, а другая готовит приданое; собственно свадьба, называемая «пиршество проводов» и расчленяющаяся на пиршество в доме невесты, где совершается акт религиозного бракосочетания, церемонию перевоза молодой в дом мужа и торжество в доме новобрачного.

Сватовство-сговор у них является единым актом, на котором разговор о возможности породниться совмещается с установлением размеров калыма в противоположность другой группе среднеазиатских народов (об этом см. ниже), у которой переговоры сторон о брачном союзе расчленяются на три церемонии: сватовство, сговор (когда решается вопрос о калыме) и помолвку, окончательно закрепляющую договор. Отклонения от этой нормы, встречающиеся у южных киргизов и отдельных групп узбеков, объясняются воздействием свадебных ритуалов соседних народов (таджиков и узбеков, которые прежде назывались сартами).

Период «тайных» встреч жениха и невесты (пережиток дислокально-матрилокального поселения брачной пары, обусловленного материнским правом) открывался у них специальным праздником. Праздник этот устраивал отец невесты. Ритуал его в основной своей части повторялся на собственно свадьбе. Он включал: 1) цикл обрядов, которые сопровождали свидания жениха и невесты, оканчивавшиеся часто действительным вступлением в брак (уплата выкупов, осыпание обрядовым печеньем, очищение огнем); 2) обряд приобщения к семейному очагу и почитания предков дома невесты; 3) обрядовые игры, пережиточно отражающие: а) групповые семейно-брачные отношения[55] (в них участвовали жених и невеста и ее сестры, девушки, парни, молодые женщины и мужчины, эти игры сопровождались соревнованиями в пении); б) борьбу матрилокальных и патрилокальных тенденций брачного права (игры типа «тартыс»); 4) угощение и 5) традиционные игры (козлодрание, скачки с участием невесты, имеющие ритуальное значение)[56]. Этот праздник происходил в доме отца девушки. Если учесть, что сохранились следы матрилокального поселения брачной пары, а ритуал отразил эпоху разложения материнских порядков, к которой исследователи относят появление свадебного обряда как общественного явления, то есть основания считать обряд реликтовой формой свадебного праздника периода матриархата. Такой праздник пережиточно более полно сохранился в казахской и киргизской свадьбе, хотя у каракалпаков остались намеки на его существование в прошлом[57]. Об узбеках, сохранявших родовые деления, сведений пока нет, лишь у карлуков отмечены празднества по поводу помолвки, по поводу бракосочетания и собственно свадебный той[58].

Собственно свадьба имела те особенности, что основное торжество, на котором повторялся в ряде своих звеньев ритуал первого праздника и совершался обряд бракосочетания, происходило в доме невесты. Некоторое исключение в этом отношении составляет каракалпакский обряд, в котором ритуал древнего праздника частично сместился на торжество в доме новобрачного, где происходил и большой свадебный той.

Что касается моментов, связанных с религией и верованиями, то у всей этой группы народов они представлены пережитками магических действий, культа домашнего очага, предков и мусульманским актом бракосочетания. Основным объектом магических действий является все, что имеет отношение к барану (печень, сало, мясо различных частей бараньей туши, особенно грудинка, кости, шкура, кошма из бараньей шерсти). На втором месте стоят обрядовое печенье, сушеные фрукты, орехи. Характерно также, что обряды религиозного происхождения в общей системе свадебных обрядов и обычаев не составляют большинства.

Несмотря на некоторое своеобразие у разных народов каждого из описанных выше обрядов [59], все-таки они единообразны в своей основе. Все это дает возможность предполагать, что этот комплекс складывался в однородной этнокультурной среде, с одинаковым уровнем социального развития в период сложения патриархальной общины, когда особенности предыдущего общественного и семейного строя еще были в достаточной силе. Этот этнический пласт, оказавшись составной частью ряда современных народов Средней Азии и Казахстана, дал сходство в элементах культуры, в частности в их свадебных обрядах.

Необходимо более точно определить черты этого свадебного комплекса. Итак, для него характерны пережитки архаических форм семейно-брачных отношений: стертые формы пережитков группового брака и сильные пережитки матриархата, в частности «добрачное сожительство», отражающее былое матрилокально-дислокальное поселение брачащейся пары. Досвадебные посещения дома невесты женихом оформлены особым праздником, проходившим в ауле невесты.

Для этого комплекса характерны обычаи родовой взаимопомощи, проявление которой оформлялось особыми торжествами в ходе свадебных церемоний, а также ведущая роль отца девушки в переговорах о браке. Обязательно наличие наставниц жениха и невесты (женге) и посажёных отца и матери.

Церемониал сватовства и переговоров сторон об условиях брака не распадается на несколько самостоятельных частей, а представляет собой единый акт. Первый праздник свадебного цикла сохраняет свой древний ритуал. Значительная часть обрядов является ритуальными играми, отражающими былые семейно-брачные и межродовые отношения. В этом плане обращает на себя внимание обычай «бегства невесты», борьба сторон жениха и невесты, обычай «изводить» сватов и т. п., песенные и музыкальные соревнования молодежи на особых вечеринках, сопровождавшиеся играми, во время которых допускалась известная свобода отношений между девушками и юношами, молодыми женщинами и мужчинами.

Свидание жениха с невестой сопровождается определенной системой выкупов. Для свидания с женихом невесту переносят на ковре или кошме. Для приданого невесты характерна юрта отау. Перед отъездом в дом мужа новобрачная посещает родных, прощается с ними. Мать сопровождает дочь в дом мужа. Проверяется умение невесты вести хозяйственные дела.

Из обрядов и обычаев, связанных с религиозными представлениями, обязателен обряд приобщения к домашнему очагу и очищения огнем. Магические обряды, направленные на то, чтобы способствовать верности слову, счастью, достатку, появлению многочисленного потомства, довольно однообразны и бедны средствами выражения. Для них характерны вкушение бараньей грудинки и бараньей печени с курдючным салом; употребление бараньей шкуры (или тулупа), на которую сажают невесту; подарки, в число которых входит разделанная определенным образом баранья туша, зашиваемая в особый мешок; выбрасывание через дымовое отверстие юрты бараньей головы или костей, а также ритуальное число «девять». Встречается угощение жениха и невесты молоком, помазывание маслом. Магические действия, свойственные, как увидим ниже, другому кругу народов, как-то: осыпание обрядовым печеньем, мукой, сушеными фруктами и т. п., эпизодичны, имеют меньший удельный вес в обряде в целом. Характерным видом свадебных развлечений являются конная игра с козлом, конная игра с участием невесты, скачки.

Поскольку данный обрядовый комплекс с наименьшими отклонениями встречается у казахов, в основе этногенеза которых лежит кипчакский пласт [60], по своей социальной характеристике соответствующий эпохе разложения материнских порядков и победы патриархата, можно предположить, что этот комплекс исторически складывался именно в кипчакской этнической среде. Меньшая чистота комплекса, большее количество иных культурных черт в свадебных обрядах у других народов этой группы объясняются меньшей долей участия кипчакского элемента в их сложении, что подтверждается исторически [61].

Таким образом, с известной долей условности, данный комплекс как будто есть основания назвать «кипчакским» с точки зрения этнической и «скотоводческим» с точки зрения хозяйственно-культурной, так как все народы, для которых он характерен, до недавнего времени были в основном скотоводами и вели кочевой или полукочевой образ жизни. Это явственно отразилось в религиозно-магической практике свадебного комплекса этих народов, в котором главным предметом магических действий является баран — основное богатство среднеазиатских скотоводов.

* * *

Обратимся теперь к свадебным обрядам тех среднеазиатских народов, которые издавна занимались высококультурным, преимущественно поливным земледелием, вели оседлый образ жизни. Это таджики и узбеки без родовых делений, этногенез которых связан со смешением в раннем средневековье ираноязычного и перешедшего к оседлости тюркоязычного населения Средней Азии; в этногенезе их огромную роль сыграли древние ираноязычные народы среднеазиатского междуречья.

Рассмотрим церемониал таджикской свадьбы, имеющей существенные различия в горных и равнинных районах.

Свадебные обряды горных таджиков отличаются чрезвычайной пестротой уже в силу того, что принадлежат различным этнографическим группам таджикского народа, жившим в изолированных горных долинах и сохранившим локальные особенности обряда. Но тем не менее в них очень много общего, что определяется единым уровнем общественного и культурного развития населения этих долин в прошлом.

При рассмотрении этих обрядов с целью выявления характерных черт бросается в глаза удивительное на первый взгляд сходство со свадебными обрядами народов другого происхождения, иного образа жизни и хозяйственной деятельности в прошлом — с обрядами тюркских, скотоводческих, некогда кочевых и полукочевых народов Средней Азии и Казахстана, особенности которых мы только что описали.

