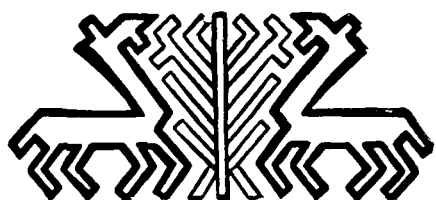


АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



5

1 9 6 2.

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР



ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА ПАЛЕОЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Г. П. СНЕСАРЕВ

«ПАЧИЗ»

*(Об одном этнографическом памятнике древних
индо-хорезмийских связей)*

Полевые этнографические исследования в Хорезме и некоторых районах центрального Узбекистана, осуществленные автором настоящего сообщения в последние годы, дали возможность наряду с основными темами исследования, посвященными истории духовной культуры, затронуть ряд вопросов прежней социальной жизни населения этих мест, собрать, в частности, материал о весьма интересном в историко-этнографическом отношении институте, до настоящего времени, к сожалению, еще слабо отраженном в этнографической литературе. Речь идет о традиционных мужских товариществах с их своеобразной внутренней жизнью, любопытным самоуправлением, с выработанным веками неписаным уставом и строгим контролем за соблюдением правил поведения. Товарищества эти имеют многие локальные особенности, но едины в своей генетической связи с мужскими союзами первобытности.

Не касаясь в данном кратком сообщении всей проблемы в целом, чему посвящена специальная работа, подготовленная автором, обратим внимание лишь на одну деталь периодических собраний мужских товариществ (известных в Хорезме под названием «зиёфат»), которая нам представляется небезынтересной в плане реконструкции культурных связей древнего населения Средней Азии с его ближайшими соседями.

Уточняя порядок проведения зиёфатов, выясняя различные виды развлечений собравшихся, автор познакомился с одной народной игрой, именуемой «пачиз», которая сразу привлекла внимание некоторыми присущими ей особенностями.

Прежде всего игра эта, родственная нарду¹, тесно связана с молодежными подразделениями мужских товариществ и является непременной составной частью зиёфатов. Вне последних в обычном быту она не имеет распространения.

Пачиз представляет собой чисто локальное явление, ограниченное рамками Хорезма; попытки обнаружить его в других местах Средней Азии пока не увенчались успехом. Это, естественно, вызывает интерес

¹ Нард — игра, широко распространенная на Востоке; имеет игровое поле, пешки и кости для определения очков

к вопросу о происхождении данной игры. Обращает на себя внимание прежде всего связанная с игрой терминология, весьма далекая узбекскому и вообще тюркским языкам; ряд терминов не находит аналогий и в персидском языке. Оригинальны и необычны в условиях Средней Азии некоторые чисто технические черты «пачиза»; так, игральными костями служат не известные всем кубики с обозначением очков на их сторонах и не широко распространенные в Средней Азии астрогалы, а соответствующим образом обработанные раковины каури. И, наконец, особенное своеобразие игре придает та конечная цель, ради которой азартные игроки часами проводят время за пачизом; о характере и значении этой цели, ввиду важности вопроса, мы подробно скажем ниже.

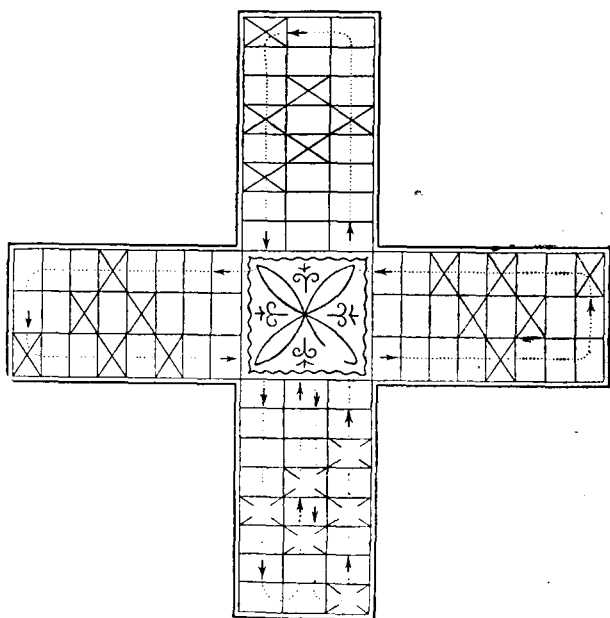


Рис. 1. «Пачиз»; чертеж игровой доски

Сама по себе игра не отличается большой сложностью. Ее игровое поле состоит из 96 клеток, сгруппированных таким образом, что в целом образуется фигура крестообразной формы (рис. 1). По клеткам передвигаются пешки, называемые «от» (конь). Их по четыре у каждого игрока, и все они равнозначны. Каждая пешка, после выхода из центра поля, именуемого «талак», должна обойти по периметру все поле игры и снова вернуться в центр. Каждый ход определяется количеством очков, выпавших при очередном броске семи игровых «костей» — раковин. В процессе передвижения по игровому полю пешка может быть убита противником и в этом случае должна начинать свой путь из «талака» заново. Выигрывает тот, кто первый привел все четыре пешки в центр поля.

Не касаясь многих мелких правил игры, обратим внимание на те ее особенности, которые помогут нам решить вопрос о происхождении пачиза. Остановимся прежде всего на способе определения очков и на связанных с этим терминах.

Игральные кости — раковины каури (рис. 2), носящие в Хорезме название «илон баш» (т. е. змеиня голова), либо покупались в уже обработанном для игры виде у базарных торговцев мелочью, либо сами игроки придавали им необходимый вид и вес: спинки раковин спилива-

лись, края тщательно выравнивались, после чего через образовавшееся овальное отверстие раковины заливались свинцом или медью. Металл в раковине закрепляли воском (мум).

После этого раковина становилась достаточно тяжелой для броска и получала надлежащую форму: могла падать либо одной, либо другой своей стороной. Сторона с естественной щелью называлась «пикка», обратная, залитая воском — «чикка».

То или иное сочетание «пикка» и «чикка» семи раковин определяло количество очков. Таких сочетаний было 8 и каждое имело особое

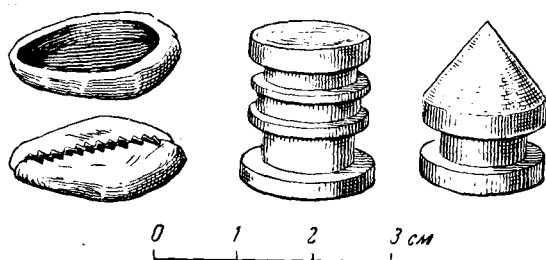


Рис. 2. Игральные кости пачиза — раковины-каури и пешки

название: 6 очков «чакка», 10 — «даст», 2 — «ду», 3 — «се», 4 — «чор», 25 — «пачиз», 30 — «пачоз», 12 — «бора».

Единицы в сочетаниях «пикка» и «чикка» не было, однако в игре она существовала (точнее подразумевалась) под названием «хал». «Хал» играл двоякую роль: во-первых, давал право на первый выход пешки на игровое поле и на повторный бросок костей; «халом» обладали следующие сочетания: «даст», «пачиз» и «пачоз». Во-вторых, «хал» являлся непосредственно очком и, будучи прибавлен к указанным сочетаниям, давал лишний ход пешке.

Игровое поле пачиза — «пачиз дастурхони» (скатерть пачиза) — вышивалось на материале, обычно бархате черного или синего цвета; соответственно этому подбирался цвет ниток (рис. 3). Вышивали его женщины или мужчины специалисты-ремесленники (пүстиндузы — скорняки, позднее — машиначи — портные). Материал вырезался по контуру поля, с обратной стороны была подкладка. Вне игры дастурхон складывался, «крылья» его сгибались, пешки помещались в особом карманчике в центре дастурхона.

Вышивкой выделялись некоторые, имевшие особое значение, клетки игрового поля: «чира-хона», «пачиз-хона», «пачоз-хона» и др.²

Однако интерес представляют не правила игры, а главным образом сам ритуал ее.

На мужских собраниях в пачиз начинают играть только в определенное время, а именно — после первой перемены в традиционной трапезе, после чая, с которого начинается угощение. Для начала игры испрашивают разрешения «агабия» — избранного руководителя данного мужского товарищества³.

² Вообще для каждого сочетания в начале игры имела своя клетка: «ду-хона», «се-хона» и т. д., но не все они выделялись вышивкой.

³ О хорезмских зиёфатах и их руководителях см. Г. П. Снесарев, Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма, «Материалы Хорезмской экспедиции», М., 1960, в. 4, стр. 140—141.

Игра происходит в комнате, где проводится зиёфат, в присутствии всех собравшихся. Играют два или четыре человека (сторона на сторону)⁴. Дастурхон расстилается на ковре, кости обычно бросают на «кийгиз» (кошму). Начинает игру тот игрок, который сидит в правой (уңг) половине и ближе ко входу. Кости бросают все четверо поочередно, однако передвигает пешки с каждой стороны лишь один игрок, считающийся старшим.

Играют с азартом, высоко подбрасывая кости, с громкими восклицаниями, пожеланиями удачи. Страсти особенно разгораются под конец партии, когда игроков окружают зрители, принимающие самое живое участие в игре.

Насколько пачиз увлекал молодежь, можно судить по рассказу гурленского информатора С. В доме его отца постоянно жило несколько молодых батраков, устраивавших свои зиёфаты в предназначенной им для жилья «худжре» (комнате) и все свободное время отчаянно сражавшихся в пачиз. «Каждую весну, когда кончался сезон зиёфатов, в худжре приходилось класть новую кошму, так как от старой оставались одни дыры: игроки бесчисленное количество раз бросали на кошму кости и, сгребая их, портили ее, превращая в настоящую рухлядь»⁵.

Некоторые броски костей и выпавшие сочетания их сопровождались особыми церемониями. Так, выбросивший чакка (6 очков) обязан был по традиции прильнуть щекой к полу, в то время как противник с силой бил его. Если побитый после чакка выбрасывал сочетание с халом, он отвечал своему сопернику тем же.

После знакомства с игрой возникает вопрос: чем же вызывается этот азарт, который сопровождает пачиз, это волнение и играющих и зрителей? Ведь по сути дела игра эта, при крайне ограниченных возможностях комбинирования, весьма скучна. Тут мы подходим к вопросу, являющемуся, на наш взгляд, ключевым, — вопросу о цели игры. Излагая дальнейшие факты, мы попытаемся критически их осмыслить, чтобы ответить на три основных вопроса, стоящих перед нами: к каким периодам истории общества восходят корни пачиза, где его родина и что можно сказать об истории игры в Хорезме.

Согласно старинной легенде, изложенной в «Книге игр» — рукописи кастильского короля Альфонса (XIII в.), хранящейся в Эскуриале, три индийских мудреца принесли людям шахматы — игру разума, кости — игру удачи и нарды, соединяющий в себе оба эти принципа⁶.

Какое же из этих начал заложено в пачизе?

Несомненно, он относится к разряду нардов, однако имеется одно существенное обстоятельство, отличающее пачиз от нарда, причем оно

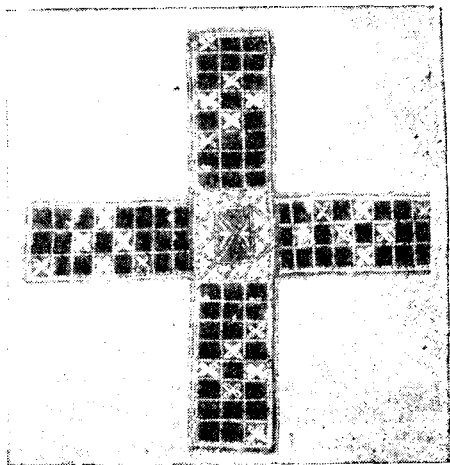


Рис. 3. «Пачиз дастурхон», Хива; из собраний Хивинского музея

⁴ Возможно, имелись варианты игры, при которых четыре человека играли самостоятельно, так как для этого приспособлено каждое «крыло» игрового поля.

⁵ Послевоенные записи автора, 1961 г.; информатору мы обязаны знакомством с правилами игры и обычаями, ее сопровождающими.

⁶ И. А. Орбели и К. В. Тревер, Шатранг, Гос. Эрмитаж, Л., 1936, стр. 85—86.

касается не технической стороны обеих игр (которые, кстати, сильно разнятся), а затрагивает самые принципы игры.

В пачиз, во всяком случае в Хорезме, в отличие от игры в кости и нарда никогда не играли на деньги или иные ценности. Более того, последнее было строго запрещено и каралось неписаным уставом мужских товариществ. Эта традиция сохранилась до самого последнего времени. Наши хорезмские информаторы говорили, что и картежную игру на деньги (кстати сказать, весьма позднее явление) старались держать в тайне от «агабия» и товарищества в целом, прячась в разрушенных домах, уходя за границы поселка и т. д., так как зачастую по отношению к провинившимся применялась крайняя мера — исключение их из товарищества.

В пачиз играют не ради сложных стратегических комбинаций, дающих пищу уму, как в шахматы, и не ради материального интереса, как в бездумные кости. В него играют ради того, чтобы, образно выражаясь, поставить противника на колени, сделать его слепым орудием в руках выигравшего, так как традиция игры отдает неудачника в полное распоряжение победителя. В этом — дух игры, ее основное зерно. И именно этого момента ждут и игроки, и возбужденные болельщики. Эта конечная цель игры и связанные с нею разнообразнейшие способы наказания проигравшего позволяют нам заглянуть в далекое прошлое этой ритуальной мужской игры, происхождение которой, как и большинства народных игр и развлечений, связано с социальными отношениями прошлого, верованиями, культом.

Когда узбеки-найманы, живущие в предгорьях к юго-западу от Самарканда, еще недавние полукошечники, предаются зимним развлечениям и по своим возрастным группам, не исключая и почтенных отцов семейств, играют в «чиркас» — делятся на два «войска», возглавляемые «беками», осаждают «крепость», стараясь захватить «пленных», они по существу воспроизводят то, что еще сравнительно недавно, в условиях Бухарского ханства с его племенными усобицами было полной реальностью⁷.

Межродовая борьба, как это доказывается многими реликтами, лежит в основе таких увлекательных состязаний, ставших неременной частью «тамоша» (зрелища) на тоях, как козлодрание и байга. Есть прямые свидетельства тому, что бои баранов, которыми сейчас в Хорезме развлекаются гости на тоях, служили в древности способом определения будущего урожая⁸.

