

АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИМ. А. ДОНИША

ПРОШЛОЕ СРЕДНЕЙ АЗИИ

(АРХЕОЛОГИЯ, НУМИЗМАТИКА И ЭПИГРАФИКА, ЭТНОГРАФИЯ)

Ответственный редактор
кандидат исторических наук В. А. РАНОВ

Издательство «Дониш»
Душанбе — 1987

Б. Х. КАРМЫШЕВА

(Москва)

К ВОПРОСУ О КУЛЬТОВОМ ЗНАЧЕНИИ КОННЫХ ИГР В СРЕДНЕЙ АЗИИ

В тех странах, где основу экономики составляло орошаемое земледелие, вопросы ирригации были настолько важны, что в древности и в средневековье вокруг источников воды и оросительной сети создавались различные мифы, легенды и обряды. Это общеизвестное положение подтверждается этнографическими материалами по группе родников Чилючорчашма (тадж. *Чилу чор чашма* — «Сорок четыре родника»), водой которых орошался до недавнего времени Бешкентский оазис в Кабадиане. Материалы эти были собраны автором на месте (основной информатор Нормурод Бобоев 1905 г. рождения, таджик, житель кишлака Бешкент) в 1966 г. во время этнографического обследования южных районов Таджикистана Предгорным отрядом Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР. При знакомстве с ирригационной сетью Бешкентского оазиса и традиционными способами ее эксплуатации выявился примечательный способ чистки водоемов на родниках Чилючорчашма. Описанию этого способа и попытке его интерпретации и посвящена настоящая работа.

Чилючорчашма — один из тех водных источников, которые издревле почитались народом и считались священными. Оно и понятно: в обширной безводной степи пробивается из-под земли множеством бурлящих ключей кристально чистая вода и дает жизнь полям, садам и виноградникам. Даже у современного человека эта картина невольно вызывает чувство благоговейного восхищения. Ключи выходят на поверхность группами («гнездами»), в нескольких местах и, сливаясь, образуют два небольших водоема (*хауз*), следующих один за другим и соединенных каналом. Все ключи, однако, рассматриваются местным населением как один источник — Чилючорчашма. Из второго хауза берет начало небольшая река. Через несколько метров она запружена плотиной-вододелителем (плотина современная, сооружена на месте старой). В ней четыре одинаковых отверстия. Вытекающая через них вода дает начало четырем каналам. В год нашего обследования каждый канал доставлял воду на поля двух соседних селений. Всего в Бешкентском оазисе в то время было восемь селений, из которых в кишлаках Ташкуприк, Чашма и Дарахшо жили таджики; Тулхар, Сангова

и Бешкапа — узбеки, Арабхона — узбекоязычные арабы, в Бешкенте — таджики и узбеки.

В начале XX в. среди этих кишлаков занимал особое место кишлак Чашма. Как показывает его название, он располагался у почитаемого источника. В предреволюционные годы в нем было до 60 хозяйств. Большинство его жителей принадлежало к сословию ходжей (в Среднеазиатском междуречье они считались потомством сподвижников пророка Мухаммеда) и были шейхами — потомственными смотрителями священного источника и располагавшегося около него мазара (святого места) и мечети. В их обязанности входило содержать в чистоте и порядке эти места, а также до сорока выстроенных над ключами помещений для ритуальных омовений (*тахоратхона*). Когда паломники отсутствовали, места для омовений запирались. Шейхи также принимали паломников, приезжавших на поклонение с широкой округи, обслуживали их, предоставляя им кров и постель, а также котел и дрова для варки мяса жертвенных животных, посуду. Шейхи получали свою долю от туши каждого жертвенного животного, а также добровольные приношения верующих. Кроме того, они имели доход от наследственного вакфного имущества: в их пользу шли налоги с полей, орошаемых водой Чилчорчашма. Из указанных 60 хозяйств ходжей восемь относились к еще более привилегированной группе ходжей — *миён*.¹ Главы этих восьми семей из поколения в поколение были *мутавалли* (попечителями) вакфного имущества, т. е. фактически распорядителями доходов с наследственного вакфа. Доходами с земель, орошаемых каждым арыком, ведали два мутавалли. Как они делили поступления между семьями ходжей, мне неизвестно.

О происхождении родников и базирующейся на них оросительной сети существует легенда. Как и многие местные легенды о водных источниках Таджикистана и Узбекистана, она связывает возникновение Чилчорчашма и идущей от родников ирригационной сети с именем Али и других сподвижников Мухаммеда (*сахоба*), а также Хизра². Али якобы в течение 18 лет сражался в этих местах с неверными. Однажды он, томимый жаждой, обессилел и лежал в знойной Бешкентской долине. Его сподвижник Ходжа-Машад, чтобы напоить Али, хотел взять воду из Кафирнигана, но был убит неверными (его мазар у кишлака Саят³, на правом берегу Кафирнигана). Тогда же и по той же причине были убиты два других *сахоба* — Ходжа-Гуль и Ходжа-Кочкар (их мазары тоже на правом берегу Кафирнигана, у кишлака Чоршамби). После их гибели напоить Али решил Ходжа-Хидир. Он ударом своего посоха о землю создал родники Чилчорчашма и обратился к богу с просьбой разрешить провести канал от родников до

¹ Приставку *миён* (тадж. «середина») при своем имени носили ишаны, потомки некоего имама Раббони, жившего в Индии. Он вел свой род от халифа Омара (был *умари*), а жена его — якобы от самого Мухаммеда (от его дочери Фатимы и ее мужа Али, т. е. была из сейидов). Таким образом, *миёны* занимали среднее положение между *ходжами* и *сейидами* (Лыкошин Н. С. Пол жизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг, 1916, с. 153).

² Хизр/Хидир — популярный в мусульманской мифологии вечно живой святой.

³ О мазаре Ходжа-Машад см.: Беленицкий А. М. Мавзолей у селения Саят. — МИА, № 15. М.; Л., 1950, с. 207 — 209.

того места, где лежал Али. Бог велел ему волочить свой посох от источника по земле, но предупредил, чтобы он при этом не оглядывался назад. По образовавшемуся от посоха следу потекла вода из источника⁴. Однако Хидир забыл о запрете бога и оглянулся, и вода дальше не пошла. На этом месте сахова соорудили плотину-вододелитель, и потекла вода по четырем каналам. Али якобы подъехал на своем коне Дульдудь к источнику, напился, совершил омовение и помолился на невысоком холме вблизи источника. Несколько ямок на каменистом грунте холма воспринимались как следы от его колен, рук и лба, отпечатавшиеся на земле при совершении им во время намаза земного поклона. Это место почиталось — сюда приходили женщины, чтобы по числу набранных в горсть камешков узнать пол ожидаемого ребенка — если четное число, то родится мальчик, нечетное — девочка.