Сходство это выражается в том, что свадьба горных таджиков [62] складывается также из двух больших праздников (помолвки и собственно свадьбы), первый из которых Н. А. Кисляковым квалифицируется как пережиточная форма свадебного пиршества периода господства материнского рода [63]. Первый праздник в одних районах назывался *туи фатиха* (праздник молитвы) и был праздником помолвки, в других — *туи майда* (малый праздник) или *туи никох* (праздник бракосочетания), так как на нем совершался мусульманский обряд бракосочетания, на основании чего Н. А. Кисляков и пришел к заключению, что он является реликтовой формой древнего свадебного праздника. Правда, этот праздник утерял почти полностью, в отличие от казахского и киргизского, первоначальный ритуал и приобрел новые черты, связанные с распространением ислама и со своим новым положением в цепи свадебных церемоний, однако местами сохранил первоначальный смысл как момент, узаконивавший акт бракосочетания.

Следом за этим праздником у горных таджиков начинался период «тайных» посещений женихом дома невесты — *кынгольбози* (игра с невестой), которые, как уже говорилось, от-

ражают пережиточные формы дислокально-матрилокального поселения брачной пары. В период сборов средств на калым, совпадающий с периодом кынгольбози, у горных таджиков выполнялся обычай помощи семье жениха в уплате калыма, как это бывало и на каракалпакской, киргизской, узбекской свадьбах.

И у горных таджиков есть обычай требовать с жениха, едущего к невесте, выкупы. Среди кулябских таджиков встречается даже обычай, совершенно аналогичный казахско-каракалпакско-узбекскому, когда на порог дома невесты ложится старуха родственница; она изображает мертвую и без выкупа не пропускает жениха к невесте. В некоторых районах этот обычай практикуется в другой связи — при прибытии молодой в дом мужа, где выкуп положено давать уже новобрачной [64].

Есть у этой группы таджиков и нареченный отец — *падархон*, который подносит брачную воду во время никоха. Местами, в частности в Ягнобе, известен обычай прятать невесту в *мур* [65] — внутреннее помещение в доме, в то время, когда новобрачный с дружками идет к молодой; этот обычай напоминает «бегство» невесты в казахской свадьбе. Встречается обряд приобщения к очагу в доме мужа и обычай приобщения к хозяйству и т. д. Большая роль в этой свадьбе отводится наставнице невесты *(янге, вурова)*.

К чертам сходства надо отнести и широкое распространение обычая сговора малолетних, не говоря уже о таких повсеместно фиксируемых явлениях, как особая роль в брачных церемониях дяди по линии матери, а также пережитки возрастных моментов, символическим выражением которых является переодевание жениха и невесты в новые одежды. Широко бытовал обычай уплаты калыма. Все перечисленные черты сходства приводят к выводу, что свадебный обряд горных таджиков пережиточно отражает те же стадии в развитии общества, что и обряд рассмотренной выше тюркоязычной группы народов [66]. Отсюда следует, что пережитки социально-стадиального характера при выявлении типологических особенностей свадебного обряда могут приниматься во внимание с большой осторожностью. Для этнической характеристики обладателя того или иного комплекса важны лишь конкретные выражения одинаковых стадиальных явлений, на что мы уже обращали внимание.

Что касается обрядовых действий религиозно-магического содержания в свадьбе горных таджиков, в которых проявляется стремление обеспечить счастье, достаток и многочисленное потомство в семье новобрачных, а также предотвратить сглаз и порчу, то они заметно отличаются от ритуалов свадебного комплекса тюркоязычной группы народов. Предметы, которыми оперируют участники обряда у таджиков,

во-первых, очень разнообразные, во-вторых, иные. Если в описанном нами «кипчакском» комплексе в основном фигурируют различные части бараньей туши, то у горных таджиков преобладают мучные изделия, сдобные лепешки и другое обрядовое печенье, которое едят и которым осыпают жениха и невесту, чтобы в доме было изобилие. Чтобы обеспечить молодой паре счастливую жизнь, их угощают ягодами шелковицы, густо сваренным тутовым соком *ширини*, дарят вареные яйца, осыпают сушеным тутом, изюмом, абрикосами и абрикосовыми косточками, дают грызть фисташки и другие орехи, т. е. используют в обрядах все то, с чем связывается идея плодородия [67] и что крайне показательно для хозяйственного уклада исконных земледельцев. Осыпают молодых также мукой и мелкими монетами, чтобы вызвать изобилие и одновременно покой, чистоту взаимоотношений в семье [68]. Этому же якобы способствует белый цвет в продуктах и одежде. Для изгнания злых духов, от сглаза окуривают особой травой — рутой, стреляют из ружей.

Магическо-религиозная практика в обряде горных и равнинных таджиков имеет много общего. Материальные проявления обрядовых действий и символика здесь во многом совпадают. Есть много общего и в явлениях общественного характера. В частности, у горных таджиков собственно свадьбе предшествуют собрания женской и мужской молодежи — сверстников жениха и невесты, являющиеся, очевидно, пережитками ритуальных пиршеств, сопровождавших переход в другую возрастную группу. У горных таджиков с ними связан сложный церемониал, своего рода театрализованное действо, в котором жених играет роль «шаха», а его друзья — разных персонажей его «двора».

В целом же свадебный обряд горных таджиков, при всем своем сходстве с обрядом таджиков равнинных, является стадиально менее развитым [69], как и обряды описанной группы тюркских в прошлом кочевых и полукочевых народов.

Более высокое развитие обряда равнинных таджиков, особенно среди городского населения, выражается в изживании калыма [70], и поэтому нет большого разрыва между помолвкой и свадебным пиром. Изжит (среди городского населения полностью) обычай «добрачного сожительства» жениха и невесты [71]. Как антипод ему в обряде укоренился другой — проверка целомудрия новобрачной после брачной ночи [72].

Праздник помолвки, некогда являвшийся свадебным пиром, в основном утратил свой старый ритуал. Он получил новую функцию завершения и скрепления договора сторон о браке. Это выражается древним обрядом преломления хлеба, выполнение которого не допускает нарушения данного слова. Праздник даже называют *туи ноншиканон* — праздник преломления хлеба.

Обрядовый комплекс, содержащий пережитки древних верований, в первую очередь веру в магическую силу отдельных предметов и действий, сохранившийся у равнинных таджиков на собственно свадьбе, постепенно приспосабливается к новому состоянию обряда в целом и характеру семейно-брачных отношений. Это выражается в постепенном передвижении его на заключительные этапы свадебных церемоний (как увидим это на примере свадебного обряда узбеков), на пир в доме мужа, куда постепенно переносится и центр тяжести всей свадебной обрядности и проведение самого акта бракосочетания в силу полной победы патриархальных начал.

Свадебный обряд равнинных таджиков имеет некоторые локальные варианты [73], но в целом он един и имеет очень много общего с персидским свадебным обрядом [74].

Свадебный цикл у равнинных таджиков начинался также со сватовства. В нем активное участие принимали пожилые и уважаемые члены общины (мужчины и женщины), к которой принадлежал отец молодого человека; ответа от отца невесты они добивались лишь после нескольких посещений его дома. Окончательное скрепление договора о браке происходило во время праздника помолвки. К туи фатиха стороной жениха шла подготовка тех средств на свадьбу, которые были оговорены несколько ранее и закреплены особым угощением — различными сладостями; это, согласно магическо-религиозным представлениям, должно было способствовать как «сладкой», счастливой жизни вступающих в брак, так и хорошим взаимоотношениям роднящихся сторон. В период между туи фатиха и свадьбой стороны жениха и невесты обменивались подарками. Среди предметов, посылаемых в качестве подарков, кроме материй и других вещей обязательно были слоеные пирожки *(самбуса)* или сдобные хлебцы *(катмоль)*, маленькие хлебцы *(кульча)* или лепешки *(фатир)*, рис, куры, вареные яйца, сахар, конфеты, т. е. предметы, с которыми связывались представления о магии плодородия и обеспечения всяких благ [75]. В некоторых местностях после туи фатиха следовала церемония под названием *туи тукуз*, в названии которой явно видно влияние тюркской среды с ее ритуальным назначением числа «девять». Во время этого тоя после угощения собравшиеся женщины помогали кроить и шить принадлежности костюма невесты из присланных женихом материй.

Свадьбе туи калон (большой праздник) предшествовала деятельная подготовка обеих сторон к пиршеству. Накануне совершались являющиеся, видимо, пережитком ритуалов испытания зрелости, сопутствующие переходу в разряд замужних женщин, обряды посещения невестой бани *(хамомбарон)* и обряд окрашивания хной *(хенобандон)*, что очень характерно и для персидской свадьбы [76]. Они заключаются в следующем: невеста с подругами отправлялась в баню; каждой из

девушек выдавалось за счет жениха по куску мыла; в бане за его же счет для невесты и ее подруг устраивалось угощение — сначала хлеб с халвой, чай, а затем плов. К бане приходили *сазанда* (музыканты). Все веселились. Каждая девушка получала в подарок по платку. Веселье продолжалось долгое время. Каждой девушке, в том числе и невесте, руки окрашивали хной. На следующий день невесте руки мыли и затем правую повязывали платком. Позднее приходила мать жениха, удаляла платок, а в руку клала что-либо ценное.