При внимательном рассмотрении театрализованных действий горных таджиков, происходящих на свадьбах и обрезаниях (связь которых с инициациями не вызывает сомнения), в них прослеживается древнейший пласт первобытно-тотемистических верований и обрядов. Даже безобидное качание на качелях во время весенних «сейлей» у народов Средней Азии, как впрочем и у многих других, связано с пережитками магической практики. И в детских играх и в сопровождающем их фольклоре можно обнаружить чрезвычайно интересные действия и выражения, давно потерявшие свой первоначальный смысл.

Чтобы понять, какое рациональное начало было связано с пачизом в эпоху его зарождения и оформления, следует более подробно остановиться на том комплексе штрафов и наказаний, которым в конце игры подвергались проигравшие.

Виды наказаний при игре в пачиз весьма разнообразны. (Мы смело можем применить слово «наказание», ибо именно так следует рассматривать то, чему подвергается неудачливый игрок.)

⁷ Полевые записи автора в Среднеазиатской этнографической экспедиции 1960 г.

⁸ И. Я. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II, Изд-во АН СССР, М.—Л., 1950, стр. 296.

Наименее оригинален и, видимо, поздний по времени — штраф в виде внеочередного угощения всех участников товарищества. Однако на последнее обстоятельство следует обратить внимание, так как по существу жертву игры наказывает весь коллектив. И во многих других случаях победитель выступает лишь как представитель товарищества. Имеются, правда, скудные свидетельства тому, что в старину наказание проигравшему назначалось агабием — главой товарищества мужчин.

Нет возможности описывать все наказания, применяемые при игре: традиция и фантазия создали бесконечное количество «изза», как в Хорезме называют подобные штрафы («изза» — чувство стыда, смущения). Перечислим лишь некоторые из них.

«Эшак». Проигравший имитирует ишака, становясь на четвереньки. Он обязан возить на спине окружающих; его бьют, а победитель всячески поносит «животное» и издевается над ним.

«Маймун». Проигравший изображает обезьяну, которую бьют, заставляя танцевать.

«Девона». Проигравшему мажут лицо сажей, на шею вешают «турва» (мешок), в руки дают «хасса» (посох) и победитель водит его по другим зидфатам (!), заставляя просить милостыню.

«Каптар». Над головой проигравшего бьют в ладоши, изображая взмахи крыльев птиц; удары приходится по голове жертвы.

«Сартараш». Победитель копирует действия парикмахера, при этом болевые воздействия («намыливание» головы проигравшего) здесь сочетаются со стремлением вызвать «изза», чувство стыда в полном смысле (мы не входим в подробности некоторых шепетильных моментов этой экзекуции).

«Кўчкор уруш». Двух проигравших заставляют изображать бой баранов: ставя на четвереньки, сталкивают их лбами, поощряя к «бою» ударами в спину.

«Арава». Проигравшего впрягают в настоящую арбу и заставляют возить ее по двору.

Уже при этих перечисленных нами видах наказаний (в которых немалую роль играет причинение жертве физической боли) проигравший обязан проявить много терпения, выдержки и простой выносливости, чтобы показать себя настоящим мужчиной. Однако штрафы при игре в пачиз не всегда носили такой сравнительно безобидный характер. Были штрафы — подлинные испытания мужества, воли и физической силы участника мужского товарищества. Некоторые из них поражают своей универсальностью: они широко распространены и вне игры в пачиз, как обычный способ наказания провинившихся членов товарищества; при этом ареал их применения весьма обширен — мы находим их и у хорезмских узбеков, и у населения горного Таджикистана, и в целом ряде других мест. К таким наказаниям, например, относится испытание холодом, применяемое в Хорезме и к жертвам пачиза. Потерпевшего поражение в игре связывали по ногам и рукам, прикрепляли его к «занги» (лестнице, употребляемой в Хорезме для переноски трупов) и выставляли в таком виде на двор на всю зимнюю ночь. Информатор Рахимов Баба (Куния-Ургенч), рассказывая о подобных способах наказания игроков в пачиз, немало не преувеличивает (чему можно вполне верить), подчеркивая, что в старину болезнь и даже смерть нередко сопровождали подобные расправы с неудачниками.

Иногда испытания физической выносливости сочетались с воздействием на психику наказуемого. Зафиксированы случаи (например, в Шаватском районе в сел. Хураз-ишан и других местах), когда юношу, проигравшего в пачиз, клали связанного в «табут» (ящик на носилках

для переноски покойников) и оставляли на ночь на кладбище⁹. Ходячим стал мотив рассказа об участнике зиёфата, который, проиграв в пачиз, вынужден был ночью на кладбище вонзить нож в землю могильного холма. При этом он случайно пригвоздил к земле полу своего халата и умер от страха.

К подобным же варварским способам наказаний относится подвешивание проигравших и копчение их в дыму очага, зафиксированные нами в Хивинском районе. Здесь проигравшего в пачиз подвешивали на крюке, вбитом в стену комнаты, иногда головою вниз, или, как сообщил нам информатор С. Ибрагимов, привязывали к толстой веревке, переброшенной через бревно, лежащее поперек «дуннук» (дымового отверстия в потолке), подтягивали его вверх и оставляли в таком виде коптиться в дыму сырых дров, специально брошенных с этой целью в очаг.

Красочные описания подобных экзекуций, совершавшихся над молодыми участниками товариществ, невольно вызывают по аналогии хорошо знакомые этнографам картины юношеских инициаций у австралийцев (поджаривание на костре), у индейцев (подвешивание и истязание юношей) и др. Подобные аналогии, по нашему глубокому убеждению, вполне закономерны. Вся система воспитания молодежи в среднеазиатских мужских товариществах с традиционными состязаниями в борьбе, беге, козлодраниях, с военизированными выездами мужских молодежных объединений на «сейли» (празднества), со сложным и в ряде моментов весьма архаичным комплексом наказаний и штрафов провинившихся — все это служило определенной цели: воспитанию зрелого мужчины, закаленного охотника и воина, а в условиях Средней Азии также ловкого наездника-пастуха, и генетически восходит к возрастным инициациям первобытного общества. Составной частью этой системы были штрафы и наказания, применяемые и при игре в пачиз, этой своего рода ритуальной игре мужчин, тесно связанной с их возрастными объединениями, восходящими к мужским союзам¹⁰. И в этом следует искать наиболее глубокие корни пачиза. Все позднейшие модернизации системы наказаний, превращавшие их в шутку, в забаву, не могут скрыть от нас этой их древней основы.

Итак, пачиз и сопровождающие его обычаи не служат только способом проведения досуга, он как бы является органической деталью мужских товариществ и их собраний; он так же необходим и слит с ними, как и всякого рода народно-спортивные состязания молодежи, и так же как и они имеет рационалистическое обоснование в отдаленном прошлом жизни общества.

Значительно проще ответить на второй поставленный нами вопрос — где родина пачиза?

Анализ фактического материала в этом плане заставляет нас обратиться к той древней и вечно юной стране, где пачиз хорошо известен и живет и поныне. Мы имеем в виду Индию. Здесь пачиз знают повсюду, хотя имеются локальные особенности и в способах игры и в терминологии (так, в разных местах варьирует название игры — «пачиси», «чаусер», «тйам») ¹¹.

⁹ Обратим внимание на то, что здесь прослеживается мотив смерти и нового рождения, хорошо известный в практике первобытных инициаций.

¹⁰ Следует отметить, что люди старших возрастов в пачиз не играют, объясняя это тем, что в этом возрасте неудобно подвергать себя насмешкам и различным экзекуциям. Последнее объяснение еще раз доказывает наличие тесной связи системы штрафов и наказаний с теми возрастными классами, которые находятся еще в сфере возрастных инициаций.

¹¹ Пользуясь случаем выразить глубокую благодарность Н. Р. Гусевой, обратившей наше внимание на индийскую терминологию пачиза и оказавшую большую помощь при выяснении его индийских корней, а также индийцам, проживающим в Москве — гг. Бхисам Сахни и Соме Сундарам, которые дали интересные сведения о распространении пачиза в Индии и помогли восстановить индийскую основу терминологии пачиза.

Ярким свидетельством индийского происхождения игры служит ее терминология, почти полностью сохранившая в хорезмском варианте в тюркоязычной среде свою древнюю основу.

Приведем сравнительную таблицу названий очков в хорезмском пачизе и на языке хинди:

Очки	Хорезмский термин	На языке хинди	Очки	Хорезмский термин	На языке хинди
2	ду	до	10	даст	дас
3	се	ти	12	бора	барах
4	чор	чār	25	пачиз	пачис
6	чакка	чха	30	пачоз	тис

В терминах, обозначающих игральные очки, мы видим, таким образом, почти полное совпадение. Исключение составляет лишь хорезмийский термин «пачоз», соответствующий 30 очкам, который в языке хинди означает числительное 50. Очевидно, в Хорезме произошло его пересмысление; сохранение здесь самого термина «пачоз», возможно, связано с наличием каких-либо вариантов игры.

Производное от числительного «чха», равного шести, в языке хинди звучит «чхаккā», означает «шестерка» и применяется в разных играх.

Особо важное значение в игре имеет, как мы видели (см. стр. 84), термин «хал». Вполне естественно, что он, как и название самой игры («пачиз» — «пачис»), прочно удержал свою индийскую основу: это именно «хал», восходящее к «хал» языка хинди (разрешение, развязывание), что полностью соответствует смыслу применения этого термина в игре.

«Чира-хона» — термин, применяемый в Хорезме по отношению к той клетке, в которой пешка находится в безопасности — это «чира-хānā» языка хинди, буквально означающего игровую клетку, зачеркнутую крестом, что полностью соответствует ее изображению и в хорезмском и в индийском пачизе. В пенджабском варианте игры известен термин «букди-хона», применяемый и в пачизе.

Оставим пока открытым вопрос о происхождении терминов «пикка» и «чикка», применяемых к сторонам игровой раковины¹². Однако напомним, что в тамильском языке существует термин «паккам», обозначающий положение, при котором вещь, предмет падает к земле «спиной».

Чтобы закончить вопрос о терминологии пачиза, укажем, что игральные пешки, которые в Пенджабе делают из дерева и окрашивают в разные цвета, носят там название «гот». Весьма созвучное этому хорезмийское «от», примененное к пешкам и переводимое здесь как «конь» (узб. «от» — конь, лошадь), на наш взгляд, также восходит к индийскому термину¹³.

Серьезным подтверждением индийского происхождения игры является использование в качестве игровых костей раковин, необычное в Средней Азии. Раковины в качестве мелкой монеты, украшений известны здесь с глубочайшей древности. До последнего времени «илон

¹² Созвучные термины (шукка, чукка, шук, чук и др.) широко распространены при различных играх у народов Средней Азии.

¹³ Трудно предположить, что в хорезмском пачизе этот термин по каким-то причинам был воспринят из шатранга (шахмат).

баши» употребляются населением как обереги: пришиваются к тюбетейкам, к одежде, прикрепляются к амулетам («туморам») и т. д. Однако применение их в качестве игровых костей — здесь исключительное явление.

Иное дело в Индии. Здесь каури — игральные кости известны очень давно. Сошлемся хотя бы на «Артхашастру», датируемую европейскими учеными началом нашей эры, а индийскими учеными — IV—III вв. до н. э.¹⁴ В ее третьем отделе «О судопроизводстве» мы читаем: «Надзиратели же должны быть честными и давать игрокам (необходимые для игры) раковины и кости»¹⁵. И далее: «Если подкладываются другие раковины и кости, то за это следует штраф в 12 пана»¹⁶. В четвертом отделе «Об устранении препятствий» говорится: «Если кто-нибудь (при игре в кости) мошенничает посредством подложных раковин..., то ему отрубается одна рука»¹⁷.

В этой связи обратим внимание на одно обстоятельство. В текстах «Артхашастры» говорится о подложных раковинах. Подложными, на наш взгляд, могли считаться те раковины, которые по своему весу не соответствовали норме. Отсюда напрашивается предположение, что раковины, употреблявшиеся для игры в древней Индии, проходили предварительную обработку и достигали определенного стандарта. Не следует ли думать, что и сам способ заливки раковин металлом при хорезмском варианте пачиза принесен был из Индии?

Совпадение отдельных элементов индийского и хорезмского пачиза можно проследить даже в технических деталях игры. На рис. 4 воспроизведена игральная доска из Южной Индии (хранится в Музее антропологии и этнографии АН СССР в Ленинграде)¹⁸.

В нижней части доски мы видим ту же крестообразную фигуру игрового поля (а), которая хорошо знакома по хорезмскому пачизу, причем сходство проявляется даже в способе выделения особо важных клеток («чир-а-хона», «пачиз-хона», пачоз-хона»). В Хорезме игровое поле пачиза всегда вышивалось на ткани. Игровое поле на ткани известно и в Пенджабе. Нам кажется, что эта особенность хорезмского пачиза, если учесть распространение его в этнической среде (хорезмские узбеки), для которой вышивание, за малыми исключениями, не было характерно вообще, говорит о глубокой традиции, подтверждающей индийское происхождение пачиза.

¹⁴ «Артхашастра или Наука политики», пер. с санскрита, М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959.

¹⁵ Там же, стр. 216.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, стр. 248.

¹⁸ № 2984. 109; Из коллекций Мерварт (1914—1918 гг.). Приношу благодарность М. К. Кудрявцеву, обратившему мое внимание на этот экспонат.

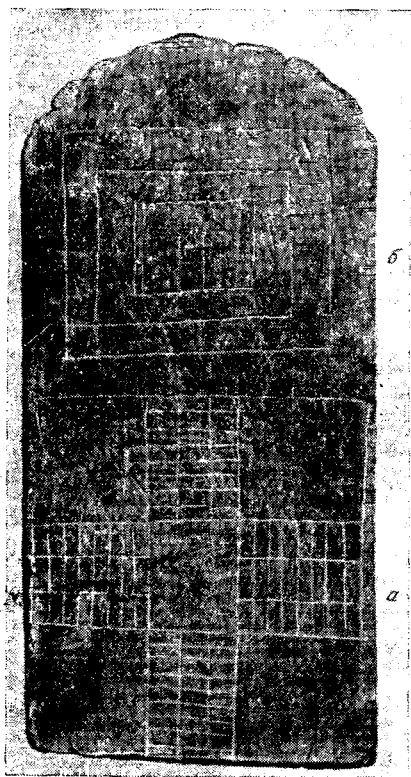


Рис. 4. Игральная доска из Южной Индии. Внизу (а) игровое поле пачиза;верху (б) игровое поле индийской игры «каттам»

Трудно пока ответить на последний вопрос — когда и при каких условиях пачиз проник на территорию Хорезма? По этому поводу последнее слово — за археологической наукой. Именно археологические находки в Хорезме позволяют высказать некоторые сугубо предварительные соображения по этому вопросу.