Как справедливо подметила О. А. Сухарева при знакомстве с данной работой в рукописи, в приведенной легенде сахова — сподвижники вовсе не Мухаммеда, а Али. Эта же черта характерна для всех записанных мною в южных районах Таджикистана и Узбекистана многочисленных легенд, связанных с возникновением водных источников. И это не случайно, ибо характерный для шиизма культ Али, вытеснение им образа Мухаммеда и даже образа самого бога имели в Средней Азии широкое распространение.⁵ Не случайна и связь образа Али с водными источниками: в среднеазиатских верованиях он воспринял наряду со многими чертами эпического героя Рустама черты и другого, также восточноиранского, героя, Сиявуша, восходящего к образу умирающего и вновь воскресающего бога растительности.⁶ Образ другого ведущего персонажа нашей легенды, Хидира, также воспринял некоторые черты древних божеств растительности и воды⁷; ему приписывалась власть над водами и культурными землями⁸.

Не случайны имена и второстепенных персонажей легенды — сахова Ходжа-Машад, Ходжаи-Гуль, Ходжа-Кочкар. Это даже не имена, а какие-то символы былых культов. Название Машад, по мнению О. А. Сухаревой, происходит от арабского слова *машхад* — «место мученичества», и многочисленные в Средней Азии мазары с названием Машад (как и Мешхед в Иране) также связаны с местами древних культов «страдающих» божеств, олицетворяющих умирающую и вновь воскресающую растительность.⁹

Имя Гуль («цветок»), несомненно, отражает эти же представления, ибо в Таджикистане и Узбекистане существовали весенние празд-

⁴ Этот сюжет, как и возникновение родника от удара посоха, чрезвычайно распространен в Средней Азии.

⁵ Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых..., с. 168, 169; Она же. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, с. 25 — 27.

⁶ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 201 — 205; Беленицкий А. М. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пянджикентских храмов. — Живопись древнего Пянджикента. М., 1954, с. 77 — 80; Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане, с. 28, 34, 35; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 162, 163, 286, 287.

⁷ Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 219.

⁸ Бартольд В. В. Ислам. — Соч., т. VI, М., 1966, с. 116.

⁹ Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых..., с. 168.

ники цветов, которые исследователями объясняются из культа божеств, олицетворяющих умирающую и вновь воскресающую растительность.¹⁰

Имя Кочкар (букв. «баран-производитель») хотя и бытовало как мужское имя среди местного населения, в данном случае скорее связано с культом барана¹¹, что истолковано Б. А. Литвинским относительно мазаров Кочкар-ата в Фергане¹².

В Чилючорчашма живет множество рыб. Как и во многих местах Средней Азии, где есть водоемы при святынях, эти рыбы считались священными, запретными для употребления в пищу. Существовало представление, что эти рыбы — разумные существа, так как когда-то были людьми.

Соединение всех связанных с Чилючорчашма представлений и легенд, их связь с важными фигурами мусульманской мифологии, значение имен второстепенных персонажей, совершение у источника жертвоприношений, как и наличие здесь мазара и при нем группы наследственных шейхов, свидетельствуют, что это место было центром какого-то древнего культа. Поэтому особый интерес приобретают все обычаи, связанные с Чилючорчашма. Один из них — своеобразный обычай, связанный с ежегодной чистой хаузов и вытекающей из них реки. Хотя эти обычаи были вызваны практической нуждой и несли в себе рациональное зерно, их все же хочется рассмотреть в свете особого, сакрального, значения источника, которое было порождено прежде всего огромным значением его для жизни этого района, для образования самого оазиса. Именно это обусловило сложение вокруг источника всего сложного комплекса легенд и обрядов.

В начале XX в. в сезон поспевания дынь и винограда у источника в течение двух дней происходили народные гуляния (*сайль*), на которые съезжались жители (только мужчины) всех восьми кишлаков Бешкентского оазиса. У жителей каждого селения, образующих одну общину, было свое, традицией закрепленное за ними место на берегу источника. Здесь они располагались на разостланных в тени раскидистых деревьев кошах и паласах. Во время сайля совершались кровавые жертвоприношения — у мечети кишлака Чашма, стоявшей на берегу первого хауза, резали животных, приобретенных жителями каждого селения сообщая специально для общественной трапезы. Мясо варилось в большом общинном котле, который оставался на месте и использовался и при следующих общественных трапезах.

¹⁰ Пешерева Е. М. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда. — В. В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927, с. 374—384; Она же. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине. — Иранский сборник. К 70-летию профессора И. И. Зарубина. М., 1956, с. 24—218; Нурджанов Н. Таджикский народный театр. М., 1956, с. 24—29, 43; Сухарева О. А. Традиционное соперничество между частями городов Узбекистана. — КСИЭ, XXX, М., 1958, с. 126, 127 и специальное исследование О. А. Сухаревой о празднике цветов.

¹¹ Примечательно, что имя Кочкар давалось ребенку с целью уберечь его от беды, т. е. «даже название этого животного обладало сверхъестественной магической силой» (Снесарев Г. П. Реликты..., с. 316).

¹² Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (I). — В кн.: Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (История и культура). М., 1981, с. 108.

Помимо жителей Бешкентского оазиса на сайль съезжались гости со всей округи: из Кабадиана, Байсуна и других мест. Это были главным образом состоятельные люди и их сыновья. Шейхи принимали приезжих и размещали их в своих мехмонхона. При этом каждый гость всякий раз останавливался в доме одного и того же, «своего», шейха.

В дни сайля у родников собирался базар: местные и приезжие торговцы продавали съестное, ткани и другие ремесленные изделия.

Кульминацией гуляний было конно-спортивное состязание, известное среди русского населения Средней Азии и в литературе как «козлодрание» (узб. *улоқ, купкарй*; тадж. *купкорй, бузкашй*). В состязании участвовали молодые парни, в том числе сыновья прибывших на сайль узбекских баев-овцеводов, обучавшиеся в здешнем медресе. Резали пригнанных баями для этой цели нескольких коз и их туши по одной бросали в первый хауз. Вслед бросались в воду и всадники. Игра происходила не только в обоих хаузах, но и в реке, вплоть до плотины. Когда игра завершалась, в хаузы и реку спускались крестьяне с лопатами, чтобы выгрести ил и выдранные копытами коней водоросли и камыши. Те места, где били ключи, крестьяне чистили только лопатами. Жителям каждого кишлака полагалось очистить то «гнездо» ключей (по местному выражению, «раскрыть глаза родников» — *булоқларнинг кизини очиш*), у которого было их постоянное место на берегу хауза.

Мне никогда не приходилось слышать о подобном описанному способе чистки родников. Правда, специальных расспросов в других местах, где бытует родниковое орошение, я не проводила. В литературе зафиксировано козлодрание в реке: его наблюдал Льюис Дюпри в 1965 г. в Аккупруке, таджикском селении в Северном Афганистане. Состязания там происходили в конце августа, во время какого-то праздника (*джаши*), длившегося два дня. В первый день было два состязания: одно на открытой площадке (*майдон*), а другое в реке. На второй день было всего одно состязание и проводилось оно на суше¹³. Небезынтересно заметить, что среди жителей Аккупрука были ходжа и сейиды. Надо думать, что там был и какой-нибудь мазар, ибо сайли происходили обычно именно при мазарах.