В день бракосочетания невесту переодевали, мыли ей голову, заплетали косы, надевали паранджу *(фаранджи)* с белой кисеей, закрывавшей лицо. Вновь вступала в силу магия плодородия; во время одевания невесты завязки ее шаровар продевали при помощи палочки от плодового дерева. В доме жениха собиралась молодежь, угощалась, развлекалась пением и плясками. С наступлением темноты жених с друзьями отправлялся в дом невесты, затерявшись в их толпе и прячась под халатом, наброшенным на голову. Это считалось необходимым, чтобы уберечь себя от действия злых сил, порчи, сглаза перед таким ответственным шагом в жизни человека, как вступление в брак. В доме невесты пришедших угощали традиционным свадебным блюдом *оши суюк* (похлебка из риса с мясом, заправленная кислым молоком). Жениху приносили новый костюм, в который он переодевался. Как и у персов, жениха на счастье осыпали мелкими монетами [77] и сушеным виноградом.

Во время никоха, проводившегося в доме невесты, халат жениха прошивали иглой с ниткой [78], чтобы предотвратить сглаз, как это практиковалось и у персов. Для обеспечения плодовитости жениха осыпали просом. Невесту на это время почти всегда уводили к соседям — обычай, генетически имеющий, очевидно, ту же основу, что и казахское «бегство» невесты, пережиточно отражающее определенную стадию развития семейно-брачных отношений.

После никоха новобрачный иногда уезжал домой [79], чаще же перед этим происходило свидание его с супругой, которая сидела за обрядовой занавеской. Над ее головой держали сахар: сладость и белый цвет его имели магическое значение. Когда молодого вели к новобрачной, читались приветствия и благопожелания, а также молитвы из «Солом-нома». Под ноги новобрачным стелили белую материю *(пойяндоз)*, которую потом разрывали на кусочки товарищи новобрачного в надежде на скорую свою женитьбу.

Во время свидания молодых выполнялся целый комплекс обрядов, начинающийся с того, что вокруг голов новобрачных обводили зажженными светильниками или окуривали их дымом особых трав, как это бывало и у персов, чтобы защитить от злых духов и очистить от всякой скверны [80]. Затем в руки

им давали зеркало, в которое новобрачные смотрели, что также находит аналогии в персидском свадебном обряде. Этот обычай, видимо, очень древний, он зафиксирован в ведической литературе для древнеиндийского свадебного обряда [81]. Зеркалу многие народы мира, в том числе и древнее ираноязычное население Средней Азии (ферганцы), приписывали целый комплекс магических свойств, в частности способность увеличения плодовитости, сексуальной силы и вообще магическую связь с жизненными силами [82], а также охранительную магию. С отголосками этих представлений мы и сталкиваемся в современном обряде смотрения в зеркало. Выполнить его считалось необходимым, чтобы жизнь была чиста и благополучна [83].

Вслед за обрядом смотрения в зеркало для обеспечения счастливой жизни и взаимного расположения молодым давали пиалу с медом или виноградной патокой, в которую новобрачный обмакивал палец и мазал губы себе и молодой жене. В угощение входили лепешки, пирожки, сласти и фрукты.

В некоторых местностях это свидание заканчивалось тем, что новобрачные ложились спать [84] и лишь потом молодой отправлялся домой — обычай, лишний раз свидетельствующий о том, что описанный ритуал сопровождал акт действительного вступления в брак. Дальнейшее утверждение патриархальных начал в семейно-брачных отношениях вызвало сначала отделение этого ритуала от момента действительного вступления в брак, которое стало совершаться уже в доме новобрачного. Позднее происходит перемещение и этого обрядового комплекса также на праздник в доме новобрачного. С примерами такого перемещения приходится сталкиваться уже в таджикской среде [85] и особенно в свадебном обряде узбеков, прежде именовавшихся сартами (см. ниже).

После ухода молодого начинались приготовления к отъезду молодой в дом мужа. Отправляли приданое, затем сажали на лошадь новобрачную. Свадебный поезд сопровождали факельщики и распевающие и танцующие товарищи молодого, что также некогда было связано с охранительной магией [86]. Около дома мужа новобрачную трижды обводили вокруг очистительного костра и вводили в дом, где сажали за обрядовую занавеску. После совершения обряда смотрения лица молодой и подношения ей подарков наступала брачная ночь.

Последним актом брачного цикла являлась церемония посещения молодой парой дома родителей новобрачной и ответный визит ее родителей в дом молодых.

В заключение повторим, что таджикский свадебный обряд насыщен религиозно-магическими действиями, в которых явственна связь с психологией земледельцев.

* * *

Очень близок к таджикскому свадебный обряд узбеков, утерявших родовое деление. Эта группа, генетически связанная с наиболее ранними местными компонентами в составе данного народа, дает столь значительные отличия от обряда узбеков, знавших родо-племенные деления, и так изобилует чертами сходства с обрядом ираноязычных народов Средней Азии, что рассмотрение его невозможно в отрыве от обряда таджиков (равно как и персов) и в конечном итоге он должен быть включен во второй из исследуемых нами комплексов. Конечно, свадебный обряд этих узбеков обладает и чертами культуры тех тюркских племен, которые вошли также и в состав казахов, каракалпаков и киргизов. (Так, например, в свадебном церемониале мы находим употребление в качестве ритуальной пищи баранины, ритуальное значение числа «девять», пережиточную форму обрядовой игры тартыс и т. п.).

Свадьба [87] этой группы узбеков отличается от таджикской сравнительно большей ролью калыма, значение которого в разных районах, однако, неодинаково. Это повлекло за собой выделение в особую церемонию собрания, посвященного обсуждению его размеров. Среди его участников — члены сельской или квартальной (городской) общины, которые принимают участие и в церемонии сватовства. Период переговоров о браке распадается у них на три этапа: сватовство, сговор и помолвку; ко дню последней вносится известная часть калыма. Договор о браке у этих узбеков, как и у таджиков, скрепляется не только мусульманской молитвой, но и обрядом преломления хлеба — *нансиндириш*, который выполняется или после сговора, или на фатиха тое.

Помолвка, устраиваемая на средства жениха, считается также очень большим праздником в цепи свадебных церемоний; это вновь подтверждает мнение, что некогда он был главным свадебным торжеством. Старинный ритуал праздника помолвки не сохранился, если не считать богатого угощения и местных видов развлечений. За помолвкой начинается *базарлык,* когда стороны от имени жениха и невесты обмениваются подарками. В числе последних обязательно бывают сладости, вареные яйца, слоеные пирожки, проращенная пшеница для сумаляка — блюда, связанного с весенним возрождением природы, и т. п.

Свадебному тою у них, как и у таджиков, предшествуют собрания сверстников жениха и невесты. Никох чаще совершается в доме невесты, куда является жених с друзьями. Это шествие сопровождается музыкой и пением. Жениха при этом по большей части прячут под халатом.

После никоха новобрачный в большинстве случаев возвра-

щается домой, а молодая готовится к переезду в дом мужа. Однако есть такие варианты свадьбы, как, например, кокандская [88], когда после никоха новобрачный остается на известный срок в доме тестя, как это бывало у исфаринских таджиков [89] и у некоторых групп киргизов.

Свадебный поезд сопровождают или факельным шествием, или джигитовкой всадников — друзей молодого. Около его дома здесь также переезжают через костер или обходят вокруг него. Новобрачную встречают словами: *Хозор алейк* (Тысяча приветствий). В дом муж несет ее на руках; ее сажают за обрядовую занавеску. На следующий день в одних случаях бывает обряд смотрения лица молодой. И только за этим следует встреча молодых, заканчивающаяся брачной ночью. В других случаях — обряду смотрения лица предшествует свидание новобрачных. На свидание новобрачный идет, переодевшись в новый костюм, под пение свадебной песни *«ёр-ёр»*, исполняемой его друзьями. Во время этого свидания выполняется тот же ритуал, который сопутствует акту бракосочетания и в таджикской свадьбе, но здесь он передвинулся на празднество в доме молодого. Молодых окуривают рутой. Новобрачный дарит своей жене украшения. Затем следует обряд смотрения в зеркало и после него — взаимное угощение сладким и горячим чаем, чтобы жизнь была сладка и сердца молодых пылали любовью. В качестве угощения им подают фисташки, гранаты, орехи. Когда новобрачные остаются наедине, на брачную постель сажают ребенка — мальчика, чтобы и у них родился мальчик, зажигают светильники. На следующий день матери новобрачной отсылают свидетельство невинности ее дочери. Этот акт сопровождается подарками в виде различных сладостей, вареных яиц, соуса каурма. Заканчивается свадебный цикл посещением дома родителей молодой, после которого прекращается избегание зятем родных жены.