Среди многочисленных находок раковин в материалах, собранных Хорезмской археолого-этнографической экспедицией, наряду с обычными раковинами, употреблявшимися в качестве бус, подвесков и т. п., обнаружены такие их экземпляры, которые привлекают внимание необычной формой искусственного отверстия: на месте спиленной спинки раковины имеются овальные отверстия, слишком большие по сравнению со всей площадью раковины и явно не предназначенные для нанизывания ее на нить (рис. 5).

Сравнение подобных раковин с «илон баш», используемыми в пачизе, дает полную идентичность искусственного отверстия, которое в этнографических объектах служит для заливки раковины металлом, как об этом уже говорилось.

Есть основание полагать, что и имеющиеся в археологическом материале раковины с подобной формой искусственного отверстия служили игральными костями; отсутствие в них следов металла может быть объяснено тем, что время и природные условия не сохранили воск или другое вещество, закреплявшее металл в раковине, как мы это видим в игральные кости пачиза.

Раковины с овальными отверстиями в довольно значительном количестве были найдены в материалах с поселений хорезмшахского времени. Если принять в качестве рабочей гипотезы, что эти раковины служили игральными костями пачиза, то последний, следовательно, был известен в Хорезме уже в X—XIII вв. н. э. Однако есть основание значительно углубить эту датировку. Раковины с подобными отверстиями были обнаружены также в археологическом материале античного Хорезма¹⁹. Это позволяет высказать предположение, что индийская игра с использованием раковин появилась в Хорезме еще в античный период, когда с конца I в. н. э. Хорезм сделался составной частью «индийско-среднеазиатской империи кушанов и испытал за это время мощное культурное влияние Индии»²⁰.

Анализируя скульптуру и живопись дворца Топрак-кала, хорезмскую терракоту, краниологический материал, С. П. Толстов находит все новые и новые подтверждения этому влиянию, обращая особое внимание в связи с этим на роль, которую в жизни Хорезма того времени играла «группа военных колонистов» индийского происхождения,



Рис. 5. Раковины с большим овальным отверстием из археологических находок Хорезмской экспедиции; справа для сравнения — раковины с искусственными отверстиями, предназначенные для нанизывания

¹⁹ Необходимо отметить весьма важное для нас обстоятельство: в археологическом материале Хорезма до эпохи античности подобные раковины не были обнаружены. Но вообще раковины-каури подобного вида могли попадать в Среднюю Азию уже очень рано, так как они издревле употреблялись в Индии в качестве игровых костей.

²⁰ С. П. Толстов, Датированные документы из дворца Топрак-кала и проблема «Эры Шака» и «Эры Канишки», «Проблемы востоковедения», 1961, № 1, стр. 67.

т. е. та среда, которая позднее, в середине III в. н. э., по мысли С. П. Толстова, послужила базой для создания особой индо-хорезмийской династии²¹.

Мы видим, что условия для проникновения из Индии в Хорезм пачиза — мужской ритуальной игры — в данный период были весьма благоприятными. Нет сомнения, что и в древней Индии подобные игры были тесно связаны с мужскими объединениями. Г. Шурц, основываясь на древнеиндийских письменных источниках, сообщает о так называемых сабха — мужских собраниях, на которых «происходили попойки и игра в кости, горячившая кровь играющих»²². Г. Шурц не говорит, что это за игра, каковы были игральные кости, однако нам важен уже сам по себе факт подобной связи игр с традиционными сборищами — «сабха», на которые Шурц неоднократно обращает внимание как на дериват первобытных мужских союзов на индийской почве²³.

Можно предположить, что уже в Хорезм пачиз пришел как ритуальная игра мужчин и принесен он был теми «военными колонистами», о которых в своей работе упоминает С. П. Толстов. На хорезмской почве эта игра была воспринята местными мужскими объединениями, проникла в комплексы их локальных традиций, закрепились в них и донесена была до нашего времени.

Остается загадкой — почему пачиз, при условии, что он был распространен и в других местах Средней Азии, не оставил там никаких следов? Если таковые обнаружены не будут, останется предположить, что либо он в силу каких-то особых причин был из Индии принесен только в Хорезм, либо объяснить исчезновение его, например, в центральном Узбекистане, влиянием ортодоксального ислама, подобно тому как последний изгнал здесь из жизни народа нарда и кости²⁴. В Хорезме же, судя по этнографическим материалам, домусульманские элементы в обычаях и, особенно, в верованиях и культе более отчетливо сохранились, чем в других местах Средней Азии.

В заключение мы хотим еще раз обратить внимание читателей на воспроизведенную на рис. 4 игральную доску, привезенную из Южной Индии. В верхней ее половине, над чертежом пачиза, изображено игровое поле другой индийской игры, известной на юге Индии под названием «каттам» (б). Лица, хорошо знакомые с бытом туркменского народа, сразу узнают в данном чертеже игровое поле «дуздум» — игры, широко распространенной в Туркмении²⁵.

Видимо, пачиз не одинок; не только он (если не считать нарда и шахмат) был принесен в Среднюю Азию в результате прочных культурных связей ее народов с народами, населяющими Индостан. В плане нашей гипотезы о времени появления пачиза в Хорезме заслуживает внимания то обстоятельство, что «дуздум» распространен преимущественно на территории туркмен-текинцев, т. е. в оазисах древней оседлой культуры, некогда входивших, как и Хорезм, в Великую империю кушанов²⁶.

²¹ Там же, стр. 57, 65 и далее.

²² Г. Шурц, История первобытной культуры, т. I, М., 1923, стр. 132.

²³ H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin, 1902, стр. 282—283.

²⁴ И. Орбели и К. Тревер, Указ. раб., стр. 121—122.

²⁵ Приношу благодарность К. Ниязкычеву, давшему интересные сведения об игре «дуздум».

²⁶ О том, что «дуздум» давно бытует на территории Туркмении, имеются подтверждения археологии. Археологами Туркмении на городище Геок-тепе Марыйской области в слоях XI—XII вв. был найден фрагмент обожженного кирпича с чертежом игрового поля «дуздум». (См. заметку К. Адыкова «Находка археолога подтверждает», газ. «Туркменская искра» от 1 марта 1960 г.).

SUMMARY

The men's game «pachiz», which is similar to nard, was widely known among the still surviving male alliances which derive genetically from those of primitive society, with their periodic assemblages known as «ziyefats». The system of tests and fines for the youth, which are a characteristic feature of pachiz, resemble the old initiation rites connected with coming of age.

Pachiz was introduced into Khorezm from India. This is confirmed by the terminology of the game and the use of *Cypraea moneta* shells, which are unusual for Central Asia, as dice in playing the game. Pachiz was apparently peculiar to Khorezm since no evidence of the game has so far been discovered in other parts of Central Asia.

The finding of skillfully decorated shells like those used for dice in pachiz in archeological excavations at Khorezm may be proof that this game was known from early times there. It may be assumed that the game acquired popularity in the period when India exerted intensive influence on Khorezm, when the latter was a part of the Great Kushan Empire.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Г. П. Снесарев

ЛЮДИ И ЗВЕРИ

(ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПОИСКИ
В ОБЛАСТИ КУЛЬТА ЖИВОТНЫХ)

Среди бесчисленных мазаров, которые я видел в Хорезме, был один, куда я приходил особенно охотно, где хотелось посидеть и отдохнуть, так по-домашнему просто и уютно было там. Это был мазар Наджмеддина Кубра в Куня-Ургенче.

Квадратный дворик с трех сторон облепили усыпальницы всевозможных подвижников. Главенствует здесь мавзолей Наджмеддина Кубра, внутри которого сохранились остатки поражавшего своей красотой майоликового надгробия; об этом теперь можно судить лишь по нескольким его фрагментам.

Сам Наджмеддин Кубра — лицо историческое, он был мусульманским богословом-мистиком, одним из основателей ордена «кубрави». Для своего времени это был образованный человек, в молодости он учился в Багдаде. Когда полчища Чингис-хана осадили Ургенч, Наджмеддин не бежал из столицы хорезмшахов, как это сделали многие сановные лица, и был убит монголами; тело его повесили на воротах города. Мне удалось записать одно предание, передававшееся от отца к сыну, и существенно дополнявшее эти сведения. Оказалось, что Наджмеддин сражался среди простых воинов на стенах осажденного города и «семь человек врагов отправил в дузах (ад), прежде чем сам погиб в бою».

Наджмеддина Кубра не забывали. Свидетельство тому — многочисленные легенды, связанные с его именем и церемонии во двореке около его мавзолея.

Каждое утро, крихтя и охая, старая слепая шейхиня тащила в левый угол дворика воду и переливала ее из ведра в долбленную каменную посудину, стоявшую у стены. Водой из этой посуды паломники, заходившие к мазару, совершали своего рода «причащение» — пили ее, мыли ею лица, промывали глаза, уносили воду с собой в бутылочках.

Каменная посуда носила интригующее название — «кормушка собаки Наджмеддина Кубра» — и когда-то была популярна на весь Хорезм. Именно из этой посуды легендарный святой якобы кормил свою верную собаку.

Один из слепых шейхов рассказал мне, что чудесная собака появилась у святого совсем неожиданно. Подвижник жил уединенно и редко встречался с людьми. У него были густые и длинные брови, закрывавшие ему глаза; чтобы посмотреть на что-либо, Наджмеддин Кубра

должен был поднять их обеими руками. Но стоило ему посмотреть на человека, как тот, под влиянием особой чудесной силы взора подвижника, становился богатым. Неподалеку жила вдова с сыном; она упростила святого взглянуть на сына, но в последний момент парнишка убежал, а поднявший брови Наджмеддин с удивлением увидел, что на его месте сидит собака. Оказалось, что это была священная собака. Она могла летать по воздуху. Собака безотказно служила Наджмеддину. В конце концов она умерла, ее тело завернули в саван, как тело человека, и похоронили в купольном мавзолее. После нее осталась эта кормушка, которая так почитается женщинами.

Любопытно, что в другой легенде, где фигурирует Наджмеддин Кубра, и которая сюжетно очень близка некоторым эпизодам древнеиранского эпоса, волю святого выполняет такая же чудесная лисица. Надо заметить, что лисица в древности считалась одной из разновидностей собак.

У дервишей Хорезма, которые одним из основоположников своего ордена называют Наджмеддина Кубра, остался обычай разводить при своих общежитиях (каляндар-хона) собак. В Куна-Ургенче я сам в этом убедился, когда посетил развалины каляндар-хона в поисках последнего оставшегося здесь дервиша. Как мне рассказывали, этот дервиш всюду ходил в сопровождении трех собак, одна из которых была «четыреглазой», т. е. с двумя пятнами над глазами.

Правда, хорезмские дервиши — каляндары, говоря о возникновении такого обычая, ссылаются на Дивана Машраба, значительно более позднего представителя среднеазиатского мистицизма, который якобы не расставался с собаками, после того как одна из них спасла ему жизнь.

Следует оговориться, что у куна-ургенчской собачьей кормушки была раньше достойная конкурентка — весьма сходная с нею, тоже каменная, собачья кормушка при мазаре Шамуна-наби на городище Миздахкан около Ходжейли. Собака Шамуна, хотя и не летала по воздуху, была не менее популярна и, по легендам, столь же предана своему хозяину. Но при мазаре Шамуна-наби каменная кормушка давно исчезла и ее заменила большая жестяная банка с фабричным клеймом. Это не смущало паломниц и вода из жестянки быстро расходилась по рукам.

Я был убежден, что при внимательных поисках в культе святых Хорезма отыщутся еще подвижники, с образами которых будет связано это животное, но и наличие двух таких чудесных собак мне показалось симптоматичным. Можно было предположить, что и здесь, как во многих других случаях, произошло слияние каких-то элементов древних верований почитания животных с чисто мусульманским культом святых.

Все мои предположения надо было доказать. И я вновь обратился к зороастризму, религии, предшествовавшей в этих местах исламу. Я давно знал, что в представлениях этой религии собаке принадлежала исключительно важная роль. В той части Авесты, священного писания зороастрийцев, где говорится об обрядовой стороне и которая называется Вэндидад или Видевдат, т. е. «против дэвов (злых духов) данная», целых две главы посвящены собаке, животному наиболее чистому и обладающему таинственной силой в борьбе против мрачного божества Ангро-Майнью и его духов. Собака оберегает человека от этих духов; там, где находится собака, злые силы отсутствуют. Когда умирал верующий зороастриец, к его постели подвели «четыреглазую» собаку, то есть такую, у которой над глазами имелись два пятна. Она считалась особенно подходящей для изгнания демона смерти Насу, который, вселяясь в умирающего, осквернял все окружающее. По этой же причине собака сопровождала погребальную процессию. Человеку предписывалось кормить собаку до ее естественной смерти. Убивать собаку строжайше воспрещалось. Она приракивалась к верующему зороастрийцу. При археологических раскопках в Хорезме находили кости собак в оссуариях — глиняных ящиках, костехранилищах умерших людей.

Если мое предположение было верным, то остатки культа собаки должны были сохраниться не только в легендах о святых, но и в семейной обрядности.

Значит, следовало обратиться за помощью к женщинам, хранительницам многих поверий, еще живущих в быту.

Эту попытку мы сделали в Гурлене. Здесь, в кишлаке, расположенном недалеко от городка, жила одна наша приятельница, маленькая сухонькая старушка, живая как ртуть, умница с резкими безапелляционными суждениями. Звали ее Дильбар-момо.

Жила она с внучкой-сиротой, школьницей, целые дни копалась на своем крохотном огороде. В доме и на дворе царила пугавшая меня чистота, нельзя было обнаружить ни соринки; я, бывало, всегда долго искал, куда бы пристроить окурочек папиросы.

В доме у Дильбар-момо, где не было мужчин, частенько собирались соседки из своего рода «посиделки». Этим и я решил воспользоваться, чтобы в групповой беседе, всегда особенно результативной, попытаться обнаружить в быту какие-либо следы культа собаки.

Как-то вечером мы явились к Дильбар-момо, когда женщины были уже в сборе. Вероятно, соседки были предупреждены о нашем приходе, так как они явно решили потрясти нас своими нарядами. И каких только не было здесь фасонов и расцветок! Невероятно широкие белые платья старух с воротником-стойкой; платья более молодых на кокетке с отложным воротником; платья красные, голубые, оранжевые. А головные уборы! Белоснежные тюрбаны, узкие и высокие, нежнейших оттенков налобные повязки. И переливающиеся всеми цветами радуги платки молодых. Блестели серьги, браслеты и кольца.