Практическая функция козлодрания (наряду со спортивно-развлекательной) также зафиксирована в степной зоне бассейнов Зеравшана и Кашкадарьи. Там состязания также были связаны с водоемами, но больше с их сооружением, нежели с чисткой¹⁴. У полукочевых узбеков этих мест при сооружении водосборов-водохранилищ¹⁵ воду не пускали до тех пор, пока в течение некоторого времени не гоняли по их дну лошадей. Делалось это для того, чтобы, во-первых, животные утрам-

¹³ Dupree L. Aq kupruk: a town in north Afghanistan. — «American Universities Field Staff. Report Service». South Asia series. Vol. X, N 9 (Afghanistan). [New York, 1966], p. 20—23.

¹⁴ Сведения по этому вопросу любезно сообщены мне археологом Очилом Ибрагимовым, уроженцем и жителем узбекского кишлака Сазаган в Придаргомской степи.

¹⁵ Водосборы-водохранилища сооружали путем запруживания русла ручья, берущего начало из родника или же временного весеннего водотока (см., например: Мухаммаджонов А. Кадимги сув иншоотлари тарихидан. Тошкент, 1968, с. 10—15).

бовали дно и тем законопатали возможные отверстия и трещины; во-вторых, чтобы образовался слой тонкой пыли, которая после пуска воды, постепенно оседая, превращалась бы в слой ила на дне хауза и этим достигалась бы непроницаемость дна. При сооружении крупных водохранилищ, когда обычно устраивали хашар (помочь), на дне хауза с указанной целью устраивали козлодрание.

Но было еще два случая в этих степных районах, когда коня (или коней) гоняли по хаузу, наполненному водой: 1) когда водоем зарастал и вода в нем начинала протухать; 2) когда нужно было быстро (в течение нескольких дней) привести неподготовленного коня в «спортивную форму», чтобы он мог принимать участие в купкари. В первом случае одну или нескольких лошадей гоняли по водоему, чтобы взмутить в нем воду. В результате уничтожалась ряска, поднимался со дна ил, «раскрывались глаза» родников, освобождаясь от ила и водорослей; ил при постепенном оседании уносил на дно все посторонние примеси, и вода в хаузе очищалась и освежалась. Во втором случае коня, привязав длинным арканом к прибрежной иве или к колу, вбитому в центре хауза, непрерывно и круглосуточно (даже до двух — трех суток) гоняли по водоему, пока его брюхо и бока не втягивались. После этого выведенного из хауза коня быстро закутывали в толстую войлочную попону и устанавливали за ним соответствующий уход. Через несколько дней конь бывал готов к участию в купкари.

Итак, приведенные материалы свидетельствуют не только о спортивно-развлекательном, но и утилитарном значении козлодрания. Однако исследователи неоднократно отмечали и обрядовое значение купкари, в частности его связь со свадебным ритуалом¹⁶. По мнению С. П. Толстова, козлодрание — один из реликтов характерных для периода разложения первобытного общества ритуальных состязаний двух фратрий; истоки же подобных состязаний восходят к древним ритуалам культа природы.¹⁷ Материалы по Чиличорчашма позволяют говорить о связи купкари с аграрными культами более уверенно. Об этом свидетельствует и непереносное проведение купкари у таджиков в праздник Нового года (сайли Навруз, сайли Сари сол, отмечавшегося в день весеннего равноденствия), после которого приступали к полевым работам.¹⁸ Новогодние праздники проводились также у мазаров,¹⁹

¹⁶ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. — Проблемы докапиталистических обществ, 1935, № 9—10, с. 14, 15; Он же. Древний Хорезм, с. 284; Симанов Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. Историко-этнографические очерки. Л., 1984, с. 146—150.

¹⁷ Толстов С. П. Древний Хорезм, с. 284.

¹⁸ Рахимов М. Р. Земледелие таджиков бассейна Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957, с. 191, 200, 202; Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба. Душанбе, 1970, с. 161; Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вакхана и Ишкашима в XIX — начале XX в. М., 1975, с. 95.

¹⁹ Хорошкин А. П. Сборник статей касающихся до Туркестанского края. Спб., 1876, с. 207; Пешерева Е. М. Из истории цеховых организаций в Средней Азии. — КСИЭ, VI. М.; Л., 1949, с. 36; Нурджанов Н. Указ. соч., с. 29; полевые материалы автора.

а мазары в большинстве своем возникали у источников воды — у родников, у истоков рек, у их устья, у выхода рек из гор, у вододельных плотин, в начале («голове») оросительных каналов и т. д.²⁰

Возникают вопросы: в какой этнокультурной среде сформировалась игра в козлодранье? Была ли она здесь, на территории древней Бактрии издревле одним из обрядов ритуала аграрных праздников? Популярность ее у ряда в прошлом кочевых тюркоязычных народов (киргизов, части узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен, южных башкир), отсутствие у монголов и калмыков, постепенное исчезновение этой игры по мере продвижения от Средней Азии (вернее от Гиндукуша) на юг²¹, явные следы ритуального значения ее, название *кукбури* — «сизый волк» (узб. *купкари* и казах. *кукпар* — искаженные от *кукбури*), связанное с тотемом части древних тюрков²², отголоски того, что когда-то не козел, а волк был объектом состязания²³ — все это дает основание присоединиться к мнению тех, кто связывает происхождение этой игры с тюркским миром.

В иранской среде была, как известно, своя конно-спортивная игра — конное поло (*чавгонбози*, *гуйбози*). Она была широко распространена еще в Сасанидской Персии, а позже, в течение всего средневековья, — на всем Переднем и Среднем Востоке²⁴. Но в начале XX в. она сохранялась «лишь в горных местностях, примыкающих с севера к Индии»²⁵, в том числе в Припамирье²⁶. Однако в Припамирье конное поло было уже на стадии исчезновения²⁷. В Дарвазе²⁸ и Ягнобе²⁹ его бытование запечатлелось лишь в топонимии.

В Припамирье М. С. Андреевым зафиксировано одновременное бытование и конного поло, и козлодранья. Примечательно, что обе игры сохранили здесь свое обрядовое значение: у хуфцев козлодранье (как и у их соседей, горных таджиков и киргизов) было связано с праздником по поводу обрезания мальчика и со свадьбой, в то время как по-

²⁰ Хорошхин А. П. Указ. соч., 206, 207; Пещерева Е. М. Указ. соч., с. 36; Снесарев Г. П. Реликты..., с. 233; полевые материалы Е. М. Пещеревой, Р. Я. Рассудовой и автора.

²¹ Андреев М. С. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир. Ташкент, 1927, с. 45; Snoy P. Afghanistan-Reiterspiel «Buzkasi». — «Palikationen zu wissenschaftlichen Filmen». Sektion Etnologie, 10/14 — E750. Institut für den wissenschaftlichen Film. Göttingen. 1980, p. 4 — 9.

²² Потапов Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. — КСИЭ, XXX М., 1958, с. 135 — 148; Липец Р. С. Лицо волка благословенно..., — СЭ, 1981, № 1, с. 120 — 133.

²³ Липец Р. С. Указ. соч., с. 132; Симакон Г. Н. Указ. соч., с. 148.

²⁴ Иностранцев К. А. К истории игры в поло. — Записки Русского археологического общества, т. XIV, 1901. Спб., 1902, с. 108 — 113; Он же. Сасанидские этюды. Спб., 1909, с. 72 — 77; Турсунов Н. Чавгонбози. Душанбе, 1982, 85 с.