* * *

Наблюдаемое сходство свадебных обрядов таджиков и узбеков без родовых делений выражается в единообразии свадебных церемоний и их ритуалов, аналогично изменявшихся в условиях патриархального, а затем и патриархально-феодального строя народов Средней Азии. Изменилось и содержание праздника, соответствующего современной помолвке. Из свадебного празднества эпохи материнских порядков в условиях патриархата он превратился в праздник, закрепляющий договор о брачном союзе, утеряв при этом свой древний ритуал. Но этот ритуал не исчез, а переместился на второй праздник, возникший в эпоху патриархальных отношений, соответствующий собственно свадьбе в современном традицион-

ном обряде. Сначала он занял место на церемониях, происходящих в доме новобрачной, затем стал отмечаться в доме новобрачного, куда со временем перемещается центр тяжести всей свадебной обрядности. Вопрос о перемещениях древнего обрядового ядра свадебного церемониала является, однако, темой специального исследования.

Свадебные ритуалы в таджикской и узбекской свадьбах насыщены магическими действиями, направленными на обеспечение благополучия новой семье. Характер магических действий и предметы ритуального употребления у них одни и те же. Характерно обилие и разнообразие предметов, используемых в обряде. Преобладают обряды и обычаи, связанные по происхождению с ранними формами религии; почти полностью изжиты обряды-игры, ведущие свое начало от социальных институтов древности.

Характерные черты свадебного церемониала таджиков и узбеков таковы. В решении вопросов брака большая роль принадлежит членам сельской или городской квартальной общины. Пережитки ранних форм семейно-брачных отношений [90] стерты. В городских условиях уходят из быта добрачные «тайные свидания» жениха и невесты, появляется обычай проверки целомудрия невесты. Здесь почти полностью отсутствуют обрядовые игры, отражающие ранние семейно-брачные порядки, а если и имеются, то на стадии изживания. Обязательно расчленение периода переговоров о вступлении в брак, как правило, на три этапа: сватовство, сговор и помолвку. Договор скрепляется обрядом преломления хлеба и иногда вкушением сладостей. Из предсвадебных церемоний характерны девичник, и собрание сверстников жениха, имеющие свой особый ритуал. Мать невесты никогда не сопровождает дочь в момент ее переезда в дом мужа.

В обрядовых действиях, в их материальном выражении изобилуют символы древнеземледельческих религиозных ритуалов домусульманской Средней и Передней Азии, среди которых особенно характерны плоды граната, вареные яйца, фисташки, виноградное сусло, мед, сахар, сладкий чай, пророщенная для сумаляка пшеница, мука, обрядовое печенье, хлеб. Этому же комплексу присущи некоторые специфические проявления магической практики, как-то: осыпание сладостями и монетами, дарение драгоценностей невесте, смотрение в зеркало, окуривание дымом особых трав. Магическое значение имеют посещение бани, окрашивание ногтей хной, обычай брить голову жениха и мыть голову невесте, белый цвет пойяндоза и одежды брачащихся, белый платок, даримый матерью невесты в знак согласия на брак, очистительный огонь, факельное шествие при переезде невесты в дом жениха, зажженные светильники во время ответственных свадебных церемоний, прошивание иглой одежды жениха или невесты.

Особенно специфичен для этого комплекса магический обычай сажать ребенка на брачную постель, а среди свадебных развлечений — бои петухов, собак, борьба и выступления артистов с танцевальными и вокальными номерами.

Этот второй комплекс нам надо тоже определить по этническому и по культурно-хозяйственному признаку. С известной долей условности его можно назвать «древнеиранским» земледельческим комплексом, так как его религиозно-магические атрибуты свойственны древнему земледельческому, преимущественно ираноязычному, населению Средней и Передней Азии, а также Индии [91], в верованиях которого наблюдалось много сходного с передне-среднеазиатским миром [92] (видимо, с глубочайших времен индо-иранской общности).

* * *

Теперь коснемся еще туркменской свадьбы. Следует сразу заметить, что каждая группа туркмен имеет свои особенности в свадебном обряде, однако во всех группах существуют и некоторые общие черты. Свадебный обряд всех туркмен [93] характеризуется ярко выраженными патриархальными чертами [94] — в сватовстве многих туркменских групп главная роль принадлежит отцу молодого человека; никох (в подавляющем числе вариантов) и свадьба, не распадающаяся на две части, бывают лишь в доме жениха и т. д. Пережитки матрилокальных тенденций выражаются у них обычаем возвращения домой, а не «тайными» досвадебными встречами.

Обрядовая сторона туркменской свадьбы насыщена предметами и действиями, характерными частично для свадебного комплекса народов земледельческой культуры, частично для круга тюркских скотоводческих в прошлом народов Средней Азии Казахстана. Смешение обычаев и обрядов разных культурных комплексов встречается в туркменских свадьбах на различных этапах свадебных церемоний и в различных пропорциях у разных туркменских групп. Один из примеров такого смешения можно видеть хотя бы в том, что во время обряда бракосочетания вступающим в брак дают пить шербет или подсахаренную воду и вместе с тем посылают им по половинке сердца барана, пожарив его предварительно на углях; это делают для того, чтобы жизнь молодых была сладка и сердца их пылали любовью друг к другу.

Туркменская свадьба, кроме того, содержит обычаи и обряды, не встречающиеся в ярко выраженной форме ни в «кипчакском», ни в «древнеиранском» комплексах. Это уже упоминавшиеся нами черты явной патрилокальности почти всех свадебных церемоний; иное, чем у казахов и каракалпаков, выражение матрилокальных пережитков в виде обычая возвращения домой, оформлявшееся особым торжеством; чрез-

вычайно враждебные столкновения между родственниками сторон в момент увоза невесты в дом жениха. К особенностям этого комплекса надо отнести и не разгаданную еще исследователями фигуру *мусаиба* — доверенного друга жениха, которому отводится особо ответственная роль в свадебном церемониале.

Этому комплексу свойственны религиозные по происхождению танцы-*зикры*, зафиксированные у западных групп туркмен [95]. Перечисленные в рамках этого комплекса обычаи, обряды, церемонии есть в свадебных обрядах различных групп туркмен.

Дальнейшее изучение свадебных обрядов различных туркменских групп позволит уточнить и дополнить этот перечень черт, не встречающихся в названных выше комплексах свадебных обрядов.

Наличие у туркмен элементов какого-то третьего комплекса объясняется их этнической историей. Как известно, туркмены сложились в процессе смешения местных ираноязычных земледельческих элементов, огузских и кипчакских племен. Однако наибольшее значение в их сложении играли огузские племена [96], которые и внесли в свадебный обряд описанные отличительные черты. Таким образом, этот комплекс есть основания назвать «огузским».

Элементы «огузского» комплекса отмечены частично и у других народов, в этногенезе которых участвовали огузы. Так, в какой-то мере они встречаются у азербайджанцев [97]. Из среднеазиатских народов специфические для туркмен черты повторяются в свадебных обрядах населения Хорезмского оазиса, и в первую очередь у узбеков, в этнической истории которых огузы оставили значительный след, о чем говорят этнолингвистические исследования [98].

* * *

Рассмотрение различных по своему содержанию ритуалов из цикла свадебной обрядности приводит к выводу, что религиозно-магические действия более прочно сохраняют свой древний облик, чем обряды, отражающие социальные устои минувших эпох. Эта закономерность показывает, что свадебный обряд более чувствителен к переменам в социальной структуре общества, чем в религиозных воззрениях; видимо, одна из причин этого кроется в стойкости религиозно-магических действий, вошедших в свадебную обрядность. Религиозно-магический обряд свадебных церемоний более консервативен, чем ритуал, выражающий принципы социальной организации, поэтому он для историка более ценен в качестве документа, свидетельствующего о генезисе всего обряда в целом.

Изучение состава материальных выражений обрядовых действий приводит к тому, что в одних случаях это преимущественно продукты земледельческого труда, в других — предметы, тесно связанные со скотоводческим хозяйством. Сопоставление обрядовых атрибутов, характерных для того или иного комплекса, с хозяйственной спецификой носителей данных обрядов указывает, что в этом наблюдается разительное совпадение.

У исконных земледельцев — таджиков и узбеков без родовых делений — предметы, с которыми связываются магические представления и которые выступают в свадебном обряде прежде всего якобы стимуляторами плодовитости, — это гранаты и прочие фрукты, зерна фисташек, проращенная для сумаляка пшеница, пирожки с мясом *(самса)*, вареные яйца и т. п.[99]. Выражением магии обеспечения счастья, богатства, согласия в семье в этом комплексе служат такие атрибуты, как различные сладости, виноградный сок, мед, сладкий чай, сахар, мука, иногда молоко и масло, а также деньги, зеркало, ткани белого цвета (пойяндоз, платье и платок невесты, рубаха жениха и т. д.). Для ограждения от вредоносных сил окуривают дымом руты, издревле известной в иранском мире как магическое средство, травой адрасман (испанд), проводят через очистительный огонь, зажигают светильник, устраивают факельное шествие и т. д.; договор скрепляют разламыванием хлеба.

У народов, занимавшихся в основном скотоводческим хозяйством, эти объекты либо полностью, либо частично отсутствуют. Здесь на первый план выступают обрядовые атрибуты и действия, отражающие специфику животноводства.