Угощение у Дильбар-момо могло быть лишь весьма скромным, но каждая соседка принесла с собою кое-какую снедь, и получилось нечто вроде складчины.

Сначала дамы несколько жеманились, их смущало мое присутствие, мои очки и фотоаппарат. Однако наша добрейшая и умнейшая хозяйка очень умело вовлекла меня в общий разговор, а после того, как я изрек что-то о московских модах — в те годы еще не закончил своего победного шествия черный пан-бархат — я был окончательно признан и мне оставалось только слушать, а потом, когда мы совсем перезнакомились, и записывать.

Беседа принимала непринужденный характер. Молодые острили, иногда довольно рискованно, и прыскали в ладонь. Старухи еще более приосанились и вызывающе поглядывали одна на другую, готовые ринуться в словесные поединки.

Говорили обо всем. О хлопке и о детских яслях. О механизаторе Бабаджане, всеобщем кумире, и о ценах на рынке; о новом арыке и о товарах, поступивших в сельпо. Кое-кто отважно пускался в тонкости международной политики. Это не удивительно: сейчас даже древние старухи слушают по радио последние известия.

В разгар беседы привели очень старую, высохшую, как египетская мумия, основательницу громадной фамилии. Ни она сама, ни ее близкие не могли сообразить сколько ей лет. Бабка, полностью потерявшая ориентацию во времени, однажды неосторожно заявила, что помнит всемирный потоп. Это послужило поводом к тому, что во время семейных ссор — старуха была нрава крутого — ее снохи, прямые и внучатые, ворчали, что праотец Ной (Нух) что-то не торопится заехать за нею на своем ковчеге, а две правнучки — школьницы, однажды с пристрастием допрашивали бабку о том, как выглядел мамонт и утверждали, что старуха не хочет об этом сказать только из одного своего упрямства.

Мумию водрузили на почетное место. Беседа продолжалась. В удобный момент, поймав нить разговора, я перевел его на интересующую меня «собачью тематику».

Начало меня обескуражило. Женщина средних лет с тонкими поджатыми губами, напыщенная и манерная, как я потом выяснил — дочь местного муллы, безапелляционно и заученно утверждала, что, согласно шариату и его толкованиям, собака — харам, животное нечистое, и что даже на расстоянии шестидесяти шагов ее дыхание оскверняет человека.

На нее дружно накинудись и старые, и молодые, завязалась бурная дискуссия. Каждая из женщин внесла свою лепту в мои изыскания.

Слова одной такой старушки меня особенно пленили. Слушая ее, я как будто снова перечитывал Авесту. «Собака — хорошее животное, чистое, — говорила она, — туда, где находится собака, в дом, где ее держат, к людям не приближаются злые духи». Рассказчица, вся согнувшись, широко открыв глаза и шевеля костлявыми пальцами, артистически изобразила как собака угрожающе глядит на духа и как злой дух, поджав хвост, удирает в свое обиталище.

Как выяснилось, собака наделяется особым свойством оберега от вредных духов. Это очень ярко проявляется в комплексе обрядов, связанных с рождением и воспитанием детей. С детьми, с их благополучием, собака связана таинственной силой еще до их появления на свет.

Одна из женщин, пышущая здоровьем красавица, уныло поведала о том, что уже несколько раз тщетно прибегала к одному обычаю, широко практиковавшемуся в Хорезме как средство от недуга бесплодия. Она трижды перешагивала через только что родившихся щенят; считалось, что если хоть один из них умрет, то совершающая обряд обретет дар материнства.

Это взволновало собеседниц. Старухи насторожились, уточняли подробности и после совещания вынесли решение, что рассказчица не соблюдала всех положенных правил.

По всей Средней Азии первая рубашка младенца, которую, кстати, не подрубают, чтобы жизнь его была как можно более длинной, называется «ит койнак», буквально — «собачья рубашка». По прошествии сорокадневного периода после родов, когда, по существующим представлениям, ребенку угрожает особая опасность со стороны духов и сглаза, такую рубашечку с него снимают и накидывают на собаку. Этим актом ребенок как бы отдает под дальнейшую охрану собаке. И об этом напомнили нам наши собеседницы.

Вряд ли случайно и то, что когда мальчику уже совершенно обрезание и ему, выздоравливающему, кладут под подушку для охраны от злых духов хлеб, лук, чеснок, перец — все это, по окончании церемонии, бросают собаке, как бы признавая и ее долю участия в магической охране подросшего уже мальчика.

Нередко мне приходилось видеть собачьи клыки, пришитые к тубетке или повешенные на шею ребенку, в качестве сильного амулета.

Нашу беседу, посвященную роли собаки в семейной обрядности, попытожила старая женщина из Ноева ковчега. Оказывается, она внимательно следила за ходом разговора. Собравшись с силами, старуха, наконец, вытолкнула из себя категорическое заявление о том, что в старые времена убить собаку считалось страшным грехом.

Эта групповая беседа и мои дальнейшие поиски подтвердили предположение, что не только в легендах, но и в бытовой практике исчезнувший уже культ этого животного оставил заметные следы. И среди его истоков зороастрийской религии принадлежит, видимо, не последнее место. Даже такая любопытная деталь из рассказов куня-ургенцких стариков, как способность чудесной собаки Наджмеддина Кубра летать по воздуху, имеет удивительную аналогию в зороастризме: в древнеиранской мифологии известна чудесная собака-птица Сэнмурв, творение светлого божества Агура-Мазды, жившая, якобы, на «дереве плодородия», оберегавшем от несчастий.

Казалось бы все ясно. Животное заинтересовало нас далеко не случайно. Но как же мог при этом возникнуть варварский обычай истреблять поголовно всех собак в один из праздничных дней? Происходило это во время праздника огней в последнюю среду месяца Сафар, когда люди, дабы избавиться от несчастий, жгли около входа в дом костры и били старую глиняную посуду. В этот день молодые люди, изготовив особые палки с круглыми наконечниками, носились по городу и уничтожали собак.

Однако и возникновение этого обычая вполне объяснимо. Оно связано с появлением в Средней Азии ислама. Новая религия, с трудом завоевывающая свои позиции, применяла самые различные методы борьбы с укоренившимися здесь древними верованиями. Когда не помогали драконовские меры жестокого уничтожения и подавления древних верований, прибегали к попыткам приспособить их к мусульманской религии. Так было и с культом собаки, оставшимся в наследство от зороастризма. И если хивинский обычай истребления собак сохранялся как отдаленное воспоминание о репрессивных мерах ислама в отношении предшествовавших ему верований, то легендарный комплекс, в котором собака выступает как спутник мусульманского святого, является результатом приспособления старого культа к исламу.

Итак, мы выявили немаловажную роль собаки в пережиточных верованиях. Мало того, славная собака Наджмеддина Кубра повела меня, как охотника, по следу и открыла мне новую область сохранения древних верований, в которой основное место заняли самые различные представители животного мира этого края. Остатки этого культа разбросаны в разных обрядовых циклах.

В основном предметом поклонения были домашние животные. Особое, граничащее с почитанием отношение к ним было определено уже той ролью, которую они играли в хозяйственной жизни человека.

Как и в примере с собакой, следы культа различных животных, правда уже призрачные, часто лишенные былого смысла, мы все же можем усмотреть внимательным взором даже в современном, столь измененном быту. Одни из этих пережитков еще живут, чуть дыша, другие восстанавливает нам память людей.

Бык и вода. Без них немыслима была в прошлом хозяйственная практика исконного земледельца этих мест, сколько бы своего личного труда он ни отдавал земле. Не удивительно, что бык считался существом высшего порядка. Быка ни в коем случае нельзя было бить, ударить его ногой считалось особенно позорным. О нем заботились, как о человеке. Если бык или корова заболели — их окуривали «священной» травой испанд; им вешали на шею амулеты, дабы оберечь их от злых сил.

Вследствие тесной связи рабочего скота с земледельческим процессом, его наделяли таинственной силой плодородия, магическим путем воздействующей на произрастание культурных растений. В аграрных обрядах, таких, например, как обряд первой борозды, сделанной весной на поле, рабочий бык играл центральную роль. Интересно свидетельство, что в старину кровь рогатого скота, скапливавшуюся на бойнях, смешивали с землей и разбрасывали по полям, что считалось благотворным для получения богатого урожая.

В зороастризме бык приравнивался к верующему человеку; душам рогатого скота посвящено немало хвалебных гимнов в Авесте. Согласно древнеиранской мифологии Гавомард — получеловек, полубык, был основателем рода человеческого.

Пожалуй, еще более наглядно прослеживается в пережиточных верованиях вера в чудесную, магическую силу барана. Основное зерно подобных представлений — способность этого животного оберегать якобы человека от злых сил и способствовать успешному завершению любого начатого дела.

Мой приятель решил строиться. Он давно уже вынашивал мысль иметь новый дом, достаточно просторный для его разросшейся семьи. Все было заранее рассчитано и подготовлено. Оставалось самое главное — приобрести лес для опорных балок перекрытия. Важность этого предприятия связана была в те годы не только с тем, что лес, как и всегда в Средней Азии, был дефицитным товаром. С балками перекрытия связано было множество поверий.

В воскресный день мы с ним отправились в Хиву и скоро утонули в людских волнах знаменитого городского базара. Я знал, где продают строительные материалы, но друг мой упорно тащил меня куда-то в сторону. Он привел меня на «кой базар», в то отделение рынка, где всегда стоит невыразимый шум от многоголосого блеяния приведенных на продажу баранов, овец и коз. Я не понимал, зачем мы сюда попали. Трудно поверить, что причиной были несколько скупых движений, проделанных моим другом. Он прошелся по рядам и как бы невзначай дотронулся рукой до голов испуганных баранов. Это была настоящая магия. Благодатная сила животного должна была передаться его руке, а задуманное им дело — благополучно завершиться.

Сотни раз во время своих странствий по Хорезму я видел укрепленные перед входом в жилище рога барана. «Они охраняют мой дом от сглаза», неизменно отвечали на мой вопрос.

Часто при входе на чей-нибудь двор, я обращал внимание на привязанного к дереву рослого красавца кочкара — барана-производителя, с роскошными рогами и с презрением к людям в глазах, лениво что-то жующего. «Ну зачем он вам?! — допрашивал я знакомого старика, — Вы что — овцевод? У вас не то что отары, захудалой овцы нет. Резать этого стилагу вы не собираетесь. Так какой прок от этого дармоеда?». Старик обижался: «Ездишь, ездишь по Хорезму — и ничего не знаешь! Мой дом оитком набит детьми, у меня лучший в кишлаке виноградник. Долго ли сслазить? Дети заболеют, виноградник засохнет. А теперь, смотри — вот входит человек во двор. Что он прежде всего видит, на что падает его взор? На рога кочкара. И если глаз его дурной, злая его сила тотчас же рассеется».

«Нашла чем заниматься!», — корил я насмешливую и порывистую Хадичу, согнувшуюся над какой-то деревяшкой и орудовавшую ножом. — Приданое пора готовить, а ты куклу строгаешь». Она сердито косила на меня взглядом. «Разве брата допросишься. А как без этого быть», и она показывала мне свое творчество — вырезанное из древесины боярышника миниатюрное изображение рогов барана, сделанное весьма коряво. Скоро этот амулет будет готов и пришит к ее тюбетейке. «Люди твердят — ты здоровая, красивая, ты такая, ты сякая, скоро замуж выйдешь. А если сглазят? Все девушки раньше носили такие туморы. А старухи знают, что подсказать».

Тяжело дыша, немолодая пышная матрона размазывала известкой по стене нового дома какие-то немислимые узоры вокруг окон. Конечно, это были все те же бараньи рога. Она ругалась: «В старых домах были только ворота и никаких окошек. А теперь каждую щель охраняй, чтобы зло не проникало в дом».

Даже само наименование этого животного служило оберегом. «В детстве я был очень хилым и болезненным, — рассказывал мой знакомый. — Мое имя было Саид Ахмед. Родители боялись за мою жизнь, говорили, что мое имя слишком тяжело для меня. Они его переменили. Мое имя стало — Кочкар; оно отпугивает все несчастья».

Лошади реже появляются в поверьях и обрядах. То же можно сказать и о верблюде. У земледельцев оазиса он был всегда менее популярен, нежели у кочевников пустыни. Однако и у них верблюд считался особо «чистым животным»; он конкурировал с кочкаром в столь важном деле, как охрана людей, особенно детей, от всяческого зла. Я видел дет-

ские халатики, на спине которых были тщательно укреплены заплетенные в косички длинные пряди верблюжьей шерсти, при виде которых духи трепещут и отступают. Это ему, верблюду, в хорезмских легендах некоторые святые, предвидя смертный час, поручали отвезти свое бездыханное тело в места успокоения, туда, где оно будет окружено почитанием паломников. Беременные женщины надеялись на его магическую помощь, когда у них запаздывали роды и, подбадриваемые старухами, творя молитвы и охая, подлезали под «корабль пустыни», горделиво поглядывающий на окружающий мир.

Если почти все домашние животные окружены любовью и почитанием, то отношение к диким представителям здешней фауны было весьма неодинаково. Правда, первоначальное наделение животного мира в целом, как и всей окружающей человека природы, особой сверхъестественной силой и здесь оставило свои следы, но некоторые животные, и особенно насекомые, вызывали к себе крайне отрицательное отношение. Страх перед непонятными, таинственными их свойствами оставался, но стремление привлечь их на благо людей отсутствовало; они принадлежали к безусловно враждебному лагерю.

Такое отношение существовало, например, к кабану, но оно объяснимо и поздними мусульманскими влияниями: свинью домашнюю и дикую ислам относит к животным самым нечистым; мясо их запрещено употреблять в пищу.

Здешние тощие зайцы и облезлые волки и шакалы не пользовались популярностью у коллективного создателя поверий и мифов. В области верований они появляются только в качестве оборотней, когда зловередные духи-джины пользуются их обликом для всевозможных козней, чинимых против человека.

Представители змеиноного племени подлежали немедленному уничтожению как ближайшие родичи коварных демонов — юха и аждарко. Существует только одно исключение из этих строгих правил. Если вы завидите в темном углу вашего жилища медленно извивающуюся «белую змею», остерегайтесь причинять ей вред. Этот малопривлекательный облик в случае необходимости может принять дух вашего прадедушки, решившего вас проведать, или даже сам святой Хызр, от которого, по старым поверьям, зависит благосостояние вашей семьи. «Белой змее» следует осторожно посыпать на голову муку или предложить ей молока.