²⁵ Иностранцев К. А. К истории игры в поло, с. 113.

²⁶ Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). Очерки быта. М., 1908, с. 97, 102; Андреев М. С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-дарьи), вып. I. Сталинабад, 1953, с. 114 — 117.

²⁷ Андреев М. С. и Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. — Сб. МАЭ, IX. Спб., 1911, с. 30. По данным Е. М. Пещеревой (устное сообщение), относящимся к 20-м годам XX в., у устья реки Язгулем была площадка для игры в гуйбози.

²⁸ Турсунов Н. Указ. соч., с. 17.

²⁹ Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба, с. 29, 30.

ло — с двумя древними специфически припамирскими праздниками аграрного цикла — переселением части женщин селения со скотом на верхние летовки и с окончанием семидневного табу на посещение мужчинами этих летовок, а также Новым годом и началом земледельческих работ³⁰. Неожиданным было открытие в 1970 г. В. Н. Басиловым следов недавнего (канун коллективизации) бытования ритуальной формы игры в поло у узбеков и живущих вперемешку с ними казахов г. Туркестана и его округи. Здесь, в одном из древних земледельческих оазисов на севере Средней Азии, только раз в году, в Навруз, после общественной трапезы и молитвы, благословляющей начало полевых работ, устраивалась игра в пешее поло: состязались молодые (до сорока лет) мужчины, разделившись на две команды. Победившей считалась команда, пригнавшая мяч к определенному месту на территории противника³¹. О былой распространенности игры в конное поло свидетельствует и тот факт, что у большинства тюркоязычных народов Средней Азии (исключая туркмен) мастер игры в козлодранье, а также искусный наездник обозначаются термином, происходящим от персидско-таджикского слова *чавгонбозӣ* (*чавгон* — клюшка, *бозӣ* — игра): узб. — *чавандоз*, кирг. — *чабандоз*, казах., каракалп. — *шабандоз*.

Думается, что приведенные материалы свидетельствуют о постепенном вытеснении в Средней Азии игры в конное поло игрой с тушей козла. Эта мысль сквозит и в трудах М. С. Андреева.

Трудно сказать без специального исследования, когда начался в Мавераннахре процесс вытеснения (если он имел место) состязаний в конное поло козлодраньем. Мне кажется, что есть основания связать широкое распространение козлодранья в Средней Азии с поселением здесь *даштикипчацких* узбеков. Как известно, в Тимуридское время в быту знати еще были живы древние местные иранские традиции. Оставались популярными и состязания в конное поло. Например, Бабур, последний из Тимуридов в Мавераннахре, характеризуя одного из эмиров своего отца, среди его достоинств отмечает и искусную игру в *чавгон*³². Наряду с этим в записках Бабура встречаем косвенное указание на бытование в то время и состязаний с тушей козла: среди упомянутых им лиц трое имеют прозвище *Оглакчи* — «игрок в козлодранье»³³. Видимо, во времена Бабура оба вида состязаний сосуществовали: *чавгонбози*, утратив древнее ритуальное значение (см. ниже), оставалось преимущественно развлечением знати, а состязание с тушей козла бытовало в народной среде. С переходом же политической власти и экономического господства в руки знати узбекских племен в Мавераннахре возобладали степные тюркские традиции, и в результате козлодранье не только сохраняло свои ритуальные функции (в частности,

³⁰ Андреев М. С. По этнографии таджиков. — В кн.: Таджикистан. Сборник статей. Ташкент, 1925, с. 167, 168; Он же. Таджики долины Хуф, вып. I, с. 31, 116; Он же. Таджики долины Хуф, вып. II. Сталинабад, 1958, с. 137; Бобринской А. А. Указ. соч., с. 97, 102.

³¹ Басилов В. Н. Тетрадь полевых записей № 3, 1970, с. 168 — 188. Юж. Каз. отряд Ср. Аз. экспедиции Ин-та этнографии АН СССР. За неопубликованные материалы приношу В. Н. Басилову глубокую благодарность.

³² Бобир Захириддин Мухаммад. Бобирнома. Тошкент, 1960, с. 70.

³³ Там же, с. 77, 211, 237.

в свадебной обрядности), но, возможно, восприняло и некоторые (в частности, аграрные) ритуалы чавгонбози, также восходящие к культу плодородия, а чавгонбози почти исчезло³⁴. Правда, в некоторых сочинениях первой четверти XVIII в. еще встречаются упоминания о чавгоне и мяче, но это скорее лишь дань поэтической традиции, ибо они фигурируют преимущественно в устоявшихся сравнениях³⁵ (см. ниже).

В новогодних ритуальных состязаниях в мяч, широко бытовавших у многих народов мира, символика мяча-шара сливалась с символикой солнца-шара³⁶. В тех новогодних ритуалах, которые в древности сопровождались человеческими жертвоприношениями, утверждалось единство символики солнца, головы жертвы и мяча³⁷. К числу таких церемоний относился древний индоевропейский новогодний ритуал, воспроизводивший космогонический миф о сотворении мира из частей человеческого тела³⁸. В этой связи примечателен зафиксированный А. А. Бобринским в Шугране обряд из цикла ритуальных действий, совершавшихся в день начала земледельческих работ: к этому дню женщины готовили из теста различные изображения—глаза, язык, уши и проч., а также изображения мер, употребляемых для сыпучих тел. Эти изображения крестьяне давали быкам, работавшим в поле (в этот день проводили всего две—три борозды), а затем, исполнив еще ряд обрядов, остальную часть дня проводили в игре в поло³⁹. В примечании А. А. Бобринской справедливо замечает: «Не может ли этот обычай быть отголоском человеческих и иных кровавых жертвоприношений, при которых жертвы крошались на мелкие куски и разбрасывались по полям с целью оплодотворения земли»⁴⁰.

Не меньший интерес представляет для нас и сообщение М. С. Андреева о почитании солнца в Припамирье: его называли великим (*бузург*) и клялись «головой солнца» (*сари Ремузд* в Ишкашме, *сари ир* в Вахане, *сари офтоб* в Гороне). Видимо, прав М. С. Андреев, выска-

³⁴ Одной из основных причин исчезновения обрядовых игр в мяч у русских Т. А. Бернштам, посвятившая семантике этих игр специальную работу, справедливо считает именно утрату ими ритуального значения и преобразование их в «бытовые» игры (Бернштам Т. А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх. — В кн.: Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984, с. 166).

³⁵ Мунши Мухаммад Юсуф. Муки-ханская история. Перевод с таджикского А. А. Семенова. Ташкент, 1956, с. 185; Амин-и Бухари Мир Мухаммад. Убайдалламе. Перевод с таджикского А. А. Семенова. Ташкент, 1957, с. 307; Абдурахман-и Тали. История Абулфейз-хана. Перевод с таджикского А. А. Семенова. Ташкент, 1959, с. 106.

³⁶ Бернштам Т. А. Указ. соч., с. 169. Мяч символизировал солнце и в хевсурских верованиях (Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933, с. 21, 45; Она же. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 108).