В этом комплексе в самых различных сочетаниях и значениях мы встречаем барана как некий сакральный объект. К тому же для этого комплекса не характерно разнообразие материальных выражений обрядового действия. На разных этапах церемониала у этих народов практикуется ритуальное употребление в пищу бараньей грудинки или печени с курдючным салом. Невесту не случайно сажают на шкуру барана[100] или овчинный тулуп-поступ, а на свидание с женихом несут на войлочной кошме: даже шерсть этих животных имеет сакральный смысл.

Для этого комплекса характерны обрядовые конные игры, столь привычные для степняка-скотовода.

Примечательно, что соответствие обрядовых атрибутов хозяйственным занятиям характерно не только для народов Средней Азии и Казахстана. Так, вкушение бараньей грудинки в процессе свадебных церемоний встречается у скотоводческих народов Южной Сибири[101], а осыпание сластями и монетами, окуривание дымом руты, светильники и зеркало

есть в свадебном ритуале персов [102] и древнего населения Индии [103].

Таким образом, материальное выражение обрядовых действий зависит от культурных традиций, основанных на преимущественном значении либо земледелия, либо скотоводства; носители этих культур имеют глубокие генетические связи. Алтайцы, как и казахи, каракалпаки и киргизы, относятся к тюркскому кругу народов; таджики, предки узбеков без родовых делений, персы — к ираноязычным народам. Учитывая сходные черты обрядности у древних индийцев, можно говорить об индо-иранской культурной общности.

Определяющим моментом здесь является, по всей видимости, сочетание типа хозяйства, связанного с ним образа жизни, и соответствующей идеологии, религиозных представлений и обрядов, конкретным выражением которых и является та или иная религиозная символика.

Отмечая скудость религиозно-магических ритуалов в общей совокупности свадебного обряда, возникшего в условиях преимущественного значения скотоводства (в сравнении с обрядностью, свойственной земледельческой культуре), нельзя не поставить вопрос о причинах такой бедности. Решение этого вопроса возможно будет только при рассмотрении всего комплекса древних (в нашем случае домусульманских) верований и обрядов, сохранившихся в большей мере у скотоводческих народов. Такое изучение ответит, очевидно, и на вопрос о сравнительной бедности обрядами и ритуалами их общественно-хозяйственной жизни в противоположность земледельческим народам, так как эти черты религиозно-обрядовой практики скотоводческих народов, видимо, имеют прямую взаимосвязь.

Однако было бы упрощением устанавливать непосредственную зависимость между обрядовыми традициями и хозяйством на поздних этапах бытования обрядности. Отразив, действительно, при своем возникновении основную хозяйственную деятельность, обряды затем продолжали существовать как элемент культуры народа, сохраняясь и тогда, когда в судьбах его произошли заметные перемены. Вот почему свадебная обрядность, имеющая религиозное содержание, вытекающее из древних верований, служит для исследователей указанием на пути этногенеза, на этнические компоненты, из которых сложился народ.

Завершая разговор об определении своеобразия обряда, надо обязательно иметь в виду, что он складывается в определенной этнической среде, обладающей своим комплексом особенностей в зависимости от географических, хозяйственных, временных факторов, которые она проносит через все этапы своей истории. Все это хорошо видно на примере туркмен, в основном принадлежавших к культуре того же облика,

что и казахи, киргизы, полукочевые узбеки. Хотя у туркмен в прошлом преобладало скотоводческое хозяйство, их свадебный обряд значительно отличается от обряда, выделенного нами в первый комплекс, несмотря на некоторые имеющиеся совпадения. Это происходит в основном за счет культуры «огузского» пласта, имевшего столь важное значение в этногенезе туркмен и представляющего собой иную этническую среду, чем та, которая легла в основу, например, казахского народа и оказала значительное влияние на другие народы этой группы. Из этого следует вывод, что особенности свадебного комплекса обрядов определяются культурно-этнической характеристикой его носителей.

Определив критерий, которым следует руководствоваться при выявлении различий в свадебных обрядах, мы позволим себе говорить пока о двух примерных культурно-этнических эталонных комплексах обрядов, выделяющихся в свадебных церемониях народов Средней Азии и Казахстана. Один из них назван нами «кипчакским», другой — условно — «древнеиранским». Третий, «огузский» комплекс только начинает вырисовываться. Последующее изучение обрядов в этом плане и, главное, привлечение свежих материалов позволит составить представление и о иных, переходных в основном, комплексах, которые явятся дополнительным источником в определении этнической истории народа по его свадебному обряду.

Таким образом, основным критерием для выявления различий в свадебных обрядах являются ритуалы религиозно-магического содержания. Они дают возможность почти безошибочно определить принадлежность данного свадебного обряда к тому или иному комплексу, причем наиболее существенным признаком служит не содержание ритуала, а конкретные проявления религиозно-магической практики, т. е. те атрибуты религиозных действий, которыми насыщен свадебный обряд исследуемых народов.

[1] Л. Я. Штернберг, Новые материалы по свадьбе,— сб. «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», вып. I, Л., 1926, стр. 6—7; Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков,— «Труды ИЭ», нов. сер., М.—Л., 1959, т. XLIV, стр. 181.

[2] О. А. Сухарева, Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии,— СЭ, М.—Л., 1940, III, стр. 172—176; С. М. Абрамзон, Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран, Л., 1967 (рукопись), стр 544 и сл.; Г. П. Васильева, Туркмены-нохурли,— «Труды ИЭ», нов. сер., т. XXI, М., 1954, стр. 194 и сл.; А. Т. Бекмуратова, Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем, Нукус, 1970, стр. 54 и сл.

[3] Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, М., 1959; его же, Некоторые брачные церемонии у народов Средней Азии и проблема материнского рода,— «Труды МКАЭН», VII, М., 1967, т. IV, стр. 239—244; его же, Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана, Л., 1969.

[4] Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.

[5] Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, стр. 181—190.

[6] М. О. Косвен, Очерки истории первобытной культуры, М., 1953, стр. 120; Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, стр. 228; С. М. Абрамзон, Киргизы..., стр. 581.

[7] Н. П. Лобачева, Свадебный обряд хорезмских узбеков,— КСИЭ, 34, стр. 45—47.

[8] С. М. Абрамзон, Киргизы..., стр. 582—591.

[9] Г. П. Васильева, О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен. История, археология и этнография Средней Азии,— сб. в честь 60-летия С. П. Толстова, М., 1968, стр. 324—333.

[10] Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака..., стр. 157.

[11] Узбекское население земледельческих оазисов, не знавшее родо-племенных делений, в XIX — начале XX в. называли сартами.

[12] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 73—106.

[13] Там же, стр. 75.

[14] Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака..., стр. 149 и сл.

[15] Библиографию и сводное описание обряда см.: Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака, стр. 99—114, а также полевые записи автора, 1958, о-в Карабойлы (Аральское море)

[16] Этапы свадебного цикла у всех групп казахов одинаковы; церемониал каждого из них содержит также в основном одни и те же обычаи и обряды, порядок которых может варьировать, как и отдельные детали.

[17] Официальному визиту предшествовала засылка свата для предварительных переговоров о возможности заключения брачного союза.

[18] В настоящее время в сватовстве принимает участие также мать жениха или жена его дяди; см. кн. «Культура и быт казахского колхозного аула», Алма-Ата, 1967, стр. 220.

[19] П. Е. Маковецкий, Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, вып. 1. Омск, 1886, стр. 3, 15.

[20] Төстик — блюдо из бараньей грудинки; куйрык бауыр — блюдо из печени и курдючного сала, накрошенных в бульон, заправленный сыром или кислым молоком.

[21] Существуют и другие названия этого обычая; см.: Н. А. Кисляков, Очерки..., стр. 104.

[22] М. Н. Бекимов, Свадебные обряды киргизов Уральской области,— «Известия ОАИЭ», Казань, 1905, т. XXI, вып. 4, стр. 389—392; Г. Алтынсарин, Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства,— «Записки ООРГО», Казань, 1870, вып. 1, стр. 101—110. В других случаях этот праздник смещался на более позднее время в течение периода «тайных» встреч; см.: А. А. Диваев, О свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области, Казань, 1900.

[23] Названные «каде» в разных областях Казахстана имели различную последовательность. Наиболее полный список этих выкупов приводит Вл. Плотников в своих заметках на статью Алтынсарина («Записки ООРГО», Казань, 1870, вып. 1, стр. 132) и Н. И. Гродеков («Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области», Ташкент, 1889, т. I, стр. 70—71).

[24] Кость через «чангарак» юрты выбрасывается для того, чтобы из нее с такой же быстротой выходил дым при жизни молодых в ней («Записки ООРГО», Казань, 1870, вып. 1, стр. 134); см. также: И. И. Ибрагимов,— сб. «Русский Туркестан», М., 1872, вып. 2, стр. 78.

[25] Е. Г. Кагаров, Состав и происхождение свадебной обрядности, — сб. МАЭ, Л., 1929, т. VIII, стр. 173 и сл.; Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, стр. 182—183 и сл.