Большинство насекомых — мухи, комары, москиты и прочая кусающая и жалящая мелочь — все эти безусловно вредные существа ассоциировались с образами вредоносных духов. Когда сложилась зороастрийская религия, эти насекомые, равно как и пресмыкающиеся, стали считаться порождением злого начала Ангро-Манью; демон смерти Насу в образе мухи нередко появлялся на страницах Вендидада.

Совсем иное отношение всегда вызывало к себе богатейшее рыбное царство бассейна Аральского моря.

Как-то судьба забросила меня в урочище Мискин ниже Кипчака по течению Амударьи. Ночь уже сгустилась над низким берегом, когда мы с Бабаджаном возвращались с реки в рыбацкий поселок. Потомственный рыбак, он всю жизнь провел на воде; сейчас он уже не выходил на лов, но неизменно встречал своих учеников, строго оценивая результаты их трудов. И на этот раз он критическим взором окинул добычу, серебрившуюся в лодках при лунном свете. Огромного сазана он одобритительно пошлепал по боку.

У дома Бабаджана мы присели на суфу. Весь дворик был переполнен голубоватым сиянием луны; предметы теряли привычные очертания, расстояния увеличивались. Поселок спал.

«У нас в Хорезме от отца к сыну передается одно старинное поверье, — сказал, помолчав, Бабаджан, — говорят, в Аральском море, в его глубине затаились две рыбы, щука и осетр, самых невероятных

размеров. До поры до времени они спят на дне. Но настанет время — когда это будет, знает только аллах, — и одна из этих рыб, преследуемая другой, финется вверх по течению Амударьи. От этого вода закипит огромными волнами, а дно реки углубится на сорок гyzов. У самого Термеза рыбы повернут обратно и опять промчатся мимо Хорезма; и еще на столько же углубится дно реки; вода перестанет поступать в каналы, поля высохнут и жизнь в Хорезме прекратится».

Я хотел было спросить Бабаджана, не ткнутся ли носом эти чудовищные рыбы в плотину у Тюя-Муюна, задуманную уже в те годы, но сдержался: старик был обидчив.

Но легенда меня крайне заинтересовала. Нет ли здесь какой-то преemственной связи с зороастрийскими мифами? В памятнике пехлевийской литературы Менокс-храт говорится о священной рыбе Кара, обитающей якобы в озере Вурукаша. А это легендарное озеро многими учеными-иранистами отождествляется с Аральским морем.

Вопросов возникало много. Не родилась ли эта трагическая легенда, рассказанная Бабаджаном, в те стародавние времена, когда человек еще не научился использовать воды реки для своих полей, и вся жизнь его в значительной степени зависела от рыболовства и охоты? И не переключается ли это с преданием, которое тысячу лет назад арабский путешественник аль-Макдиси вывез из Хорезма и в котором говорилось, что первые поселенцы этих мест питались исключительно рыбой?

Во всяком случае эта легенда, как, впрочем, и многие другие, отражает то значение, которое имели в жизни человека рыбные богатства бассейна Аральского моря. Население здешних водных глубин крайне пестрое. Лещ, щука, усач, сом, шип, сазан, жерех, все виды трудно перечислить. Амударьинские сомы достигают гигантских размеров.

Воздух Хорезма и всей дельты вкусно пахнет жареной рыбой. Рыбожарки — мечта «кочевников», подобных нам — здесь не менее популярны, чем чайханы в других местах Узбекистана.

Рыбный промысел известен в южном Приаралье с незапамятных времен. Его хорошо знал уже неолитический человек и на протяжении многих тысячелетий этот промысел не терял своего значения в жизни людей этого края.

В 1953 году, работая с археологами в Кара-Кумах, я в полном одиночестве вел раскопки одной уединенной крепости, возвышавшейся над сплошным безлюдьем и тишиной окрестных барханов и саксаульников. Долго я, археолог весьма неопытный, не мог понять, что именно сыпется с лопаты, которой я орудовал. Наконец я уразумел, что это — толща рыбьих костей, образующих культурный слой. Наверное, их были здесь тонны, этих полустлевших и хорошо сохранившихся острых шипов и позвонков, иногда поразительно больших размеров. Они неприятно шелестели на лопате. Каким образом эти рыбоеды удовлетворяли свои гастрономические аппетиты здесь в центре пустыни? Чтобы понять это, следовало вспомнить грандиозное сухое русло Даудана, протока Амударьи, давно покинутое ее водами, которое невдалеке отсюда нарушает своими очертаниями однообразный рельеф песков.

Следуя старинной традиции, занятие рыболовством также имело своего пира — покровителя. Но в отличие от многих других профессий и ремесел, пир рыболовов так и не приобрел вполне мусульманский облик, сохранив черты доисламских духов-покровителей.

В зикеше, канале, отводящем лишнюю воду на сброс, течение медленное. Он сильно зарос травами. Леска заброшена, поплавок дрогнул и замер. «Баликчи-ата, бакчи-ата, уны баккан Сочли-ата», торопливо бормочет наш страстный рыболов Нуреддин и тоже замирает в молчании. Я уже проник в тайну этого заклинания. Это почтительная просьба о помощи, адресованная «волосатому отцу», покровителю рыболо-

вов, который в глубине вод пасет отары рыб и, конечно, погонит к крючку самые отборные их экземпляры.

Я знаю, что наш Нуреддин, человек высокой культуры и скептического ума, не надеется ни на какого мифического помощника; в противном случае он с такой придирчивостью не выбирал бы место для ужина, крючок, поплавков, наживку, не нервничал и сердито не оглядывался бы на нас. Это просто дань многовековой привычке рыболовов, веривших, что удача зависит от нескольких слов заклинания и от настроения «волосатого отца».

Когда-то этот водный демон был куда более кровожаден: он безжалостно расправлялся с людьми, со скотом, неосторожно забредшим в воду. Именно таким он рисуется еще в некоторых казахских поверьях. Но накопившие богатый опыт рыбаки низовьев Амударьи, познавая тайны водных глубин, научившись бороться с трудностями, превратили это чудовище в скромного чабана рыбьих отар. То был уже следующий этап в развитии образа народных верований.

Однако в верованиях, связанных с рыболовством, на первом месте стоит не дух-покровитель, фигура в общем-то довольно бледная, а сама рыба. Рыбы, без различия их видов, считались существами особо чистыми (халал) и вследствие этого наделялись сверхъестественным, чудесным свойством благотворно влиять на жизнь человека.

Усвоив эту «истину», преподанную мне некоторыми почтенными собеседниками, я, стремясь конкретизировать ее, повел атаку на местных рыбаков, для чего совершил ряд выездов в приамударьинские кишлаки. Здесь я узнал много нового и чуть-чуть сам не сделался страстным рыболобом.

Прежде всего мне вполне авторитетно разъяснили, каким образом рыба приобрела свойство сакральной чистоты. Оказывается, она заслужила его, совершив героический подвиг.

Кажется, в районе Шаббаза я в первый раз услышал эту легенду, которую впоследствии мне рассказывали десятки собеседников, стоило лишь заговорить о рыбе.

Суть сводится к тому, что во времена седой древности некий гордец, — его постоянно именовали кафиром, неверным — возымел намерение ни более ни менее как расправиться с богом и с этой целью выпустил из лука стрелу в небесные глубины. Возможно, вселенная осталась бы без всевышнего божества, если бы обыкновенная рыба, решив пожертвовать собою, не закрыла бога своим телом. Жабры — это ее раны. В благодарность за это рыба была объявлена чистой в любом виде и окружена почитанием.

Легенда эта возникла на очень древней основе и в позднейшей интерпретации сильно мусульманизирована. Но она живет до сих пор.

Во многих местах Средней Азии я видел бассейны со «священными» рыбами. «Священными» они почитались главным образом потому, что располагались около мазаров святых. Но в основе своей это не так. Культ рыбы гораздо древнее почитания мусульманских святых. В комплексе поверий и обрядов, окружающих те или иные святилища, рыба занимает самостоятельное место.

Нигде я не встречал таких откормленных и ленивых «священных» сазанов, как в пруду около мавзолея Султан-бобо.

Один мой друг, старик, обладавший поразительной способностью неожиданно появляться на пути нашего отряда в самых различных местах Хорезма, и много времени проводивший тогда у мазара Султан-бобо, рассказывал мне, как тамошние шейхи у него на глазах хоронили по всем правилам мусульманского закона одного из «священных» сазанов, погибшего во время селя, грязевого потока с гор. Рыбину, как человека, завернули в саван, совершили джиназа (панихиду) и погребли у ног святого.

Стоило мне вплотную заинтересоваться почитанием рыбы, как сведения о чудесных ее свойствах посыпались, как из рога изобилия. Многие уже исчезло из быта и осталось только в памяти старшего поколения; но кое-что мне еще удалось увидеть своими глазами.

Некоторые шаманы, по рассказам стариков, во время сеанса изгнания злых духов ударяли живым сазаном по плечам больного. Знахари клали сазана на живот своему страждущему пациенту. Я видел, как старуха окуривала ребенка жженой рыбьей костью. Позвонок сома, пришитый к тубетейке, охранял детей от сглаза. В некоторых домах я встречал подвешенного к потолочной балке сушеного осетра; это было магическое средство — осетриной кормили женщин, у которых не выживали дети. Однажды в дождливый весенний день, на утлой лодочке, бросаемой во все стороны разбушевавшейся Амударьей, меня отвезли в места, где водится много сазанов; это сюда в старые времена привозили больных туберкулезом и заставляли в «лечебных» целях смотреть на бродящие в глубине стада рыб.

Мой очередной маршрут, на этот раз в пестрый мир животных, но все с той же целью отыскания следов древних верований, завершился встречей, — правда только заочной — с одним из прекраснейших представителей местной фауны, с туранским тигром. Заочной потому, что тигров здесь уже нет; их победное рычание уже не приводит в ужас кабанов, основной объект их охоты; оно не заставляет разбегаться и разлетаться прочее население тугаев и камышей. Так, по крайней мере, утверждают авторитетные лица.

Но во всех рассказах, которые мне приходилось здесь слышать, зверь этот жив; он обитает где-то совсем рядом с людьми и нередко вступает с ними в контакт.

Казалось бы, что в поверьях, где появляется этот зверь, должно господствовать чувство страха и бессильной зависимости от кровожадного властителя тугаев и камышей. Странно, но этого не произошло. В поверьях тигр рисуется чем-то даже близким человеку, похожим на людей своими поступками и свойствами.

В известной степени это отражает и одно любопытное предание, записанное мною на берегах Амударьи среди кемачи, водителей местных судов.

Когда-то давным-давно матросы одного из баркасов тянули бечевой против течения свое суденышко, груженое хорезмскими товарами. Растянувшись цепочкой, они медленно брели вдоль правого берега реки. Неожиданно камыши зашелестели, раздвинулись, показалась голова, а потом и полосатое туловище огромного тигра. Люди замерли в ужасе, ожидая смертельного прыжка хищника. Но тигр полз, полз к людям на брюхе, как провинившийся пес и смотрел на них жалкими глазами. Он вытянул переднюю лапу; она была в крови; в мякоти ее торчала страшная заноза. Далее в рассказе следовало совсем невероятное и чем-то давно знакомое. Люди вынули занозу, промыли рану амударьинской водой, перевязали лапу. Тигр мурлыкал, как котенок, которому чешут за ухом. Потом он исчез в камышах.

Поразительно в этой легенде то, что сюжет ее имеет аналогии в самых разных местах земного шара. Ни расстояния, ни время не властны над этим своеобразным сюжетом. Мы встречаем его и в поверьях народов Дальнего Востока, и в преданиях древних римлян, где тигра, при сходной ситуации, заменяет африканский лев.

Тигр в хорезмских поверьях не только тянется к человеку; зверь покровительствует ему и это вызывает ответное чувство, граничащее с подлинным поклонением.

В верованиях и обрядах, еще недавно бытовавших среди народов южного Приаралья, хозяин тугайных лесов и болот дельты в силу непонятных таинственных свойств, заложенных в нем природой, высту-

пал как едва ли не самый могущественный стимулятор плодовитости. Популярность этого зверя среди бездетных женщин некогда была безгранична. Живой и мертвый, тигр был объектом разнообразных женских обрядов.

Старики рассказывали мне, что стоило лишь появиться в кишлаке охотникам со шкурой убитого зверя, как со всех сторон к ним сбегались женщины, страдающие бесплодием, чтобы любым способом завладеть хоть чем-либо — пучком шерсти, когтями, клыками, усами; шерсть жгли и окуривали себя; зубы и клыки носили в качестве амулетов. То же происходило, когда в кишлак забредали дервиши, носившие на плечах тигровые шкуры; за известную мзду они разрешали женщинам перешагивать через них, ибо существовало поверье, что этим магическим путем недуг можно победить.

В связи с этим поверьем бывали поистине курьезные случаи. Когда-то работники Турткульского краеведческого музея жаловались, что трудно найти более плешивое чучело тигра, нежели выставленное у них в экспозиции: некоторые рьяные посетительницы украдкой ошипывали его и подлезали под его брюхом.

Меняет облик природа Южного Приаралья. Человек обживает некогда дикие места. Идет освоение песков, осушаются болота, исчезают беспредельные раньше заросли камыша, тают тугайные джунгли вдоль проток реки. С ними исчез и тигр. Но он продолжает жить в некоторых поверьях. Теперь уже призрак, он является к людям и тревожит еще неустоявшееся сознание иных из них, все дальше и дальше уходя из бытовой религиозной практики в область сказочного фольклора.

И мне вспоминается одна хорезмская ночь в самом конце моего увлекательного путешествия в царство животных, в которое я отправился некогда, сопровождаемый веселым лаем собаки Наджмеддина Кубра.

В ту ночь все кругом затянуло туманом. В нем утонул раскинувшийся левее нас заснувший уже кишлак с купами венчающих его деревьев, в сгустившейся дымке исчезли озерцо и солончак за ним. Только кладбищенский холм, облепленный могилами, с купольным мазаром на вершине еще смутно вырисовывался на горизонте.

«Посмотри на часы и заметь время,— сказал мне дед, караульщик дынной бахчи, где я остался на ночь в ожидании обещанного таинства,— он придет ровно в полночь».

Он — это тигр. По старинному поверью, до сих пор бытующему по всему южному Приаралью, этот младший брат царя зверей раз в неделю бесшумно появляется около мазара и, почтительно опустив гордую голову, совершает ритуальные обходы усыпальницы святого, как это делают обычно паломники к мазару. Только слабый вопль пустынной рыси, сопровождающей его, возвещает об этой торжественной церемонии.