³⁷ Бородатова А. А. Памятники изобразительного искусства майя классической эпохи (I—IX вв.) как историко-этнографический источник. — Автореф. канд. дис. М., 1984, с. 19.

³⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология. В энцикл.: Мифы народов мира, т. 1, М., 1980, с. 532; Топоров В. Н. Праздник. — Там же, т. 2, М., 1982, с. 330, 331.

³⁹ Бобринской А. А. Указ. соч., с. 102. Символика культа плодородия ярко проявляется и в женском мяче припамирцев, но это предмет специального исследования.

⁴⁰ Там же.

зав предположение о том, что упоминание о *голове* солнца указывает на антропоморфическое представление о нем⁴¹.

Не является ли далеким отзвуком былой символики мяча одно представление, зафиксированное мною в 1983 г. в двух районах — в Сохе (Фергана) и в низовьях Шерабадарьи? Как рассказывал мне этнограф Усто Джахонов, уроженец Соха, в 1940-х годах, когда он, будучи ребенком, играл со сверстниками в тряпичный мяч (вырывали его друг у друга руками или состязались в своеобразное поло, ударяя мяч палкой), взрослые выражали недовольство, говоря, что это равносильно игре с человеческой головой. В низовьях Шерабадарьи некоторые старые люди по тому же мотиву не одобряют и ныне игру в футбол. Такое представление здесь связано с легендой об одном из мазаров Шерабада. Согласно легенде, в нем погребена голова друга Али, которого, ошибочно приняв за самого Али, убили неверные и за голову которого боролись между собой, пиная ее ногами, как мяч во время игры в футбол⁴². Не исключено, что устойчивости подобной ассоциации способствовала в какой-то мере упоминавшаяся выше книжная традиция уподоблять при описании ратного поля мечи чавгону, а отсеченные головы — мячу (см. примечание 35). Думается, что сама эта традиция не случайна: она, видимо, восходит к древним ритуалам, связанным с культом умирающего и воскресающего божества растительности, столь ярко представленным в Средней Азии⁴³, а в конечном счете с культом солнца, согласно исследованиям Б. А. Литвинского, широко распространенным в Средней Азии вплоть до арабского завоевания.⁴⁴

Вернемся к роднику Чилучорчашма. В совершавшихся там ритуалах состязанию с тушей козла в древности могли предшествовать не игра в поло, а бои коней. На чем основано такое предположение?

Известно, что обычай устраивать бои животных был издавна распространен в Средней Азии. В исследованиях С. П. Толстова, Г. П. Снесарева и А. М. Беленицкого⁴⁵ убедительно раскрыт ритуальный характер этих боев, в частности при интерпретации своих материалов все три исследователя ссылаются на свидетельство Тан-шу о том, что жители Кучи (Восточный Туркестан) «в Новый год семь дней увеселяются боем баранов, лошадей и верблюдов, чтобы по их драке отгадать урожаен или неурожаен год будет»⁴⁶. Не менее выразителен приведенный А. М. Беленицким согдийский текст, описывающий магический способ

⁴¹ Андреев М. С. и Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишканим и Вахан. — Сб. МАЭ, IX. Спб., 1911, с. 35.

⁴² Эта легенда впервые была записана Н. А. Маевым в 1875 г. в Шерабаде (Маев Н. А. Очерки Гиссарского края. — Материалы для статистики Туркестанского края, вып. V. Спб., 1879, с. 156, 157). Однако в его записи отсутствует упоминание о борьбе за голову.

⁴³ Одна из последних работ на эту тему: Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агниологии. — В кн.: Фольклор и историческая этнография. М., 1983, с. 118 — 151.

⁴⁴ Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, с. 149 — 155.

⁴⁵ Толстов С. П. Древний Хорезм, с. 284; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 316, 317; Беленицкий А. М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье. — КСИА, 154. М., 1978, с. 31 — 39.

⁴⁶ Бичурин А. М. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.; Л., 1950, с. 296, 297.

вызывания дождя, для чего наряду с другими операциями требовалось «вырезать из бруска белого сандала [как] верблюд борется с верблюдом, конь с конем, осел с ослом, бык с быком»⁴⁷.

Для нас представляет большой интерес сообщение хивинца А. Абдурасулова о том, что в прошлом в г. Хиве после завершения ежегодной чистки хауза при мазаре Палван-ата (его хивинцы сокращенно называли Ата-хауз; для его чистки созывали хашар) перед пуском воды устраивали сайль, во время которого на дне хауза происходили состязания борцов и бои баранов. Утрамбованное таким способом дно водоема покрывали тонким слоем песка и лишь после этого наполняли водой⁴⁸. Устройство не козлодрания, как в степной зоне Узбекистана, а боев баранов закономерно для Хорезма, ибо здесь именно барану принадлежало наибольшее место в верованиях и обрядах; лошадь же здесь отступала на задний план⁴⁹.

В Южном Таджикистане, на территории древней Бактрии, мы вправе допустить, что при чистке водоемов в более раннее время могли устраиваться бои коней. Согласно прямым свидетельствам письменных памятников и данных изобразительного искусства, в древности и раннем средневековье в идеологических представлениях населения Северной Бактрии большое значение имел культ коня и отчетливо проявлялась связь культа коня с культом воды⁵⁰, в частности бытовали мифологические представления о происхождении знаменитой в то время хуттальской породы лошадей от соединения кобылиц с жеребцами, живущими в источниках⁵¹. Отголоски этих мифов сохранились до наших дней в виде легенд о конях, населяющих отдельные озера Таджикистана и Узбекистана⁵².

Не меньший интерес представляет для нас и сообщение времен арабского завоевания, относящееся непосредственно к территории Кабадиана, где находится Чилучорчашма: «В здании [храма]... находились малые и большие алтари огня и бронзовый конь небольшого размера. Жители считали его сошедшим с неба. Он изображен в состоянии движения с поднятыми передними ногами, как бы обращенными к богу... В день Нового года конь золотистой масти выходит из реки и приближается к бронзовому. Когда последний откликается на его ржание, он возвращается снова в воду»⁵³. Когда арабы приблизились к этому святилищу, чтобы его уничтожить, то внезапно оттуда вырвался огонь, который сжег прибывших воинов⁵⁴. Далее А. М. Беленицкий приводит

⁴⁷ Беленицкий А. М. Конь в культах..., с. 36.

⁴⁸ Благодарю А. Абдурасулова за разрешение опубликовать эти сведения из его рукописи «Позднефеодальный город Хива в конце XIX — начале XX века».

⁴⁹ Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 98, 115, 315, 316, 323.

⁵⁰ Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании. — СЭ, 1948, № 4, с. 162 — 167; Он же. Конь в культах..., с. 35, 36; Неменова Р. Л. Народные представления, связанные с рекой Вахш. — В кн.: этнография Таджикистана. Душанбе, 1985, с. 98 — 106.

⁵¹ Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь..., с. 163 — 165.

⁵² Там же, с. 164; Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, вып. I. Сталинабад, 1954, с. 81, 82.

⁵³ Беленицкий А. М. Конь в культах..., с. 35.

⁵⁴ Там же.