[26] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 189 и сл.

[27] Там же, стр. 77—78; Е. Г. Кагаров, Состав..., стр. 163—164; Н. П. Лобачева, К истории среднеазиатского костюма (женские головные накидки-халаты),— СЭ, 1965, № 6, стр. 42—43; А. И. Першиц, К во-

просу о происхождении туарегского мужского покрывала,— сб. «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1967, стр. 359 и сл.

[28] Описание каракалпакского свадебного обряда см. А. Т. Бекмуратова, Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем, Нукус, 1970, стр. 54—80; Н. А. Кисляков, Очерки..., стр. 121—124. Т. Ж. Атамуратов. Изучение семейных обрядов населения Каракалпакии. Итоги полевых исследований Института этнографии АН СССР за 1973 г., М., 1974.

[29] Ср.: А. Бекмуратова, Быт и семья..., стр. 71—72.

[30] Кимешек — специальное покрывало, входившее в комплекс головного убора замужней женщины.

[31] Полевые записи автора 1956 г. Такое блюдо под названием «жент» известно и казахам; см кн. «Культура и быт казахского колхозного аула», стр. 226.

[32] О значении осыпания джидой см.: Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 79, 200.

[33] О киргизском свадебном обряде см.: С. М. Абрамзон, Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран, Л., 1967 (рукопись), стр. 544—591, а также Н. А. Кисляков, Очерки..., стр. 114—121, где приведена библиография и сводное описание обряда.

[34] С. М. Абрамзон, Киргизы .., стр. 568.

[35] Там же, стр. 584, 590 и сл.

[36] Г. Загряжский, Каракиргизы,— ТВ, 1874, № 44.

[37] С. М. Абрамзон, Свадебные обычаи киргизов Памира,— «Труды АН ТаджССР», т. 120, 1959, стр. 31—37; Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака. , стр. 115.

[38] С. М. Абрамзон, Свадебные обычаи. ., стр. 32

[39] Н. А Кисляков, Семья и брак..., стр. 83.

[40] Там же, стр. 83 и сл.

[41] Повторяемость этого ритуала на свадьбе у киргизов отметил С. М. Абрамзон («Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях...», стр. 519, 520).

[42] Там же, стр. 503 и сл.

[43] Ср.: С. М. Абрамзон, Киргизы..., стр. 570.

[44] М. Н. Бекимов,— «Известия ОАИЭ», 1905, т. XXI, вып. 4, стр. 391.

[45] С. М Абрамзон, Киргизы..., стр. 563

[46] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 85—86; Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, стр. 184.

[47] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 79.

[48] Сведения Б. Х. Кармышевой, которой мы выражаем нашу признательность.

[49] Полевые записи автора, 1965, г. Ташкент; 1968 г., Янгиарыкский район Хорезмской обл. УзбССР.

[50] Сведения Б Х. Кармышевой; Н. Г. Борозна, Некоторые черты традиционной свадебной обрядности узбеков-дурменов южных районов Таджикистана и Узбекистана,— СЭ, 1969, № 2, стр. 85; «Этнографические очерки узбекского сельского населения», М., 1969, стр. 237.

[51] А. Д. Гребенкин, Узбеки,— сб. «Русский Туркестан», М., 1872, вып. 1, стр. 62—68.

[52] Н. П. Лобачева, Свадебный обряд хорезмских узбеков,— КСИЭ, 1960, вып. 34, стр. 43.

[53] Н. Г. Борозна, Некоторые черты..., стр. 85; «Этнографические очерки узбекского сельского населения, стр. 233

[54] Сведения Б. Х. Кармышевой; Н. Г. Борозна, Некоторые черты..., стр. 85; «Этнографические очерки...», стр. 232; К. Л. Задыхина, Узбеки дельты Аму-Дарьи,— «Труды ХАЭЭ», т. I, М., 1952, стр. 403; Н. П. Лобачева, Свадебный обряд..., стр. 43.

[55] С. М Абрамзон, Киргизы..., стр. 561 и сл.

[56] С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 284.

[57] В данном случае имеет значение, очевидно, тот факт, что каракалпакский свадебный обряд, как и узбекский, записывался уже в наши дни, а казахский — в конце XIX в. Современная традиционная свадьба казахов также утеряла ряд своих особенностей.

[58] К. Шаниязов, Узбеки-карлуки, Ташкент, 1964, стр. 144 и сл.

[59] У казахов очень сильны матрилокальные тенденции, так как подавляющее большинство обрядов совершается в ауле невесты; у каракалпаков сильнее, чем у других народов, представлены пережитки древних общинно-родовых отношений, с одной стороны, а с другой — резче черты патриархальности, выражающиеся в смещении центра тяжести обряда в дом мужа; у киргизов наблюдается напластование различных культур за счет общения с соседними народами и за счет сложности своего этногенеза; у узбеков названной группы — утрата ряда специфических черт, происшедшая в процессе консолидации узбекской нации.

[60] «Народы Средней Азии и Казахстана», М., 1963, т. II, стр. 324.

[61] Близкое сходство казахского обряда с каракалпакским, исходя из только что высказанного положения, как будто бы говорит о значительной доли участия в этногенезе каракалпаков кипчакских элементов. Однако известно, что, несмотря на участие кипчаков в их происхождении, основным этническим пластом у каракалпаков были печенеги. Поэтому такое поразительное сходство обрядов возможно объяснить лишь тем, что кипчакско-печенежская среда имела много общего не только в социальном устройстве, но и в культурно-религиозном комплексе.

[62] Описание свадебного обряда горных таджиков см.: Н. А. Кисляков, Семья и брак..., стр. 77—123; А. Л. Троицкая, Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана,— сб. «Занятия и быт народов Средней Азии», Л., 1971, стр. 224—235.

[63] Н. А. Кисляков, Семья и брак..., стр. 212—215.

[64] Н. А. Кисляков, Семья и брак..., стр. 102. Обычай кулябских таджиков квалифицируется как пережиточный элемент эпохи материнского права.

[65] Там же, стр. 107, 109.

[66] Сходство свадебных обычаев и обрядов горных таджиков и тюркоязычных народов в известной мере, возможно, определяется и тем обстоятельством, что в горных местностях эти группы таджиков, как нам указала Б Х. Кармышева, с давних пор жили в ближайшем соседстве с тюркскими группами населения.

[67] Там же, стр. 181—190.

[68] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 79.

[69] Н. А. Кисляков, Семья и брак.., стр. 218.

[70] Там же.

[71] Там же.

[72] О. А. Сухарева, Свадебные обряды..., стр. 176; Полевые записки автора, 1965, Самарканд.

[73] Описание обряда см.: Н. А. Кисляков, Семья и брак..., а также О. А. Сухарева, Свадебные обряды..., стр. 172—176; ее же, Некоторые вопросы брака и свадебные обряды таджиков к. Шахристан,— сб. научного кружка при Восточном ф-те САГУ, Ташкент, 1928, вып. 1, стр. 85 и сл.

[74] Р. А. Галунов, Средняя персидская свадьба,— сб. МАЭ, Л., 1930, т. IX, стр. 187—195; С. М. Марр, К изучению персидской свадьбы,— там же, стр. 197—208; Садек Хедаят, Нейрангистан, пер. с перс.; Н. А. Кислякова, — «Переднеазиатский этнографический сборник», вып. 1, Труды ИЭ, М., 1958, т. XXXIX, стр. 263—265.

[75] Н. А. Кисляков, Семья и брак..., стр. 182—184; Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 79 и сл.

[76] Р. А. Галунов, Средняя персидская свадьба, стр. 192 и сл.

[77] Там же, стр. 191, 193 и сл.

[78] Там же, стр. 190: об отвращающем зло значении иглы см.: Е. Г. Кагаров, Состав и происхождение..., стр. 157 и сл.

[79] О. А. Сухарева, Некоторые вопросы брака...,— сб. научного кружка при Вост. ф-те САГУ, вып. 1, стр. 85; ее же, Свадебные обряды..., стр. 173.

[80] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 82.

[81] К. В. Тревер, Памятники греко-бактрийского искусства, М.—Л., 1940, стр. 77.

[82] А. М. Хазанов, Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов,— СЭ, 1964, № 3, стр. 90 и сл.; Б. А. Литвинский, Зеркало в верованиях древних ферганцев, там же, стр. 97—104. Х. Ю. Мухитдинов, Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксанохура,— СЭ, 1973, № 5, стр. 104—105.

[83] Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 87.

[84] Полевые записи автора, Самарканд, 1965 г.

[85] См. данные О. А. Сухаревой о свадебном обряде таджиков к. Шахристан (СЭ, 1940, III, стр. 173).

[86] Г. П. Снесарев, Реликты., стр. 81. См. Н. А. Кисляков, Семья и брак., стр. 213.

[87] Свадьба узбеков без родовых названий описана на основании полевых записей автора, сделанных в Хиве, Ханках, Маргелане, Намангане, Андижане и других местностях УзССР в 1965—1968 гг, а также в 1956 г. в Хорезмской области УзССР.