Тигр весьма неразборчив; он посещает и жалкие провалившиеся могилы с полуистлевшим флагом над ними, и известные купольные мазары. Что, собственно, надо здесь могучему властителю тугаев? Замаливает ли он свои кровожадные подвиги или, как бездетные женщины, вымаливает себе потомство? Второе вероятнее, учитывая давно уже начавшийся процесс полного исчезновения вида в низовьях Амударьи.

Странное представление. Но мог ли я не верить караульщику Матъякубу, этому признанному авторитету, который сам не раз видел, как тигр в полночь бродит у мазара и глаза его блестят от усердия, освещая все вокруг.

Часы показали полночь; легкий ветерок зашелестел сухими ветками шалаша. И в этот момент в стороне кладбищенского холма лучи света пронизали темноту и четче стали контуры мазара. Лучи поиграли, опустились и исчезли. «Ходит»,— сказал старик, вглядываясь в ночь.

«Дед,— не выдержал я,— какой же это тигр? Это же фары! Фары автомашин». Как это было мне знакомо! Сколько раз во время ночных остановок в пути, и среди песков и в культурной зоне, я наблюдал эту молчаливую игру лучей от проезжавших где-то за горизонтом автомашин; лучи то упирались в небо, то куда-то проваливались.

Дед долго и свирепо поносил меня, мешая узбекские, русские и арабские слова. По окончании его гневной тирады я уверовал, что мне не избежать приятной перспективы познакомиться с адским пламенем.

Помолчали. Я курил, дед обиженно сопел. «Хочешь дыню?»,— после долгого молчания спросил он миролюбиво. И мы вспороли дыню. Она даже не скрипнула, так насыщено было соками земли и солнца ее ароматное тело.

Потом укладывались на ночь. Дед долго ворочался, вздыхал и бормотал. «А может и фары!». Это было последнее, что услышал я, засыпая.

Г. П. Снесарев

ТРИ ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ В СВЕТЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Полевые исследования, проведенные автором этих строк в 1950—1960-х годах на территории Хорезмской области УзССР и соседних с ней районов Туркмении и Каракалпакии преимущественно среди узбекского населения, позволили с достаточной полнотой осветить на этнографическом материале разные стороны того обширного комплекса, который складывается из пережиточных верований и обрядов, сохранившихся от домусульманского прошлого этого края*. Специальное внимание было уделено демонологическим представлениям, которые в значительной степени позволяют восстанавливать наиболее архаичные пласты в истории религиозных верований.

Основной, достаточно обильный материал о местной демонологии дали нам так называемые «былички». Это — рассказы информаторов, более или менее подробные, о событиях, будто бы происходивших непосредственно с рассказчиками, с их близкими и знакомыми, в которых фигурировали образы демонологии. В значительно меньшей степени в этой связи нами были подвергнуты научной интерпретации данные о демонологических образах, содержащиеся в произведениях такого фольклорного жанра, как легенды.

Легенды, собранные нами в самых различных местах исследуемой территории, разнообразны по содержанию. Среди них немало повествований, трактующих этническую историю населения и возникновение урочищ, городов и старинных крепостей Хорезмского оазиса; обширный цикл легенд связан с персонажами мусульманской агиологии. Более скупо представлены легенды на демонологические темы, но те из них, которые удалось зафиксировать, представляют большой интерес.

В этой статье мы изложим содержание трех наиболее популярных в Хорезме легенд, характеризующих местный пандемонизм.

* * *

Среди них выделяется легенда, связанная с основанием города Хазараспа, расположенного на юго-востоке оазиса. Во множестве вариантов эта легенда известна по всему оазису. Некоторые варианты ее в свое время были опубликованы¹.

Мы приводим два варианта (второй сокращенно) этой легенды, интересные весьма существенными деталями, которые отсутствуют в уже известных ее изложениях. Один из них, в котором появляются новые персо-

* См. нашу работу «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма», М., 1969.

¹ В. И. Масальский, Туркестанский край, «Россия», Полное географическое описание нашего отечества», т. XIX, СПб., 1913, стр. 753; А. Л. Кун, От Хивы до Кунграда, «Материалы для статистики Туркестанского края», 1876. т. IV; Риза-Куль-Мирза, Краткий очерк Амударьинской области, СПб., 1875, стр. 22, 23; М. В. Сафонова, К этнографии узбеков Южного Хорезма, «Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945—1948 гг.», М., 1952, стр. 279.

нажи, записан в 1956 г. в Хазараспе от муллы Джуманияза Искандерова 55 лет. Рассказчик — сын знаменитого в Хорезме народного музыканта, хорошо знает легенды и предания прошлых лет. Этим, наверное, объясняется более подробное содержание рассказанной им легенды. Приводим ее полностью.

«Сулейман-пайхамбар прибыл в эти места (имеются в виду места, где расположен Хазарасп.— Г. С.). Здесь тогда были одни тугаи, никаких жителей не было, паслись только дикие лошади. Лошади эти были крылатые и могли летать по воздуху. Их было 1000 голов (этим объясняется само название города — «хазор» — перс. тысяча, «асп» — перс. лошадь.— Г. С.).

Сулеймана обслуживали дэвы и джины. Пророк летал по воздуху на своем троне, влекомом духами. Пролетая в этих местах, Сулейман заметил внизу крылатых лошадей и захотел во что бы то ни стало поймать их. Он послал на землю своего слугу, но лошади поднялись и улетели.

У Сулеймана был один дэв по имени Каус, и ему-то пророк и поручил поймать крылатых лошадей. Однако Каус ответил, что сам он не в состоянии справиться с этим делом. На вопрос Сулеймана, каким путем можно захватить лошадей, он сказал, что это может исполнить только знаменитый дэв Самандун.

Дэв Самандун не признавал власти пророка; он мечтал сам стать вместо Сулеймана падишахом мира. Громадный дэв Самандун все время пребывал под дном моря. Выманить его из этого убежища было трудно. Но дэв Каус дал такой совет: «Если вы не обидитесь на меня, повелитель, то я скажу, что надо сделать. Вы должны лежать и молчать, как больной. Мы всюду распространим известие, что падишах Сулейман болен, а под конец объявим, что Сулейман умер». Сулейман согласился на это предложение.

Дэв Каус ходил по берегам Амударьи и кричал: «Умер Сулейман, умер! Если желаете, приходите и становитесь нашим падишахом» (рассчитывая, что услышит дэв Самандун.— Г. С.). В своем гумбазе (купольном сооружении.— Г. С.) под дном моря это слышал дэв Самандун. Он обрадовался этой вести и вышел на поверхность земли. Каус и тысяча дэвов цепями связали его и привели к падишаху. Самандун увидел, что Сулейман жив и здоров. Спросил Сулейман: «Почему вы нам не служите?». Дэв ответил, что боялся падишаха. «Что же вы теперь намерены делать?», — спросил Сулейман. Самандун ответил: «Вы можете меня убить, но если что-либо поручите мне, я это выполняю». Сулейман заявил, что если Самандун поймает крылатых лошадей, то он, падишах, не лишит его жизни. Самандун сказал: «Это выполнить легко. Надо только очистить водоем родника и вместо воды налить вино» («шароб»). Так и сделали. Воины («аскар»), спрятавшись, легли вокруг родника. Лошади, прилетевшие на водопой, напились вина и упали на землю. Их привели к падишаху. Сулейман так обрадовался, что даже пропустил время намаза (молитвы); он приказал отрубить лошадям крылья. Затем он велел дэвам начертить на земле план крепости и начать строительство. Так дэвы построили крепость Хазарасп.

Эту, пожалуй, наиболее подробную легенду о постройке Хазараспа дополняет другая, записанная нами в Хазараспе же, в 1958 г. от информатора Рахманбергенова-бобо, 60 лет.

В ней тоже сообщается о прибытии в окрестности нынешнего Хазараспа пророка Сулеймана, которому места эти очень понравились по душе, и он решил построить здесь крепость.

«Все люди и духи, подчиненные пророку, были расставлены по местам, — рассказывал информатор. — Ждали только сигнала Сулеймана для начала работ. Для этого около пророка поставили большой барабан. Но Сулейману вдруг захотелось отдохнуть, и он задремал. В этот момент пролетавшая над ним ворона уронила из клюва кость; кость упала

на барабан и по этому сигналу люди и дэвы кинулись возводить крепость. Проснувшись, Сулейман увидел, что крепость уже готова и страшно разгневался — как посмели начинать без его сигнала. «Вы же сами ударили в барабан», — убеждали его, но он отрицал. Все выяснилось, когда мудрецы, призванные расследовать происшествие, обнаружили кость, обретенную птицей. Ту часть крепости, которая возвышается более других, строили дэвы, слуги пророка».

Затем, как и в других вариантах, следует эпизод с поимкой крылатых лошадей, однако имена дэвов Кауса и Самандуна не упоминаются.

С. П. Толстов, знавший краткий вариант легенды, опубликованный В. И. Масальским, называет ее «в высшей степени интересной», считая, что «здесь перед нами выступает весьма архаический и широко распространенный сюжет», связанный с культом воды и мифическими представлениями о «небесных конях». Он обращает внимание на сходные поверья о «небесных конях», распространенные в кушанское время в Фергане и Тохаристане². Хазараспский миф о крылатых конях является вариантом древней легенды, о бытовании которой на востоке Средней Азии, в районе Ферганы, сообщает Сы-ма Цзян (II в. до н. э.)³. Сведения о распространении ее на юге, в районе Хутталя в Таджикистане, встречаются в трудах географа ибн Хордадбеха⁴. Таким образом, намечается северная граница распространения этой легенды в Средней Азии. Позднейшие отклики на древнюю легенду встречаются в фольклоре других районов Узбекистана, а также в Таджикистане и Туркмении (у белуджей)⁵.

Хазараспская легенда в своей основе очень древняя. Если освободить ее от поздних мусульманских напластований (образ самого Сулеймана, заимствованный исламом из Библии), она не будет моложе древнейших дошедших до нас письменных свидетельств о мифических «небесных конях». Такое предположение вполне законно, если исходить из связи легенды с мотивом основания Хазараспа. Этот «город тысячи лошадей», в настоящее время районный центр Хорезмской области, в своем роде уникален. В пределах его крепости, окаймленной мощными глинобитными с позднейшей надстройкой стенами, жизнь не прекращалась начиная с IV—III вв. до н. э. (к этому времени относят археологи ее ранние культурные слои)⁶. Таким образом, хорезмский «город тысячи лошадей» может оказаться даже значительно старше, нежели кушанская Давань, один из центров распространения мифа о «небесных конях». Отметим, кстати, что образы дэвов, отсутствующие в ферганском и таджикстанском вариантах легенды о «небесных конях», на которых держится основной сюжет хазараспской легенды, усиливают присущий последней оттенок большой архаики. Побочным свидетельством того, что миф о «небесных конях» живет в Хорезме с давних времен, служит археологический материал античного периода низовьев Амударьи (находки печаток с изображением крылатых лошадей)⁷.

В хазараспской легенде, как, впрочем, и во многих других, внимание привлекает, конечно, центральный персонаж, пророк Сулейман — библейский царь Соломон, заимствованный исламом и тем самым включенный в плеяду мусульманских пророков и святых⁸, среди которых он занима-

² С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 303.

³ Н. Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. III, СПб., 1851, стр. 4.

⁴ А. М. Беленицкий, Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании, «Сов. этнография», 1948, № 4, стр. 162—167.

⁵ См. Э. Г. Гафферберг, Пережитки религиозных представлений у белуджей, сб. «К истории религиозных верований и обрядов народов Средней Азии» (в печати).

⁶ М. Г. Воробьева, М. С. Лалиров-Скобло, Е. Е. Неразик, Археологические работы в 1958—1960 гг., «Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг.», вып. 6, ч. I, М., 1963, стр. 157—200.

⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., табл. 83.

⁸ См. «Коран», перевод И. Ю. Крачковского, М., 1963, Суры 2, 27, 34, 35.

ет особое положение. Он не похож на своих собратьев уже тем, что не утратил в фольклоре Средней Азии своих царственных функций и рисуется в легендах падишахом, властителем мира. Но первоначальный образ приобрел и много новых черт. Отметим сразу, что уже Сулейман Корана, вероятно под влиянием чужой мифологии, использованной в период окончательного оформления священного писания мусульман, предстает перед нами как повелитель духов (в Коране речь идет о джиннах), которых он заставляет трудиться по своим указаниям⁹.

Еще более яркий образ в этом плане рисуют нам произведения фольклора. В целом Сулейман представляется нам результатом контаминации разных по своему генезису мифических образов. Библейско-кораническая его основа дополнена рядом черт, характерных, в частности, для героев древнеиранской мифологии¹⁰. Среди последних особый интерес в этом плане вызывает кайанидский царь Кай Каус (авест. Кавай Усана). Неугомонный в своих честолюбивых помыслах и делах Кай Каус, как и Сулейман нашей легенды, строит с помощью дэвов дворцы на горе Альбурз¹¹. Как богоборец он в какой-то мере напоминает Сулеймана мусульманских легенд, единоличного хозяина и властителя в мире людей, духов и птиц. Влекомый духами трон падишаха, на котором Сулейман носится по воздуху, напоминает нам о центральном эпизоде мифологической версии о Кай Каусе — о его вознесении к небу на троне, уносимом прирученными орлами¹². Сохранились в нашей легенде и следы темы двух антагонистов, столь характерной для мифа о богоборце Кай Каусе, но здесь, возможно в результате мусульманской цензуры, уже не бог, а могущественный дэв Самандун выступает в качестве соперника легендарного падишаха.

Наше обращение к образу Кай Кауса в связи с разбором хазараспской легенды тем более оправданно, что в том же Хорезме широко бытуют еще два сказания, анонимные герои которых, без всякого сомнения, могут быть отождествлены с Кай Каусом.

Сюжет одного из них полностью повторяет вознесение Кай Кауса на небо. Во втором фигурирует некий «копир» (кофир, неверный), пытавшийся стрелой из лука поразить бога¹³. В некоторых вариантах этого сказания он имеет имя Нимруд. Это не кто иной, как библейский Нимрод, прославившийся как удачливый охотник¹⁴, он же древневавилонский царь Немврод, миф о котором, пройдя сквозь тысячелетия, сохранился в фольклоре многих переднеазиатских народов. Его черты воспринял нечестивый царь Кай Каус иранской мифологии; а Бируни прямо отождествляет Кай Кауса с Немвродом¹⁵. Не лишено вероятия, что даже имя кайанидского царя косвенно сохранила хазараспская легенда: вряд ли случайно имя Каус носит дэв, ближайший советчик Сулеймана.