еще ряд свидетельств из различных источников, раскрывающих, насколько культ коня был связан с культом водной стихии.⁵⁵ В равной мере культ коня был связан, вернее, слитен с культом огня⁵⁶.

Все изложенные материалы, мне кажется, дают основание считать, что обычай устраивать козлодрание при чистке источника Чилу-чорчашма не случайное явление, а далекий отзвук древних представлений, верований и мистерий, связанных с культом водной стихии, коня, в конечном счете — культом плодородия, с культом солнца.

⁵⁵ Там же, с. 35, 36.

⁵⁶ Литвинский Б. А. Древние кочевники..., с. 150 — 152.

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

ЭТНОГРАФИЯ ИМЕН



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1971

3. Русские названия в форме родительного падежа от фамилий на *-ский* и различных исторических дат (в соответствии с существующей инструкцией). Но помимо этого в городах Латгалии (Даугавпилсе, Резекне, Лудзе), где довольно значительное русское старожильческое население и которые расположены недалеко от РСФСР и БССР, в официальных справочниках имеются некоторые наименования и другого рода, например: *Рабочий* переулоч, ул. *Прибрежная*, ул. *Металлистов*, ул. *Коммунаров*.

Исторический путь образования названий ряда улиц связан в основном с их переводом с немецкого языка на русский и затем на латышский, с которого они уже транскрибируются на русский язык в наше время, например: *Sperlings* — *Воробьиная* — *Zvirbiņu* — *Звирбулю*. Такой путь переименования улиц объясняется местными общественно-политическими отношениями и указывает на пестрый состав населения в национальном отношении, а также на семантическую устойчивость названий.

Кроме того, русские названия улиц, возникшие главным образом в XIX в., показывают, каков был в то время уровень знаний русского языка у местного нерусского населения, ср., например, в гг. Риге и Лиепае ул. *Вальная* — от *вал*, *Чайковская* — от *чайка*, *Кустарная* — от *куст*, *Ольгиевская* — от *Ольга*, *Пензаская* — от *Пенза*, *Алисовая* — от *Алиса*.

Б. Х. Кармышева

ТАДЖИКско-УЗБЕКСКИЙ НАРОДНЫЙ ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕРМИН *ВИЛАЯТ*

За последние два десятилетия географические термины, богато представленные в языках народов Средней Азии и Казахстана, все чаще привлекают внимание специалистов различных дисциплин, в том числе и этнографов. Особое место среди народных географических терминов по своей значимости для этнографии занимают обозначения различных ландшафтов. Оно и понятно: с одной стороны, в прошлом тип хозяйства и быт населения в основном определялись ландшафтом; с другой — те или иные народы при заселении ими новой для них территории (например, очередная волна завоевателей в Средней Азии) стремились занять ту природную зону, которая наиболее соответствовала их традиционным занятиям и бытовому укладу.

Настоящее сообщение имеет целью познакомить читателей с несколькими из бытующих в языке таджикско-узбекского населения центральных и южных районов Узбекистана и Таджикистана народных географических терминов для определения ландшафта — с термином *вилаят* и некоторыми другими, связанными с ним.

Известный исследователь Средней Азии М. С. Андреев впервые обратил внимание на употребление местным населением Самаркандской области арабского по происхождению слова *вилаят* (узб. и тадж. *вилоят*) не только в его прямом значении 'область', 'провинция', но и в качестве термина для обозначения определенного ландшафта. Он отметил, что равнинная часть Самаркандской области делится местным населением на две резко отличающиеся части — *вилаят* и *дашт* (*дашът* — в написании М. С. Андреева, близком народному произношению). Вилаят — непосредственно долина реки, покрытая густой сетью оросительных каналов, с высокой культурой земледелия, с садоводством и огородничеством, а также густым населением, а дашт — подгорная равнина, куда не могла быть в прошлом поднята вода из Зеравшана; основными занятиями ее жителей было богарное хлебопашество и скотоводство; селения же были далеко разбросаны друг от друга [1, 122—123]. М. С. Андреев вполне справедливо подчеркивал, что «в общем дашт настолько типичен и уклад жизни в нем так сильно разнится от условий проживания в „вилаяте“, что понимание этого обстоятельства необходимо для правильного уяснения исторического прошлого долины Зерафшана и взаимоотношений жителей» [1, 123].

Указанные два термина бытуют среди населения Средне-зеравшанской долины до сих пор, что было зафиксировано Р. Я. Рассудовой и нами во время полевых этнографических исследований 1959—1962 гг. Соответственно и жители называются *вилаятлик* 'вилаятцы' и *даштлик* 'степняки'. Термин *вилаят* бытует и в Бухарском оазисе (как любезно выяснила на месте, по нашей просьбе, Ф. Д. Люшкевич) в значениях 'город', 'густонаселенная местность'.

Термин *вилаят* узбеками обычно произносится в форме *уляят* (*ўляят*) или *улаат* (*ўлаҳат*), с заменой губно-губного проточного звонкого *в* узким губным передним *у* и среднеязычного *й* глухим фарингальным проточным *х*.

В. С. Расторгуева и В. С. Соколова в 40-х годах обратили внимание на то, что в долине реки Варзоба группа таджикского населения называет себя *вилоятӣ*, т. е. 'вилаятцы' [11, 21—22; 13, 105—106]. Р. Л. Неменова, проводившая в 1961—1963 гг. этнографическое изучение указанной долины, отметила, что местное население название *вилоятӣ* связывает со словом *вилоят*, которое, по ее представлениям, означает равнинную, негорную местность [9, 68—69; 10, 32—35].

И. Хидояттов на основании полевых этнографических материалов отмечает, что в Денауском и Сариасийском районах Сурхандарьинской области УзССР термином *вилаят* (наряду с термином *хисорй*) обозначают «пришельцев из разных мест равнин», противопоставляя их *кухистони* — исконным жителям, горным таджикам [15, 113].

Согласно полевым этнографическим исследованиям, проводившимся нами в 60-х годах, термином *вилаят* население Гиссаро-Сурханской долины и окружающих ее гор обозначает не всякую равнинную местность, а лишь хорошо орошенный и возделанный оазис в долине крупных рек. В данном случае *вилаят*ом называют долину Сурхана и Гиссарскую долину, так же как в Самаркандской области *вилаят*ом называют лишь Самаркандский оазис.

Как любезно сообщили нам таджикистанские диалектологи, Гиссаро-Сурханскую долину *вилаят*ом называют и в Кулябе (Р. Л. Неменова), а также в Среднем и Нижнем Каратегине (Б. Бердиев).

В верховьях Шерабадарьи нами зафиксировано применение термина *вилаят* по отношению к Гузаро-Каршинскому оазису, т. е. долине Кашкадарьи: пожилые женщины на вопрос о наличии у них в прошлом ткачества больших ворсовых ковров ответили нам, что этого производства у них не было и что ковры привозили «из Карши-Гузара, из уल्याта» (*Карши Гузордан, улаҳатдан келар эди*).

Следует подчеркнуть, что поскольку понятие *вилаят* обозначает крупный оазис с интенсивным земледелием, то оно включает в себя и наличие городов — центров ремесла, промышленности, торговли, административного управления и культуры, на что прямо указывали наши информаторы. Так, в кишлаке Орта-Мачай (в верховьях Шерабадарьи) говорили нам, что «улятом называют городскую местность, местность, близкую к цивилизации» (*Шаҳар жойни, маданиятга яқин жойни улаҳат дейди*).