[88] Полевые записи автора, г. Коканд, 1966.

[89] О. А. Сухарева, Свадебные обряды..., стр. 174.

[90] Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана, стр. 162.

[91] КСИЭ, 34, М., 1960.

[92] Б. А. Литвинский, Погребальный обряд древних ферганцев в свете этнографии,— «Известия АН ТаджССР», отд. обществ. наук, 3 (53), Душанбе, 1968.

[93] Сводное описание и библиографию работ о туркменской свадьбе см.: Н. А. Кисляков, Очерки..., стр. 124—139.

[94] Г. П. Васильева, О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен, стр. 325.

[95] Ш. Аннаклычев, Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага и Кум-Дага, Ашхабад, 1961, стр. 126—127 и сл.; А. Джикиев, Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря, Ашхабад, 1961, стр. 126 и сл.

[96] «Народы Средней Азии и Казахстана», М., 1963, т. II, стр. 11, 324.

[97] См. свадебный обряд азербайджанцев в кн. «Народы Кавказа», М., 1962, т. II, стр. 135 и сл.

[98] Г. П. Снесарев, Опыт картографирования некоторых элементов духовной культуры в сочетании с картографированием этническим и диалектологическим,— «Проблемы картографирования в языкознании и этнографии», Л., 1974, стр. 240—246.

[99] Известно, что крашеные вареные яйца являются предметом обрядового действия в праздниках, связанных с культом плодородия, с культом умирающей и воскресающей растительности у ряда земледельческих народов, в том числе и среднеазиатских. С этим же культом связаны обрядовые действия с петухом и курицей. Недаром поэтому в свадебном обряде узбеков Южного Хорезма встречается обычай давать в руки жениху, отправляющемуся в дом невесты, петуха или угощать жениха куриной грудинкой; см.: Н. П. Лобачева, Свадебный обряд Хорезмских узбеков,— КСИЭ, вып. 34, стр. 43; Г. П. Снесарев, Реликты..., стр. 80.

[100] У каракалпаков невесту сажают и на шкуру коровы, поскольку основным видом скота, разводимого каракалпаками, является крупный рогатый скот.

[101] А. Ефимов, Телеутская свадьба. Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, стр. 243 и сл.

[102] Р. А. Галунов, Средняя персидская свадьба.

[103] Н. П Лобачева, Свадебный обряд...

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БСАГУ	— Бюллетень Среднеазиатского Государственного университета.
ВОУО	— Вестник Оренбургского учебного округа.
ИИАЭ	— Институт истории, археологии и этнографии.
ИИиА	— Институт истории и археологии.
ИИЯЛ	— Институт истории, языка и литературы.
ИРГО	— Императорское Русское географическое общество.
ИЭ	— Институт этнографии АН СССР.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии.
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии АН СССР.
МКАЭН	— Международный конгресс антропологических и этнографических наук.
ОАИЭ	— Общество археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете.
ОВГЭ	— Отдел истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа.
ООРГО	— Оренбургское отделение Русского Географического общества.
СА	— Советская археология.
САГУ	— Среднеазиатский Государственный университет.
СВ	— Советское востоковедение.
СЭ	— Советская этнография.
ТВ	— Туркестанские ведомости.
ХАЭЭ	— Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция.
ЭО	— Этнографическое обозрение.
ЮТАКЭ	— Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция.

УКАЗАТЕЛЬ МЕСТНЫХ ТЕРМИНОВ

абдол 216, 217
абдолтили 216, 217
авдж 98
авлод 265—268
агил 233
адамлык 292
аджина 15, 17, 30, 36, 37, 38, 55, 89, 90, 284, 286
аждарха (аждархо) 138, 229
аждиар 229
азанчи 165
азоимхон 83, 98, 119
аид 225
ай сырга 289
аййар 207, 217
айтым 307
аклык 130, 131
аламон 17, 44, 45, 73, 181
алас 71—73, 118
албасты (ал, алг, алмасты) 11, 13—17, 29—37, 47, 48, 55, 89, 120, 137, 159, 229, 230
анджуман 215
апалар 28
арвах (арвох) 15, 17, 20, 25, 26, 111, 117, 124, 159
арвохи пир 214, 223
арвохнома 196
арра 220
атук 240
ау 234
афийун 194
ахун 156, 157, 161

бадам-ой 289
баглы 125
базарлык 322
базбанд 290
байга 249
бало 11
балодур-кулок 285
бандук 230, 231
баракат 243
баргак 288
баста 232
батыл ок 155
бахра 209
бахши (бакши, баксы) 58, 91, 123, 137
бекоида пул 213
бент 131
бет ашар (бет ачар) 304, 307, 310
бибишак 283
бии-хальфа 165
бобо 194, 208
боттун-туннак 284
боюн-тумор 290
бор 16, 17, 24, 68
бу 21
бувахана 193
буз 228
бузланги 228—230, 244
буни 253
бурма 222
бурдвард 98
бучул 282

ваъз 206
важж 229, 230
вилайет 172
вурова 317

гаджак 283
гайиб 144
газал 157, 183
галай 131
гапджик 128
гедан 236
гезмунджак 292
гиджак 127, 133

[1] Местные термины даются в русском написании без фонетических знаков.

голиб 201, 208, 210, 211, 214, 215
гономбаши 180
гоч буйныз 178
гудрат 175
гузар 265, 276
гуйоиш 69
гул 179
гурджак 130
гусфанд 198
гушкуядиган кши 215

дагдан 286
даги 240
дайы-еген 174
дастан 201, 204, 205, 208
дастурхончи 215
даура 68
дег-бар-джуш, дег-джуш 22
дегдан 235
дего 216
дегдуши мавлон 197, 210, 219
дервиш 192, 227
дёв-пери 125
джавак 288
джамаг 236
джанда 222
джахр (джахер) 82, 157, 162, 165, 167, 168
джига 283
джилавдор 196
джилов 194
джиназа 235
джинли 125, 137
джинн 11, 37, 38, 43, 89, 108, 109, 124, 125, 128—131, 136, 137, 157—161, 226, 284
джохют-пери 125, 126, 136, 137
див 230
диван 187
дога 131
дойра (дорья) 96, 133
долана 287
дултуяк 249
дуохон 83
дутар 126—128, 133, 161
дэвбода 42
дэв (див) 11, 17, 39—43, 47, 51, 55, 63, 89, 90, 108, 121, 137, 159, 202, 226—230, 244, 284, 286

есик ашар 305
ёлдаш 124, 137, 159
ёр-ёр 323

жар кёрушуу 309
женге 305, 310, 314
жилан басы 288

зиарат 225, 240, 241
зиён (зиён-у захмат) 11, 14, 45
зикр (зикир, зыкыр, зякир) 128, 129, 136, 157—163, 165, 167, 168, 182, 183, 189, 195, 326
зыянлы 125
зялдирик (рута) 132

имам 140, 141
инс-у джинс 11
ирим, иримчи 107
иршад 192, 193
испантан 242
исрикчи 219
исфанд 242
исхор 254
ит ириллар (ит ирылдар) 303, 311
ит-кульча 64
ишан 23, 82, 90, 92, 98, 105, 119, 124, 127, 130, 136, 137, 156, 157, 161—163, 168, 174, 175, 177—180, 182, 183, 185—189, 192—193, 198, 212, 214, 217
ишан-тюря 194, 208, 211

каб 279
кабор 338
кабрташ 264, 271, 273, 275, 278
каде 303, 306, 330
кази 203
кайтарма (кайтар-кайтар) 74, 99, 118, 299
каландар 111, 191—223
каляндархана 193, 196, 197, 211
калым 303, 305, 308, 312, 313, 317, 322
камар 222
камар бастан 213
кампир ульди (кемпир ульды) 303, 311
кандан 236
капан 236
капанкаш 239
капыр 160
кархана 209
касына жатар 303
катмоль 319
кашкуль 222
келеме 136
кенеш 308
кенешме 308
керамат 138, 159, 175
кетхуда 172
киіт 303
кимешек 306, 331
кина 75, 107, 118
кисм 209
кисса 94
кол карау 306
кол устатар (кол ушлатар) 303, 311
кори 99

коф (каф) 109, 226
куда тартыс 303
кузмунчак 289
кузхакки 210
куйеулеу 305
куйеелее барау 308, 309
куймок 16, 20
куйрык бауыр (куйрык боор) 303, 308, 330
кукрак-тумор 290
кулах 222
кукнар 134, 219
култук-тумор 290
кульча 319
куну урдак 283
курбан 225
курок 231
курхан гардентын 238
куссас 207
кутб 101
кутрези 99
куча аксакал 219
кучурма (куч-куч, кучурук, карокуч, гёчюрме) 61, 68, 97, 99, 118, 134
кушоиш 99, 118, 119
кыбла 63
кыз алуу 309
кына той 305, 308
кыз тоюу 309
кынгольбози 316, 317