Конечно, «покорителей дэвов», мифических царей и героев в Авесте и эпической традиции немало (достаточно вспомнить хотя бы Йиму, Хушенга, Тахмураса), однако нам представляется, что популярностью в Хорезме пользовался именно Кай Каус, и его популярность в предмусульманское время была столь значительна, что этому персонажу мифов с приходом ислама пришлось искать соответствующий эквивалент; и эту роль с успехом выполнил падишах Сулейман.

⁹ «Коран», Сура 34, стихи 11, 12; Сура 38; стихи 34—38.

¹⁰ Здесь внимание привлекают древние цари и герои (Хушенг, Тахмурас, Йима и др.), покорявшие дэвов и прочих духов и заставлявшие их служить себе.

¹¹ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, стр. 141.

¹² Там же, стр. 281, 285 (рис. 16).

¹³ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 325.

¹⁴ Библия. Бытие, X, 8—9.

¹⁵ Бируни, Памятники минувших поколений, Избранные произведения, т. I, Ташкент, 1957, стр. 105.

Говоря о популярности в Хорезме Кай Кауса, нельзя не учесть еще одного обстоятельства. Если принять в той или иной форме версию о мифологической связи с Хорезмом героя древнеиранского эпоса Сиявуша — его появление в Хорезме и основание сиявусидской династии¹⁶, то и широкая известность здесь его отца — Кай Кауса — получает дополнительные обоснования.

Хазараспская легенда относится к серии фольклорных произведений демонологического характера. К сожалению, как ни ценна эта легенда в историко-культурном аспекте в целом, о дэвах она рассказывает довольно скупо; мы почти не извлекаем из нее никаких сведений о внешнем облике этих духов, об их повадках и взаимоотношениях с людьми.

Во всех вариантах легенды дэвы обладают только одним сверхъестественным свойством — способностью летать по воздуху. Во всем остальном они ничем, собственно, не отличаются от людей — слуг Сулеймана; наравне с челядью падишаха они выполняют его указания, строят город, они, как и люди, бессильны, когда речь идет о поимке крылатых лошадей. Но пожалуй, это и представляет интерес. Мы наблюдаем одну из линий трансформации первоначального образа духов, прослеживаемую еще в иранской мифической и эпической традиции и отраженную, в частности, в «Шах-Намэ». Здесь дэвы в большинстве своем вполне антропоморфны, они обороняются от людей за крепостными стенами, скачут на конях, пользуются оружием при поединках и т. п. Такие дэвы напоминают скорее какое-то враждебное племя, нежели сверхъестественные существа. Здесь, как и в нашей легенде, завершён процесс развития и трансформации этого образа. Исключение представляет, пожалуй, только дэв Самандун. Возможно, именно исконная идея двух антагонистов, о которых сказано выше, явившаяся характерной чертой зороастрийской мифологии¹⁷, сохранила в хазараспской легенде значительно более архаичный образ дэва в лице Самандуна-гиганта, лежащего под дном моря и напоминающего какое-то всесильное, быть может водяное, божество.

Еще один аспект демонологии, представленной в хорезмской легенде, привлекает наше внимание. Это — мотив дэвов-строителей, создателей крепости Хазарасп. Он, пожалуй, даёт наиболее яркую функциональную характеристику дэвов в Хорезме, на чем нам уже приходилось останавливаться¹⁸.

Вряд ли найдется в Средней Азии другой оазис, который был бы столь же насыщен городищами и крепостями, связанными с деятельностью дэвов. Констатируя эту особенность Хорезма, мы не будем искать ее причины. Выскажем лишь предположение, что представление о сверхъестественных строителях городов и крепостей могло в древности возникнуть не среди населения культурных оазисов, а на широкой степной их периферии, в менее развитой этносоциальной среде; воображение степняка, кочующего со своими стадами и переносными жилищами, порождала жизнь оседлых оазисов, их развитая ирригационная система, города и крепости с мощной фортификацией, дворцы, храмы, сторожевые башни, создание которых казалось превосходящим человеческие возможности. Так рождалась легенда о дэвах-строителях. Южное Приаралье, где в древнейшие времена античная цивилизация соседствовала с примитивной культурой множества кочевых племен, создавало благоприятную почву для возникновения таких фантастических представлений. Наша гипотеза находит подтверждение в других хорезмских легендах, в которых первоначальное овладение всеми промыслами, ремеслами, искусством — приписывалось духам, дэвам и пари, передавав-

¹⁶ Бир уни, Указ. раб., стр. 47.

¹⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., стр. 286 сл.

¹⁸ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 29, 30.

шим свои навыки культурным героям¹⁹. Дэвы в этой роли выступают в разных произведениях фольклора.

Теперь мы обратимся к легенде, в центре которой находится персонаж демонологии, принадлежащий к иной категории сверхъестественных существ, явно враждебных человеку. Приведем ее содержание полностью в том варианте²⁰, в котором легенда записана нами от одного из интереснейших информаторов — муллы Сейльхана Абдурасулева, 60 лет, из Куны-Ургенча, поведавшего ее нам на развалинах средневековой столицы Хорезма.

«При султани Махмуде Газневи столица была не на месте теперешнего городища, а километрах в тридцати от него, там, где сейчас пески. А здесь обитали два страшных дракона аждархо, самец и самка. Они владели сорока сокровищницами с золотом и серебром, которые оберегали от людей.

Драконы ежедневно требовали жертву и съедали по одной девушке. Когда очередь дошла до трех дочерей самого султана Махмуда, визирь его по имени Кулубиджан пришел к владыке и сообщил об этом султану. Султан Махмуд решил отдать драконам старшую дочь Хурджамал.

Здесь недалеко есть кладбище, именуемое Хазрат Аюб. Туда и отправили вечером Хурджамал. Связав по рукам и ногам, ее оставили лежать в полном одиночестве.

Случайно на это кладбище зашли два джигита, прибывшие из Хабашистана (Эфиопии.— Г. С.),— Хоразм и Хабаши. У них были луки, стрелы, мечи. Видят юноши — лежит связанная девушка. Хоразм спросил ее, каким образом она здесь оказалась. Хурджамал рассказала о своем несчастье. «Большой или маленький этот дракон?»,—спросил Хоразм. «Сама я его не видела,— ответила девушка,— а народ говорит, что длина его 3 километра, ширина 200 метров и у него очень большая пасть».

Услышав это, Хабаши испугался и убежал. Но Хоразм остался: «Если я сумею, то убью аждархо, а если не сумею этого сделать, не бойся, я сам отдам себя на съедение аждархо!»

Хоразм развязал ее. Хурджамал сказала ему: «Раз ты не боишься, то и я не оставляю тебя одного: я буду здесь».

Хоразм застрелил поблизости джайрана, зажарил на костре кебаб и они поели. Потом Хоразм сказал: «Я много странствовал по разным городам и селениям, много боролся с разными палванами и очень устал. Можно мне отдохнуть, положив голову на ваши колени? Вы же, пока я сосну, следите — не придет ли аждархо».

Хоразм спал два часа. Сидя над ним Хурджамал заплакала и слеза ее упала на лицо юноши. Проснулся Хоразм и видит — девушка плачет. «Почему вы плачете?»,—спросил он. «Посмотрите,— сказала Хурджамал,— идет аждархо».

Со стороны солнечного заката подходил дракон. Оба глаза его горели и освещали все далеко вокруг. Своей пастью он издали втягивал в себя воздух.

Когда он приблизился, Хоразм кинулся к нему и, около самой пасти взмахнув мечом, разрубил пополам голову дракона. Дракон упал. Из его спины Хоразм вырезал кожаную тесьму. «Где ваш дом?»—спросил Хоразм девушку, и они пошли в город. У ворот собрались люди и смотрели на них, но в город их не пустили, отгоняя камнями от ворот — никто не знал, что аждархо уже убит. И Хоразм с девушкой вернулись назад. Издыхающий дракон сказал Хоразму: «Меня ты убил, но у меня есть подруга. Ты убьешь и ее. Отыщи тогда наши сокровищницы и построй на этом месте город. Назови его Хургандж». Хур — от имени девушки, гандж — это склад золота.

¹⁹ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 295.

²⁰ Вариант легенды в сильно обработанном виде опубликован в 1920-х годах. См.: Г. Костин, Куны-Ургенч, «Туркменоведение», 1925, № 10—11, стр. 113—119.

«Что же,—сказал Хоразм девушке,—надо строить город и назвать его в вашу честь».

Хоразм убил и второго дракона; голова его лежала в том месте, где находится откопанное основание минарета, хвост — там, где стоит сейчас большой минарет. Хоразм так и задумал построить эти минареты.

Хоразм и Хурджамал отправились к султану Махмуду, и в качестве доказательства своего подвига богатырь показал кожаную тесьму и обе отрубленные головы драконов. В городе открыли 40 ворот, которые до того были заложены камнями. Султан Махмуд отдал дочь Хоразму, и свадебный той длился 40 дней. Для постройки города Хоразм собрал мастеров с разных мест. Во главе строителей старшим стоял мастер по имени Тарихи Акил».

Исторический фон легенды выглядит довольно беспомощно. Сюжет связан с именем Махмуда Газневи, что противоречит исторической действительности; уже до появления в Хорезме знаменитого султана Ургенч (Гургандж) существовал и был широко известен на Востоке как блестящая столица хорезмшаха Мамуна (999—1017), при дворе которого среди великих умов того времени нашел убежище Абу Али Ибн-Сина (Авиценна). И тем не менее Махмуд Газневи в связи с северной столицей Хорезма упомянут в легенде не случайно: вызванная его походом в 1017 г. утрата Хорезмом бывлой политической самостоятельности не могла не запечатлеться в народной памяти.

Не все сюжетные моменты легенды поддаются объяснению. Так несколько необычно в этой ситуации возникает название такой отдаленной страны, как Хабашистан (т. е. Эфиопии), откуда, якобы, прибыли юные богатыри нашей легенды; с ней же связано имя одного из них — Хабаш, что означает «эфиоп», «абиссинец». Может быть воспоминания об этой стране принес в Среднюю Азию ислам со своей родины, где сношения с Эфиопией — культурные, торговые, а также возникавшие на почве военных конфликтов, — были давними и весьма активными; всего за пятьдесят дней до рождения Мухаммеда, в знаменитый «год слона», эфиопы совершили неудачный поход на Мекку²¹.

Возможно, в легенде имеется намек на расовую принадлежность богатырей. Люди с темной окраской кожи издавна были известны в Хорезме. Достаточно вспомнить открытые археологами скульптурные изображения так называемых «черных гвардейцев» в залах Топрак-Кала²². Для более поздних периодов истории края в этом отношении любопытны некоторые легенды агиологического цикла; так народная традиция упорно называет «чернокожим» святого Зенги-ата (Зенги-Зинджи). Зинджи — арабское наименование чернокожих жителей Занзибара).

Привлекает внимание имя самого драконоборца, спасшего девушку. Хоразм — древнее и до наших дней сохранившееся название всего этого края. Имя юноши появляется в легенде в связи с сюжетом об основании города не случайно, если учесть, что в средневековых письменных памятниках и сам Гургандж нередко именовался Хорезмом.

В легенде для нас интересен прежде всего центральный демонический персонаж. Трудно себе представить народ, в верованиях и фольклоре которого не фигурировал бы чудовищный дракон. Распространенность этого образа столь широка, что можно предположить стадийный его характер. Поражает то постоянство, с которым в человеческой фантазии в самых различных уголках земного шара возникали сходные представления о драконе. Невольно рождается мысль о том, что память человечества сохранила смутные воспоминания о каких-то реликтовых ящерах,

²¹ Бируни, Указ. раб., стр. 46 и прим. 8 к ней.

²² С. П. Толстов, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг., «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. II, 1958, М., стр. 199.

с которыми человечество могло столкнуться на заре своей жизни, мысль, которую, к сожалению, невозможно как-либо аргументировать.

В верованиях народов Средней Азии дракон — аждархо — представлен очень широко. Мы вправе причислить его к образам демонологии, так как аждархо — не только сказочный персонаж; вера в существование драконов в горах и подземельях была жива еще совсем недавно²³.

Кавовы бы ни были глубочайшие истоки образа чудовищного дракона вообще, ближайшие прототипы среднеазиатского аждархо нам представляются бесспорными. Мы уже касались этого вопроса, высказав вслед за И. С. Брагинским²⁴ мысль о том, что эти прототипы следует искать в мифологии древнеиранского мира²⁵, где авестийское чудовище Ажи-Дахака, ипостась злого начала Ангро-Майнью, даже по имени идентичен среднеазиатскому дракону — аждархо.

То же относится и к образу героя-драконоборца, представленному в куня-ургенческой легенде. Богатырь Хоразм, «сражавшийся со многими паланами», — это одно из позднейших воплощений странствующих рыцарей иранской мифологии и иранского эпоса. Покоритель аждархо, он, один из последних драконоборцев, повторяет подвиг авестийских героев Трэтоны (Феридуна из «Шах-Намэ») и Керсаспа, эпического богатыря Рустама²⁶. Он близок мусульманским святым, воспринявшим черты древних героев — халифу Али и Клыч Бурханэддину, который, согласно легенде, записанной автором этих строк в г. Оше, освободил людей, победив страшного дракона.

Куня-ургенческая легенда интересна и тем, что она в деталях рисует облик чудовища, подчеркивая те характерные черты, которые известны по описаниям других средне- и переднеазиатских драконов — аждархо — огромные размеры, страшную пасть, издали втягивающую вместе с воздухом все, что попадется навстречу. В некоторых хорезмских вариантах легенды дракон — трехголовый, что еще ближе к древнейшему прототипу — авестийскому Ажи-Дахаке, «имевшему три пасти, три головы, шесть глаз, обладавшему тысячью сил»²⁷. Дракон позднейших персидских верований, как и наше куня-ургенческое чудовище, обладает светящимися глазами; здесь традиция связывает его с Заххаком, эпическим деспотом-змеем, побежденным Феридуном²⁸.

Надо полагать, что легенды с аналогичным сюжетом широко бытовали в домусульманской Средней Азии. Свидетельством этого служит хотя бы великолепная фреска, открытая археологами в Пенджикенте (VII в. н. э.)²⁹, сюжет которой (борьба с драконом) даже в ряде деталей совпадает с сюжетом куня-ургенческой легенды.