Р. Л. Неменова также отмечает, что административное значение этого термина среди таджиков Варзоба — «центр определенной территории; в этом смысле слово является как бы синонимом слова *шаҳр* — город» и что обычное словарное значение слова *вилаят* как «область», «провинция» ею в районе Варзоба не выявлено [10, 35—36].

Употребление термина *вилаят* в значении «крупный культурный оазис», по-видимому, широко распространено. Как любезно сообщили нам Г. П. Васильева и А. Оразов, туркмены западной Туркмении *вилеет*ом называют Иран, а также выходцев из Ирана. Среди полевых материалов Г. П. Васильевой есть данные, уточняющие это представление: туркмены западной Туркмении *вилеет*ом называют не весь Иран, а прилегающую к их территории Астрабадскую равнину (вплоть до

Буджнурда на востоке) и ее жителей. Персоязычное население на восток от Буджнурда называют курдами. Туркменам Ахала термин *вилеет* малоизвестен и значение его расплывчато — «сторона Тегерана».

Г. П. Васильева сообщила нам, что хорезмские туркмены термином *вилеет* обозначают сартов, исконных жителей Хорезмского оазиса. Это отражено и в документах (см. Ю. Э. Брегель, Термин *вилает* в хивинских документах, — «Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1968», М., 1970).

В недавно вышедшем толковом словаре таджикского языка сказано, что одно из пяти значений слова *вилаят* — области Ирана и Мавераннахра в понимании индустанцев [14, 236]. В отношении оазисов Мавераннахра употребляет его и Мирза Хайдар в «Тарихи-и Рашиди» («Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков», Алма-Ата, 1969).

Происхождение интересующего нас термина старшее поколение местной интеллигенции связывает с его словарным значением — «область», «провинция», ибо, по его словам, в оазисе располагаются города, являющиеся административными, экономическими и культурными центрами данной области, и когда направляются из окружающих местностей в оазисы, то принято говорить, что направляются в *вилаят*¹. Такое объяснение вполне приемлемо, ибо отдельные крупные оазисы, как правило, и составляли те или иные провинции средневековых государств, и в источниках, когда речь идет, например, о Самаркандском или Бухарском *вилаете*, прежде всего имеется в виду Самаркандский или Бухарский оазис.

Что касается вариантов этого термина в форме *уляят*, *уляат*, то, по-видимому, прав старый житель г. Байсуна Ходжамурад Мухаммадмурадов, который считает, что они свойственны полукочевым в прошлом узбекам (т. е. джокающим говорам узбекского языка), которые, по его словам, производят узбекские слова на казахский манер. (Об этническом составе населения рассмотренных областей см.: [4, 95—102; 16, 17—49].) И действительно, в ряде джокающих узбекских говоров (локайском, кунгратском и др.), как и в казахском языке, губно-губной *в* в начале слова, встречающийся только в заимствованных словах (преимущественно из арабского, а ныне еще из русского), заменяется узким губным предним *у*.

В Самаркандской области нами зафиксирован еще вариант *хуляят* (*хўлаҳат*), для объяснения которого существует народная этимология, связывающая его происхождение с узбекским словом *хўл* «влажный», т. е. орошаемый.

¹ Для изучаемых районов «направиться в *вилаят*» в основном значит «спуститься с гор и предгорий в долину», поэтому, говоря о поездке в долину, обычно употребляют выражение *вилаятка ошмоқ* «перевалить (через горы) в *вилаят*» или *вилаятга тушиб кетмоқ* «спуститься в *вилаят*».

Б. Бердиевым среди таджиков Рамита (правобережье верхнего течения Кафирнигана) встречен вариант *валахат* (*валахат*; при этом *в* губно-губной, а *х* верхнефарингальный).

В Самаркандской области для обозначения орошаемой части долины Зеравшана помимо термина *вилаят* населением употребляются еще два — *дайравад* и *карадархт*². Первый термин означает 'прибрежная полоса земли', а второй букв. 'черное дерево', в данном случае — 'местность, густо поросшая деревьями' (ср. русский термин 'чернолесье'). Однако этим термином не называются горные ущелья и склоны, поросшие лесом, — он употребляется жителями дашта и предгорий только по отношению к долине, орошенной водами Зеравшана и его двух рукавов, Акдарьи и Карадарьи. И действительно, Самаркандский оазис издали — с возвышенной подгорной полосы и горных склонов — темнеет, словно лес. На это обратил внимание еще Клавихо; «Столько этих садов и виноградников, что когда приезжаешь к городу (Самарканду. — Б. К.), то видишь точно лес из высоких деревьев, и посреди его самый город» [5, 325].

Впервые бытование термина *карадархт* отмечено, причем не только в Среднезеравшанской долине, но и в Шахрисабзе и Фергане, покойным проф. Н. Г. Маллициким [7, 287].

Согласно материалам Р. Я. Рассудовой, местное население, однако, не ограничивается слишком общим делением Среднезеравшанской долины на *дашт* и *вилаят*. Вилаят подразделяется им на две неравные по ширине части: *карадайравад* — узкая полоса собственно поймы Зеравшана и двух его рукавов и *чульдайравад* — первая и вторая надпойменные террасы.

Карадайравад в буквальном переводе 'черная прибрежная полоса земли'. Пойму называют черной потому, что эта болотистая полоса орошается преимущественно подпочвенными (тадж. *захбур*, узб. *зовурсув*) и сбросовыми (тадж. и узб. *обпартов*) водами, которые, как неоднократно отмечалось в литературе [6, 72—83], называются в Средней Азии черными — *карасу*. По выражению местных жителей, в карадайраваде все черно: и земля, и песок, и вода, и растительность.

В этой связи интересно приведенное О. И. Смирновой дополнительное название Ирака — *ас-Савад* 'черная земля', за

² В некоторых местностях для обозначения прибрежной полосы имеется еще термин *лебаб* (тадж. *лабоб* 'берег реки'). Однако в Самаркандской области нам не приходилось его слышать. Он зафиксирован Р. Л. Неменовым у таджиков среднего течения Вахша (район Нурека-Гуткаула) в форме *лавова*. У туркмен он превратился в топоним — Лебабом называется прибрежная полоса Средней Амударьи в промежутке между Чарджоу и Карабакаулом, примерно совпадающая с территорией Карабакаульского района [2, 12]. Но не исключена возможность, что в прошлом им обозначали всю прибрежную орошенную полосу Средней Амударьи. Именно так понимал его П. П. Иванов [8, 421].

которым, как пишет О. И. Смирнова, «постепенно закрепились значения: 1) аллювиальные земли по Евфрату и Тигру, которые идентифицируются с понятием Ирака и связаны с понятием географическим; 2) культурные (обрабатываемые) земли внутри области; пригородные возделанные земельные площади» [12, 26].