лаваш 239, 240
ланг 236
лахад (лахат) 238, 239, 276, 277
лашкар (ляшкар, ляшкер) 17, 54, 55, 104, 124
латифа 94
локи 24, 25
лячак 25

магтым (махтум) 138, 149, 162, 169—190
маддах 191—223
мазанин-аид 225
мазар 17, 104, 105, 116, 121, 228, 272, 273
манакиб 203, 220
махдум (махтум, макдум, магсум, магсым, махсум) 138, 170, 171, 173, 178, 180, 184—190
махи тилло 283, 289
мехманхана 209, 210, 214
мехри-гиё 287
мехтарбоши 222
модари ал 229
момо 17—20, 22—26, 28, 35, 36, 45, 51—54, 60—62, 73, 82, 100, 106, 107, 110, 115, 117, 120, 121
моун 208
моше 303, 309
муаккал 11, 83, 111
муги 106
мудбаххана 193
муйн-тастар 304
мукды 259
мулчок 288
муноджот 69, 97
мур 317
мурдашу 236
мурындык ене 306
мусаиб 326
мухаррам 197
мучаль 197
мушти гоиб 214
мюджевюр 138
мюрид 154, 155, 162, 163, 168, 171—173, 178, 192, 211, 212, 216, 217
мюршид (мюршюд) 144, 165
найза 249, 250, 257, 258
назр 198
накл 94
намаз 126, 184, 225
нансиндириш 322
науруз 225, 239—242
наша 194, 219
низар 230
никох (ника) 231, 232, 311, 312, 320, 322, 323, 325
нукча 18

овляд 138—140, 150, 162, 166, 169, 175, 182, 184, 188
ойнамак 126
ол 229
окюль ата 310
окюль эне 310
опкё чабуу 309
орамал той 305, 308
орун той 303, 305
орун (урын)-бару 299, 303
орун (урын)-келу 299, 303
осох 267
отавой 195, 208, 210, 212
от атлау 306
отау 304, 312, 315
отко киргизюу 310
отырыспа 305, 307
оши суюк 320

падархон 317
пайыз-кесел 160
палмин (фолбин) 124
парзонаг 239
пари (пери) 11, 13, 17, 45—50, 54, 55, 59—61, 65—67, 79, 81, 82, 90, 91, 97, 98, 100, 106, 110, 111, 113—117, 119—121, 124—126, 131, 135, 136, 159, 168, 226—229, 244, 284,

286, 270
парихон 58
париталбон 60, 97, 99, 107, 118
пасталкин 195
пата той 308
пати 236
патия 124
патыша 171, 178
пахта-сили 75
пашахана 236
перде 127
пешани розидар 236
пешин 201
пешталкин 195
пешхон 196
пир 17, 105, 108—110, 154—156, 159, 171, 173, 175, 176, 178, 187, 212, 233, 240, 241, 247
пойандоз (пойяндоз) 21, 97, 320, 324, 327
порхан 58, 123, 125—137, 182, 183, 189
пушак 267

рисаля 155
роза 225
рубаи 186
рудапо 107
руза хайит 197, 201
рух 259

сагона 263—265, 272, 274—276, 278
садака 124, 194
садкок 63, 67—69, 71, 74
садкокчи 74, 75
садр 246
сазанда 320
салатагир 195, 210, 219
саман 263, 264
сама рафтан 237
самах-у садир 99
самбуса 319
само 195
санг 242, 247
санги каноат 222
сарикиз 17, 43, 44
сарсузон 283
сарторашак 231
саршави 98
сарымунчак 289
саукеле 282
сафаиль 199
седжере, седжре 149, 150, 153, 154, 163, 164, 169, 177, 188
сейид 138, 140, 186
сенуви 172
синабанд 236
симиён 108, 109
силенд 242
сопы 155, 165, 172, 173, 185
спантан 242
суз айтикчи 200
сук 75
сумаляк 322, 324, 327
сунпат 225
сута 222
суфа 274, 275
сухбат 97
сылаг сув 174
сынсыу 304, 306
сэхра-и торкман 171

табиб 107, 227
табут 269
тавон 215, 223
тавонбоши 215, 223
такия 218
таксыр 168
талкин 195, 208, 211, 219
тамга 178, 181, 188
тамдыр 178
танга 195, 200—202, 204
тандур 240
танысу 305
тарет 127
тарикат 144, 154
тартыс 303, 304, 309, 311, 313, 322
тахт 231
ташмунчак 289
терет 127
терса-пери 125, 126
терсокан 126
тешик талаш 309
тилло кош 283
тир 133
тирбанд 234
тог, туг 286
той 215
токкуз 304
токмок салуу 309
топор 128
төс 305
төс бауырсак 305
төстик 303, 330
туи майда 316
туи никох 316
туи ноншиканон 318
туи тукуз 319
туи фатиха 316, 319
туккури 231
тул 248—255, 257, 258
тулдаб кайды 249
тулук 249
тумар 286, 287, 290, 291, 296
тюла 252, 253
тюря 194, 196, 198, 208—212, 214, 215
тютин 228
тюйдюк 133

узатар той 304
узут 251, 252, 257
уки аяк 284
улы той 165, 307
уршык 306
уршык ийртиу 307
устоз 61
ут-учок 17
учук 118, 133
уюй кыргызер 303
уэкил ата 304

фаня 253, 259
фаранджи 320
фатир 319
фетва 147
фол 92, 118
фольбин 35, 58, 68, 107
фолбини 97
фотиха 97
фуровард 98

хайвастун 107
хайкал (хайкель, хейкель) 33, 88, 282, 291
хайда-хайда 66, 68
хазрат, хазрет 113, 122, 143
хакки пир 215
халим 198, 220
халиф 139, 140, 149, 150, 163, 169, 177
халка 107
хамомбарон 319
ханака 193
хапыз 157, 158, 161
хардж 240
харман 243
хароба 226
хатыльма 240
хейрат 226, 242
хенобандон 319
хирка 222
ходжа 124, 138, 139, 143, 144, 147, 164, 174, 175, 182, 185, 186, 190
ходим 237
худаи 197, 219
хур-у гильмон 29
хуфтан 207

чаблик 240
чадыр 230, 236
чалпак 63, 91
чам-трак 230
чангарак 304, 330
чаргат 236
чарыяр 169
чач сыйпатар 311
чачыла той 308
чель-дохтер 228
чилим 213
чилла 68, 118
чилла-хана 156
чильтан 17, 62, 63, 91, 113, 114, 121
чиндон 11
чираг 230
чирогхона 269, 273
чирчирак-фольбин 70, 71
чула 253
чунун 11
чури 207

шагирд 200
шайотин 31
шайтан 31, 146
шап сийпар 303
шарх 195, 200
шейх 144, 154, 161—163, 171, 172, 175, 185, 192—194, 197, 205, 208, 210, 211, 213, 214, 216
шекюле 310
ший бауырсак 306
ширини 318
ширинкари 219
ших 138, 157—162
шых-кесел 160
шонгот 254
шохи-кундуз 285
шуракорлар 208
шымылдык-шешер 303

элечек 310
элештерик 282, 286
эм, эмчи 74, 75
эргаши борган 196, 209
эрэнлер 168

югучи 215

ядакчи 194, 219
янге 317

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
О. А. Сухарева, Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков 5
О. Муродов, Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана 94
В. Н. Басилов, К. Ниязклычев, Пережитки шаманства у туркмен-човдуров 123
В. Н. Басилов, О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) 138
С. М. Демидов, Магтымы (историко-этнографический этюд) . . 169
А. Л. Троицкая, Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане 191
Э. Г. Гафферберг, Пережитки религиозных представлений у белуджей 224
Б. П. Шишло, Среднеазиатский тул и его сибирские параллели 248
С. П. Поляков, А. И. Черемных, Погребальные сооружения населения долины Зеравшана 261
Н. Г. Борозна, Некоторые материалы об амулетах — украшениях населения Средней Азии 281
Н. П. Лобачева, Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана . . . 298
Список сокращений 334
Указатель местных терминов 335

ДОМУСУЛЬМАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор *З. Д. Кастельская.*
Младший редактор *И. А. Бодянская*
Художник *Н. Н. Власик*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман.*
Технический редактор
Л. Ш. Береславская.
Корректоры *А. И. Киселева* и
В. М. Кочеткова

Сдано в набор 25/IV 1974 г.
Подписано к печати 7/X 1974 г. А-12029.
Формат 60 × 90¹/₁₆. Бум.№ 2
Печ. л. 21,5 Уч.-изд. л. 23,8
Тираж 6600 экз. Изд. № 3440.
Зак. № 373. Цена 1 р. 54 к.

Главная редакция
Восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
88	9 св.	«Памяти В. Г. Богорова»	«Памяти В. Г. Богораза»
91	21 сн.	И. Гольдупер	И. Гольдциэр
95	23 сн.	кишлака Тутк Уратю-бинского района. Этот текст исполь-	либо путем записи текстов по слуху, либо фиксацией испол-
137	21 св.	его же	см. также:

Зак. 296