Если трудно установить, какие именно животные (учитывая зооморфный характер образа) легли в основу представлений о драконе, то о природной среде, с которой связан среднеазиатский аждархо, можно говорить с достаточной долей уверенности. Среднеазиатский дракон — обитатель подземного мира. В быту народов Средней Азии этот образ неизменно возникает, когда речь заходит о пещерах, расщелинах в земле, глубоких норах, подземельях. В том же Хорезме нами записано любопытное сказание о женщине, попавшей в глубокое подземелье, где жил дракон с похищенной им девушкой, своего рода хорезмской Персефоной.

²³ См., например: А. А. Семенов, Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 77.

²⁴ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 100.

²⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 31, 32.

²⁶ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 182, 212, 281.

²⁷ Там же, стр. 182.

²⁸ Садек Хедаят, Ирангистан, перевод Н. А. Кислякова, «Переднеазиатский этнографический сборник», I, М., 1958, стр. 330.

²⁹ А. М. Беленицкий, Работы Таджикской археологической экспедиции в 1956 году, «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры», № 73, 1959, стр. 92—98.

Почти во всех легендах сферой обитания аждархо является подземный мир. В них, как правило, это мифическое чудовище охраняет сокровища, скрытые где-то в недрах земли. Любопытно, что здесь прослеживается пока для нас недостаточно ясная связь с образом Коруна³⁰, библейского Корея³¹, провалившегося сквозь землю вместе со своим имуществом. В частности, дракон, как страж сокровищ Корея (Кора), известен в поверьях персов³².

Может быть, подземный мир как сфера обитания аждархо возникает в результате широко бытующего представления о том, что дракон — некое производное от змеи, что аждархо постепенно вырастает из этого пресмыкающегося. Так, по материалам В. Н. Басилова, собранным в Туркмении, «если змея не услышит человеческого голоса семь лет, она становится драконом (аждархо), если четырнадцать лет — становится ювха, если двадцать один год — женщиной (принимает облик женщины)». Кстати, ювха — чудовищный оборотень, известный и в фольклоре Хорезма, видимо, не характерен для пандемониума ираноязычных народов. В хорезмских легендах и сказках уже заметно смешение двух образов — аждархо и ювха; в персидских поверьях³³, а также в Таджикистане ювха в демонологических представлениях отсутствует.

Образ дракона, в своем генезисе восходящий к непонятным и пугающим человека силам и явлениям природы, по мере своего последующего развития несомненно отразил столь же непонятные и грозные социальные силы, вызывающие чувство страха и бессилия. Так появился образ воинствующего чудовища, налагающего дань на жителей покоренного им города (страны). Именно эта линия трансформаций привела к превращению авестийского дракона Ажи-Дахака в эпического царя-деспота Заххока, так выразительно представленного в «Шах-Намэ» Фирдоуси.

Совсем иной характер имеет персонаж хорезмской демонологии, представленный в третьем, приводимом нами произведении фольклора, которое в большей степени, нежели предыдущие, соответствует жанру сказки. Это — пари, дух, в большинстве случаев рисующийся в облике прекрасной девушки (реже юноши). Пари принадлежит к разряду духов, по преимуществу доброжелательно относящихся к людям, помогающих им.

Повествование о су-пари (водяной пари), записанное нами в г. Хан-ки от Зулейхи Уруновой, 40 лет³⁴, как и вышеприведенные легенды, широко бытует в Хорезме и существует в нескольких более или менее полных вариантах. Вот ее краткое содержание.

Су-пари живут в реке (имеется в виду Амударья. — Г. С.). Один человек оказался на берегу реки и увидел там трех су-пари. Одна была в облике су-кизи, другая — пари с длинными волосами, третья в виде человека. На их вопрос, зачем он сюда явился, мужчина ответил, что ищет су-пари, чтобы на ней жениться. Одна из пари сказала: «Я пойду за тебя замуж, если только ты дашь слово, что не будешь смотреть на мой живот, когда я буду беременна, не будешь смотреть, когда я стану расчесывать свои волосы, а также на мои пятки, когда я буду ходить». Он согласился с этими условиями, женился на ней. Но после обманул ее, не сдержав обещания. Он увидел, что живот (плод) у нее на боку, что она снимает свою голову и кладет ее на колени, чтобы расчесывать волосы, и что у нее утиные лапы. Су-пари ушла от него. Она улетела, обернувшись птицей, и опустилась на чинар, растущий среди моря. Здесь она родила ребенка, завернула его в обрывки своего платья, пристроила

³⁰ Коран, Сура 28, ст. 76; Сура 29, ст. 38.

³¹ Библия, Бытие, XXXVI, 5; XXXVI, 15—16; Исход, VI, 21; Числа, XVI, 1—2, 32—33.

³² Садек Хедаят, Указ. раб., стр. 330.

³³ Там же.

³⁴ Рассказчица передала нам слышанное ею от некоей Салия-момо, 96 лет.

между ветвями дерева, а сама кинулась в воду и опять стала су-пари. Муж искал ее. Около моря он заметил тень, падающую на воду и услышал плач младенца. Снял его с ветвей чинара и принес ребенка домой).

Впоследствии ребенок этот стал пайхамбаром (пророком), кем именно — Зулейха не помнила, потом, видимо наугад, назвала Мусу, т. е. библейского Моисея, образ которого был заимствован Кораном.

Для исследователя среднеазиатского пандемониума легенда эта интересна прежде всего тем, что в ней очень ясно видна связь определенной категории духов с природной средой. Об этом говорит уже само название духа — су-пари, т. е. водяные пари. Утиные лапы су-пари, те самые, которые не должен был видеть женившийся на ней человек, — это намек на связь с водной стихией, которая еще более четко выступает при описании сходных духов у других народов (рыбы хвосты русалок).

Пари, как одна из категорий среднеазиатских духов, очень неоднородны. Пари бывают мужчины и женщины, есть мулло-пари, т. е. ученые пари, есть пари мусульмане и пари неверные. В рассказах особо выделяются кыз-пари; это нечто близкое водяным пари, но не одно и то же; пока этот образ остается для нас неясным. Возможно, он возник по тем же законам, по каким у славянских народов появились наряду с водяными русалками русалки, обитающие в лесах. Неоднородность этой категории духов подчеркивается и в нашей легенде (три разные облика пари). Особняком, видимо, стоит образ су-кизи, т. е. водяной дева.

В целом образ су-пари весьма архаичен, хотя этнография Хорезма знает еще более примитивный образ водяных духов. Это — арангяры, духи подводных течений, не имеющие определенного внешнего облика и всегда упоминающиеся во множественном числе³⁵. Они близки духам древних тюрков, именуемым в орхонских надписях «йерсуб», т. е. «земля-вода»³⁶; судя по названию, это не обязательно водяные духи. Любопытно, что и хорезмские арангяры, согласно некоторым свидетельствам, могут обитать в пустынях. Видимо, уже на более поздней стадии развития верований из среды этих аморфных духов выкристаллизовывается образ водяных девушек полуантропоморфного облика, широко распространенный в народных верованиях. О су-кизи, водяных девах, есть упоминание в чаготайской поэзии XV в.³⁷ К еще более раннему периоду истории Средней Азии относятся изображения водяных духов, открытые археологами при раскопках Пенджикента³⁸. В народных верованиях все эти духи водной стихии застыли надолго в своих архаичных формах, хотя уже в глубокой древности на основе этого конгломерата представлений в официальных государственных культах сложился образ божества воды, прекрасной богини плодородия Анахиты.

Легенда о су-пари интересна и в другом аспекте. Центральный сюжет ее довольно тривиален: в Средней Азии немало существует сказок и легенд, герои которых женятся на прекрасных духах³⁹. Но не этот сюжет привлекает наше внимание в легенде о су-пари, а некоторые детали, генезис которых нельзя понять, не обратившись и на этот раз к иранской мифологии и эпосу.

Су-пари нашей легенды, улетающая в образе птицы от обманувшего ее человека, заставляя нас вспомнить один из эпизодов авестийской истории: Хварна, превратившись в птицу Варган, покидает Йиму, кото-

³⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 236, 237.

³⁶ В. А. Гордлевский, Избр. соч., т. I, М., 1960, стр. 211.

³⁷ Там же.

³⁸ «Скульптура и живопись древнего Пенджикента», т. II, М., 1959, стр. 64—77.

³⁹ Например, легенда о «Золотом городе», построенном пари для изгнанника-царевича (мотив царевны-Лебеди и Гвидона в пушкинской сказке). Г. П. Снесарев, Об одном среднеазиатском варианте сюжета пушкинской сказки о царе Салтане, «Краткие сообщения Ин-та этнографии», вып. XXXV, М., 1960; сказка «Мужественный друг Гайрат», «Узбекские народные сказки», Ташкент, 1953, стр. 28—38.

рый согрешил, «связавшись со словом лжи»⁴⁰. Позднее, после ряда мытарств, Хварна, как и героиня нашей легенды, бросается в воды моря.

Чинар среди моря, на котором нашла приют и родила ребенка птица су-пари, напоминает «дерево всех семян», постоянное обиталище мифической птицы Сэнмурв (Симург)⁴¹.

С птицей Симург мы вступаем в область богатырского эпоса и не можем не вспомнить одного из его героев — Зола, который вследствие обмана (он и получил прозвище Дастон — обман, навет) лишился родительского дома и воспитывался в гнезде вешей птицы Симург, пока его, уже взрослого, не нашел отец — Сом⁴². Недзя не признать, что какие-то детали нашей легенды перекликаются с этим эпизодом иранского эпоса.

К эпической традиции восходит даже наивное и сугубо мусульманское дополнение рассказчицы — упоминание о том, что ребенок, рожденный птицей су-пари, становится впоследствии знаменитым человеком.

Легенда о су-пари вследствие своей краткости не дает достаточного материала для обстоятельного разбора. Но не приходится сомневаться, что записи иных ее вариантов, более полных, могут дать нам ряд новых, интересных для анализа деталей.

Из бесценного фольклорного богатства Хорезма, тех произведений, которые уже известны этнографической науке, и тех, которые еще ждут анализа, мы взяли всего лишь три легенды, правда, очень любимые в народе, и попытались подвергнуть их по возможности детальному разбору. Мы хотели узнать, что можно извлечь из такого рода материала для исследования среднеазиатских верований и для истории религии в более широком плане.

В результате мы получили новые материалы о составе среднеазиатского пандемониума, общее представление о котором сложилось на основании материалов другого рода. Изучение среднеазиатского пандемониума представляет большой историко-этнографический интерес. Постепенное накопление материала о персонажах местных анимистических представлений, об их внешнем облике, функциональных особенностях, позволяло подойти к решению вопроса, который давно занимает исследователей среднеазиатских верований, — чем объяснить единство (за редким исключением) пандемониума у среднеазиатских народов разных исторических судеб, разных хозяйственно-культурных типов, разного антропологического типа и языковой принадлежности? Одни и те же персонажи демонологии мы встречаем у таджиков, узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен. Является ли это только результатом интенсивных культурных контактов на протяжении столетий или, что нам кажется особенно перспективным в плане исследования, столь обширный ареал распространения персонажей демонологии объясняется наличием общего этнического пласта древнейших племен, вошедших пракомпонентом (в разных сочетаниях) в состав всех этих народов?

Вслед за первым вопросом и в прямой связи с ним возникает второй, который может быть сформулирован следующим образом: не следует ли именно в наличии общего праслоя в составе среднеазиатских народов и их соседей (мы имеем в виду обширный круг древнейших племен — усуев, саков, массагетов, скифов, сарматов, проживавших на территории Евразии и иранских по своей языковой принадлежности) искать объяснения того обстоятельства, что основные персонажи пандемониума среднеазиатских народов (дэвы, пари аждархо и проч.) принадлежат к кругу анимистических представлений древних ираноязычных народов. Эти представления в силу особых исторических судеб народов собственно

⁴⁰ Из сказаний Авесты предположительно бактрийского происхождения, см.: И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 137, 138.

⁴¹ К. В. Тревер, Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица, Л., 1937.

⁴² И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 279, 280.

Ирана и прилегающих к нему территорий получили наиболее законченную форму (об этом можно судить по Авесте и более поздним изложениям мифологических представлений).

Оба эти тесно связанные между собой вопроса могут быть решены только после солидного накопления этнографического и археологического материала и тщательного его анализа, быть может с применением метода картографирования. А пока необходимо расширять источники информации и, в частности, активно использовать такую неиссякаемую сокровищницу сведений, как фольклор, который зачастую до нашего времени образы и сюжеты, своими корнями уходящие к древнейшим периодам в истории края⁴³.

Все три категории духов представлены в наших легендах в достаточно архаичном виде. Таков дэв Самандун, антагонист Сулеймана в хазараспской легенде. Аждархо куня-ургенчского повествования, несмотря на присутствие в образе кое-каких социальных черт, гораздо ближе к древнейшему образу чудовища Авесты, наделенному зооморфными атрибутами, нежели к царю-деспоту сложившегося раннесредневекового эпоса. Архаичен и образ су-пари. В легенде нет намеков на сложную иерархию пари, на существование их царства и подчиненного им войска. Су-пари нашей легенды весьма проста и примитивна со своими утиными лапами и способностью превращаться в оборотня; более других духов она «привязана» к природной среде — водной стихии.

Однако не приходится сомневаться, что широко привлекая фольклорные материалы, раскрывающие демонологические представления народов Средней Азии, мы получим возможность проследить все этапы развития того или иного образа и проникнуть к самым истокам его зарождения.

THREE LEGENDS FROM KHOREZM IN THE LIGHT OF DEMONOLOGICAL CONCEPTS

The folklore of peoples inhabiting the lower reaches of the Amu-Darya has retained up to our times many images from ancient demonology and consequently has extraordinary interest for the investigator of Eastern religions, their primordial sources and the subsequent transformations of mythological images. The demonological personages of Khorezm legends retain to a large extent their archaic features even in their latest pre-Islamic interpretation. In analyzing legendary material a particular interest attaches to the question of a common substratum in the ethnogenesis of Middle Asian peoples and their nearest neighbours; predominant importance belongs here to mythological images from the ancient Iranic sphere of beliefs. All the above aspects may be traced even on the material of the few legends whose contents are shown in the present paper.

⁴³ В качестве примера можно хотя бы сослаться на то, что в 1957 г. нами был записан вариант легенды о первоначальном заселении Хорезма, в X в. изложенной довольно кратко Макдиси (см. об этом в статье: Л. С. Толстова, Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков, «Сов. этнография», 1971, № 2, стр. 34), а в 1966 г. — поверья об образе «старухи холодов», над разгадкой которого ломал голову Ал-Бируни в XI в. (см. Г. П. Снесарева, Указ. раб., стр. 183—185).