Н. Г. Маллицкий в цитированной выше статье к термину *карадархт* дает следующее примечание: «Интересно отметить, что и долина Нила в древности называлась Кем, т. е. черная страна, именно по контрасту покрывавшей ее растительности со светлой пустыней» [7, 287]. Нам думается, что в данном случае название *Кем* скорее соответствует второму значению имени *ас-Савад*.

Чульдайравад, или реже *даштдайравад*, переводится 'степная прибрежная полоса земли' (тадж. *чул*, узб. *чўл* 'безводная степь', *дашт* 'степь'). Относительно ровная поверхность третьей-пятой надпойменных террас Зеравшана, если прекратить орошение, очень быстро превращается в безводную степь, как это произошло, например, в первой четверти XVIII в. [16, 21—33]. В чульдайраваде подпочвенных вод для орошения практически нет — земля здесь орошается зеравшанской водой.

Дашт, т. е. подгорную равнину, также подразделяют на две части: собственно *дашт* — степь, где можно возделывать зерновые, где пасут скот и заготавливают сено, и *обикор*, т. е. поливные — небольшие участки в даште, орошаемые водой горных речек и родников. (Приносим глубокую благодарность Р. Я. Рассудовой за предоставление изложенных материалов.)

В Гиссаро-Сурханской долине, где также различают не только вилаят, но и дашт (однако доминирующим здесь все же является противопоставление *вилаят* — *кухистан*), терминов *карадайравад* и *чульдайравад* нам не приходилось слышать, хотя специальных расспросов не проводилось. Здесь на территории вилаята выделяют два микроландшафта — *сугут* и *пальная*. О первом из них нам, а также О. И. Смирновой и Р. Л. Неменовой уже приходилось писать [3, 56—59; 12, 24—26; 10, 37—38], поэтому ограничимся указанием на то, что под этим термином понимается низменная болотистая местность или обильно орошенная местность, где отсутствуют неполивные земли.

Значение термина *пальная* (тадж. *паллоя* 'рисовое поле') близко слову *сугут*, но уже последнего — низменные болотистые места, где в прошлом возделывали исключительно рис, маш и огородные культуры, а садов и виноградников не было. Соответственно население указанных местностей называется *сугути* и *пальная*, однако самоназванием служит лишь первое.

Приведенный краткий обзор весьма ограниченного круга географических терминов таджиков и узбеков говорит о богатстве этого вида народной культуры и о необходимости тщательного собирания и изучения его.

ЛИТЕРАТУРА

1. М. С. Андреев, Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 году, — «Известия Туркестанского отделения РГО», т. XVII, Ташкент, 1924.
2. «История Туркменской ССР», т. I, кн. вторая, Ашхабад, 1957.
3. Б. Х. Кармышева, Этнические и территориальные группы населения северо-восточной части Кашкадарьинской области УзССР, — «Краткие сообщения Института этнографии», вып. XXXIII, М., 1960.
4. Б. Х. Кармышева, К истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана, — «Советская этнография», 1964, № 6.
5. Рюи Гонзалес де Клавихо, Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканде, 1403—1406 гг. Подлинный текст с переводом и примечаниями, составленными под ред. И. И. Срезневского, — «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук», т. XXVIII, № 1, СПб., 1881.
6. Г. К. Конкашпаев, Цветовые слова в тюркских топонимах, — «Географические науки (Тематический сборник научных трудов Казахского государственного педагогического института им. Абая)», Алма-Ата, 1969.
7. Н. Г. Маллицкий, О некоторых географических терминах, имеющих отношение к Средней Азии, — «Известия РГО», т. 77, вып. 5.
8. «Материалы по истории туркмен и Туркмении», т. II, М.—Л., 1938.
9. Р. Л. Неменова, Таджики Варзоба, — «Известия АН ТаджССР. Отделение общественных наук», 1963, № 1 (32).
10. Р. Л. Неменова, Сложение таджикского населения Варзоба, — «Советская этнография», 1969, № 5.
11. В. С. Расторгуева, Очерки по таджикской диалектологии, вып. 1, М., 1952.
12. О. И. Смирнова, Каталог монет с городища Пенджикент (Материалы 1949—1959 гг.), М., 1963.
13. В. С. Соколова, Фонетика таджикского языка, М.—Л., 1949.
14. «Фарҳанги забони тоҷикӣ», т. I, М., 1969.
15. И. Хидоятов, К вопросу о формировании населения южных районов Узбекистана, — «Из истории культуры народов Узбекистана. Сборник статей», Ташкент, 1965.
16. «Этнографические очерки узбекского сельского населения», М., 1969.

В. А. Скрозникова

ВАРИАНТЫ ТОПОНИМОВ И ЭТНОНИМОВ В США

1. Известно, что топонимы подчинены «законам языка, а не физической географии или политической истории» [4, 82]. Те или иные географические названия отражают обычно потребности людей давать названия конкретным объектам, ланд-

шафтам или их отдельным частям, что, с одной стороны, связано с необходимостью ориентироваться на местности, а с другой — с необходимостью объяснения, как ориентироваться [6, 31]. Нельзя забывать, однако, что название рождается под влиянием определенных общественно-экономических условий, в связи с которыми называющие и обращают внимание на те или иные признаки объекта [4, 82].

Помимо официальных топонимов в подлинном смысле этого слова почти все штаты и большие города Соединенных Штатов Америки имеют ряд прозвищ. Прозвища эти являются вполне узаконенными наименованиями, так как употребляются не только в устной речи, но встречаются и в справочных изданиях, словарях и т. п., не говоря уже об их широком распространении в языке художественной литературы. Поэтому такого рода наименования можно условно называть вариантами топонимов как по функциям значения названий, так и по их эмоциональной и социальной нагрузке [5, 62—63; 2, 100].

Выполнять непосредственную функцию топонима, т. е. служить точным адресатом, варианты топонимов не могут. Функцию же описательную они выполняют шире, чем собственно топонимы [6, 38].

Варианты топонимов, как и собственно топонимы, нередко непосредственно отражают в своем названии исторические события, имевшие место в штате. Например, одно из наименований штата Колорадо — штат Столетия (*The Centennial State*), так как он был принят в состав США 1-го августа 1876 г., т. е. в столетнюю годовщину со дня подписания Декларации о Независимости — в год празднования независимости США. Топонимы часто соответствуют естественным (т. е. природным и географическим: климат, растительность и т. д.) реалиям штатов и городов, а нередко и характеру производства или промышленности, наиболее развитой в данной местности, и т. д. и т. п. Например, штат Аризона в числе десяти наименований имеет прозвища *The Grand Canyon State* 'штат Большого Каньона', в связи с тем, что знаменитый Большой Каньон Колорадо расположен в основном на севере штата, и *The Copper State* 'медный штат', так как по производству меди штат занимал в свое время одно из первых мест, а штат Колорадо называют нередко *The Silver State* 'серебряный штат' и *The Lead State* 'свинцовый штат', что связано с большим числом свинцовых и серебряных разработок в штате; штат же Нью-Мексико наряду с рядом других прозвищ называется *The Sunshine State* 'солнечный штат' в связи с климатическими условиями и преобладанием в течение всего года солнечной и жаркой погоды. Такого же характера название штата Техас — *The Blizzard State* 'штат буранов, бурь', связанное с частыми штормами и буранами,